

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE

ISSN: 2358-5587

VOLUME 7  
NÚMERO 15  
(SET./DEZ. 2020)

15

## Proposta Editorial

**ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste** é um periódico científico lotado no Departamento de Antropologia e vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso, que tem como propósito se constituir em um espaço permanente para o debate, a construção do conhecimento e a interlocução entre antropólogos e pesquisadores de áreas afins, do país e do exterior. Apesar de **ACENO** fazer referência ao Centro-Oeste, em seu título, ela não tem como único objetivo dar visibilidade a resultados de pesquisas científicas relativas às populações desta região, mas sim, se tornar um fórum que traduza a pluralidade de perspectivas teóricas e temáticas que caracterizam a antropologia na contemporaneidade. Igualmente, incentiva-se a publicação de artigos de cunho transdisciplinar, resultados de pesquisas que envolvam equipes interdisciplinares que estudam a diversidade da experiência humana.

Catálogo na Fonte. Elaborada por Igor Yure Ramos Matos. Bibliotecário CRB1-2819.

---

ACENO: Revista de Antropologia do Centro Oeste / Universidade Federal de Mato Grosso, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. V. 7, n. 15, Set./Dez. 2020 – Cuiabá: ICHS/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2020. (Publicada em janeiro de 2021)

Semestral.

Início: jan./jul. 2014.

Editores: Prof. Dr. Marcos Aurélio da Silva

Prof. Dr. Moisés Alessandro de Souza Lopes

ISSN: 2358-5587.

1. Ciências Sociais – Periódico. 2. Antropologia Social – Periódico. 3. Teoria Antropológica – Periódico. I. Universidade Federal de Mato Grosso. II. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

---

CDU: 39(05)

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO**

Reitor: Evandro Aparecido Soares da Silva

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

Diretora: Marluce Souza Silva

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

Chefe: Aloir Pacini

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Coordenador: Marcos Aurélio da Silva

Vice-Coordenador: Paulo Delgado

**EDITORES**

Marcos Aurélio da Silva

Moisés Alessandro de Souza Lopes

**COMITÊ EDITORIAL**

Marcos Aurélio da Silva

Moisés Alessandro de Souza Lopes

Sonia Regina Lourenço

Flávia Carolina da Costa

**CONSELHO CIENTÍFICO**

Aloir Pacini – UFMT

Andréa de Souza Lobo – UnB

Carla Costa Teixeira – UnB

Carlos Emanuel Sautchuk – UnB

Carmen Lucia Silva – UFMT

Clark Mangabeira Macedo – UFMT

Deise Lucy Montardo – UFAM

Edir Pina de Barros

Eliane O'Dwyer – UFF

Érica Renata de Souza – UFMG

Esther Jean Langdon – UFSC

Fabiano Gontijo – UFPA

Flávio Luiz Tarnovski – UFMT

Heloísa Afonso Ariano – UFMT

Izabela Tamasso – UFG

Juliana Braz Dias – UnB  
Luciane Ouriques Ferreira – FIOCRUZ/ENSP  
Luís Roberto Cardoso de Oliveira – UnB  
Márcia Rosato – UFPR  
Márcio Goldman – MN/UFRJ  
Marcos Aurélio da Silva – UFMT  
Maria Luiza Heilborn – IMS/UERJ  
Miriam Pillar Grossi – UFSC  
Moisés Alessandro de Souza Lopes – UFMT  
Patrice Schuch - UFRGS  
Patrícia Silva Osório – UFMT  
Paulo Rogers Ferreira – Université Laval  
Paulo Sérgio Delgado – UFMT  
Rafael José de Menezes Bastos – UFSC  
Sérgio Carrara – IMS/UERJ  
Sonia Regina Lourenço – UFMT  
Sueli Pereira Castro – UFMT

**PROJETO GRÁFICO**

Marcos Aurélio da Silva – UFMT  
José Sarmento – UCDB  
Moisés Alessandro de Souza Lopes – UFMT  
Sonia Regina Lourenço – UFMT

**CAPA**

José Sarmento – UCDB  
Marcos Aurélio da Silva – UFMT

**Sumário**Table of Contents  
Tabla de Contenido**Editorial 9****Dossiê Temático****Formas de habitar, vizinhança e ação política**Thematic Dossier: Ways of living, neighborhood and political action  
Dossier Temático: Formas de vida, barrio y acción política**Apresentação ao dossiê**Presentacion to the dossier  
Presentación al dossier*Flávia Carolina da Costa, João Vicente Marques Lagüéns (orgs.)* **11****Religião, política e a re-existência quilombola na Serra do Evaristo (CE)**Religion, politics and quilombola re-existence in Serra do Evaristo (CE)  
Religión, política y reexistencia quilombola en Serra do Evaristo (CE)*Cauê Fraga Machado* **19****Serra Acima: (re)significação territorial de comunidades quilombolas de Chapada dos Guimarães (MT)**Serra Acima: territorial (re)meaning of quilombolas communities in Chapada dos Guimarães (MT)  
Serra Acima: re-significación territorial de comunidades quilombolas de Chapada dos Guimarães (MT)*Cassiana Oliveira da Silva; Marina Mantovani R. de Castro; José Batista Franco Jr.* **41****Micropolítica do terreno: família, espaço e reprodução social no Litoral do Piauí**Micropolitics of the terreno: family, space and social reproduction on the Piauí Coast  
Micropolítica de lo terreno: familia, espacio y reproducción social en el litoral de Piauí*Francisco Raphael Cruz Mauricio* **59****Casa como elemento do parentesco em duas localidades no sul do Brasil**Household as an element of kinship in two locations in southern Brazil  
Casa como elemento de parentesco en dos localidades del sur de Brasil*Raquel Wiggers* **75****Construindo formas de habitar: memória e política no contexto revitalizado da região portuária do Rio de Janeiro**

Building ways of living: memory and politics in the revitalized context of the port region of Rio de Janeiro

Construyendo formas de vida: memoria y política en el contexto de la revitalización de la región portuaria de Río de Janeiro.

*Flávia Carolina da Costa* **93**

**A história de uma cooperativa habitacional no Rio de Janeiro:  
entre as “lutas” cotidianas e a construção de “laços de  
solidariedade”**

The story of a housing cooperative in Rio de Janeiro: between everyday  
“struggles” and building “bonds of solidarity”  
Historia de una cooperativa de vivienda en Rio de Janeiro: entre las “luchas  
cotidianas” y la construcción de “lazos de solidaridad”

*Geisa Bordenave*

**109**

**A forma auto-organizada da produção dos espaços públicos de  
vizinhança: o caso do bairro do Conjunto Ceará em Fortaleza (CE)**

The self-organized way of producing public neighborhood spaces: the case  
of Conjunto Ceará neighborhood in Fortaleza (CE)  
La forma autoorganizada de producir espacios públicos barriales: el caso  
del barrio Conjunto Ceará en Fortaleza (CE)

*Rodrigo Holanda Barbosa, Geovani Jacó de Freitas*

**121**

**Uma casa para “todo tipo de gente”: a população em situação de  
rua e as formas de habitar um espaço liminar**

A house for “all kind of people”: the street population and the ways to live a  
liminary space  
Una casa para “todo tipo de personas”: la población callejera y las formas de  
vivir un espacio liminar

*Ericleuson Cruz de Araujo, Vanderlan Francisco da Silva*

**137**

**“Eu não vou pedir permissão para ocupar”: un análisis relacional  
de las disputas socio-urbanas en contexto de gentrificación**

“Eu não vou pedir permissão para ocupar”: uma análise relacional das  
disputas socio-urbanas em contexto de gentrificação  
“Eu não vou pedir permissão para ocupar”: a relational review of urban  
disputes in gentrification context

*Carolina Cravero Bailetti*

**149**

**A vigília Lulalivre: sobre fazer casas e fazer política em um acampamento**

The Lulalivre Vigil: about making houses and making politics in a camp  
La Vigilia Lulalivre: sobre hacer casas y hacer política en un campamento

*João Vicente Marques Lagüéns*

**165**

**"Vizinhança em disputa": política interna no processo de  
implantação de uma auditoria fiscal em um condomínio clube na  
Zona Norte do Rio de Janeiro**

“Neighborhood in dispute”: Internal policy in the process of implementing  
a tax audit in a club condominium in the north of Rio de Janeiro  
“Vecinos en disputa”: Política interna en un proceso de implementación de  
una auditoría fiscal en un condominio club en la Zona Norte del Río de Janeiro

*Caroline M. M. Bottino, Livia Rabelo*

**179**

**Pensando o futebol e a cidade: notas etnográficas do Catanga F. C.**

Thinking about soccer and the city: Catanga F. C. ethnographic notes  
Pensando en el fútbol y la ciudad: Notas Etnográficas del Catanga F. C.

*Marcos Paulo de Castro Mello*

**195**

**Uma cornucópia no Partenon: circuitos afetivos em uma  
vizinhança em Porto Alegre**

A cornucopia in the Parthenon: affective circuits in a neighborhood in Porto Alegre  
Una cornucopia en el Partenón: circuitos afectivos en un barrio de Porto Alegre

*Renan Giménez Azevedo*

**209**

**Moradas de encanto e vizinhos do fundo: habitação e socialidades interespecíficas no noroeste amazônico**

Enchanting addresses and background neighbors: housing and interspecific socialities in the northwest of the Amazon

Casas de el encanto y vecinos de fondo: vivienda y socialidades interespecíficas en el noroeste de la Amazonía

*Luiz Augusto Sousa Nascimento*

**227**

**As variações do mito na vizinhança: disputas políticas sobre a fundação da aldeia Mapuera**

The variations of the myth in the neighborhood: political disputes over the foundation of the Mapuera village

Las variaciones del mito en el barrio: disputas políticas sobre la fundación del pueblo de Mapuera

*Simone Cristina Menezes Martins, Evandro de Sousa Bonfim*

**245**

**Metamorfoses entre obrigações e medos: um ensaio etnográfico sobre experiências socioespaciais de moradores de comunidades rurais da região metropolitana de São Luís (MA)**

Metamorphoses between obligations and fears: an ethnographic essay on socio-spatial experiences of residents of rural communities in the metropolitan region of São Luís (MA)

Metamorfosis entre obligaciones y miedos: un ensayo etnográfico sobre experiencias socioespaciales de habitantes de comunidades rurales de la región metropolitana de São Luís (MA)

*Luzinele Everton de Alcobaça*

**259**

**Artigos Livres**

Free Articles  
Artículos Libres

**Subalternidade nas sociologias brasileira e indiana: um estudo comparativo da obra de Jessé Souza e Gayatri Spivak**

Subalternity in Brazilian and Indian sociologies: a comparative study of the work of Jessé Souza and Gayatri Spivak

Subalternidad en sociologías brasileña e indiana: un estudio comparativo del trabajo de Jessé Souza y Gayatri Spivak

*Fabio Alves Ferreira*

**273**

**Visibilidade compulsória e moralidade feminina: reflexões sobre gênero a partir das práticas de pornografia de vingança**

Compulsory visibility and female morality: reflections on gender from revenge porn practices

Visibilidad compulsiva y moralidad femenina: reflexiones sobre género a partir de las prácticas de porno de venganza

*Roberta de Sousa Mélo, Rafael de Oliveira Rodrigues, Alvaro Rego Millen Neto*

**291**

**Caminhos, abelhas e passarinhos: um estudo da *mise en scène* no documentário *Duas aldeias, uma caminhada***

Paths, bees and birds: a study of *mise en scène* in the documentary *Duas aldeias, uma caminhada*

Caminos, abejas y pájaros: un estudio de *mise en scène* en el documental *Duas aldeias, uma caminhada*

*José Francisco Serafim, Francisco Gabriel Rêgo*

**307**

## Ensaaios

Essays  
Ensayos

### **Corporalidades, bem viver e saberes urbanos: entre paradas LGBTs e “cracolândias”, a quem pertence a cidade?**

Corporealities, good living and urban knowledge: between LGBT parades  
and “cracolândias”, to whom does the city belong?

Corporalidades, buen vivir y conocimiento urbano: entre paradas LGBT y  
“cracolândias”, ¿a quién pertenece la ciudad?

*Marcos Aurélio da Silva, Susana Sandim Borges*

**319**

### **Jogos eróticos de sedução? Simmel, Freud e um ensaio sobre coquetismo e histeria**

Erotic games of seduction? Simmel and Freud: an essay on coquetry and hysteria  
¿Juegos eróticos de seducción? Simmel, Freud y un ensayo sobre coquetería e  
histeria

*Clark Mangabeira*

**339**

## **Memória: Série Antropologia**

Memory: Série Antropologia  
Memoria: Série Antropologia

### **O imaginário da fronteira no Guaporé lusitano no século XVIII**

The imaginary of the border in the Portuguese Guaporé in the 18th century

El imaginario de la frontera en el Guaporé portugués en el siglo XVIII

*Suelme Evangelista Fernandes*

**349**

## **Ensaaios Fotográficos**

Photo Essays  
Ensayos Fotográficos

### **Os Avá Guarani/Ñandeva de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu: terra, território e palavras guardadas**

Avakuéra Guarani/Ñandéva Jakarey (Porto Lindo) Yvy Katugua: Yvy, tekoha guasu ha  
ñe'ënguéra ñeñongatupy

The Avá Guarani/Ñandeva of Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu: earth, territory and kept  
words

*Yan Leite Chaparro*

**367**

### **Tornando visíveis os atores sociais que lutam contra o invisível**

Making visible the social actors who fight against the invisible

Visibilizar los actores sociales que luchan contra lo invisible

*Marina Garcia Lara*

**379**

## **Resenhas**

Reviews  
Revisións

### **Before Brasília: frontier in Central Brazil**

*Felipe Vander Velden*

**385**

### **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**

*Kesley Gabriel Bezerra Coutinho*

**389**

### **Feminismo para os 99%: um manifesto**

*Isabela Alves Mercuri*

**397**

### **Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena no Brasil: dilemas, conflitos e alianças a partir da experiência do Distrito Sanitário especial indígena do Xingu**

*Ana Carolina Magalhães Rocha*

**401**

# Editorial

Aceno, 7 (15), set./dez. 2020

A maior edição de todos os tempos da **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste** está no ar com o maior número de artigos e páginas já publicados em suas edições: 27 trabalhos em 404 páginas compõem esta décima quinta edição, entre artigos, ensaios, resenhas e ensaios fotográficos. O periódico científico *on-line* do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), da Universidade Federal de Mato Grosso, dá continuidade a seu projeto de se tornar um espaço de difusão científica da Antropologia e das Ciências Humanas, apresentando pela primeira vez seu terceiro número em um mesmo ano – consolidando seu projeto de tornar-se quadrimestral.

O dossiê temático desta edição tem como título *Formas de habitar, vizinhança e ação política* e conta com 16 artigos que trazem ótimas etnografias sobre coletividades das mais diferentes regiões brasileiras. O dossiê coordenado por Flávia Carolina da Costa (UFMT) e João Vicente Marques Lagüéns (UFRJ) mostra a vitalidade do tema da vizinhança e como ele permeia tanto as antropologias urbana e rural quanto as etnologias indígenas e quilombolas, tornando-se uma arena para se pensar nas políticas do *habitar* no mundo contemporâneo.

Na sessão de *Artigos Livres*, três trabalhos de áreas distintas trazem tanto uma reflexão de cunho bibliográfico, como em “Subalternidade nas sociologias brasileira e indiana: um estudo comparativo da obra de Jessé Souza e Gayatri Spivak”, de Fabio Alves Ferreira, quanto dois trabalhos etnográficos: um sobre uma forma de violência de gênero – “Visibilidade compulsória e moralidade feminina: reflexões sobre gênero a partir das práticas de pornografia de vingança”, de Roberta de Sousa Mélo et al.; e outro um trabalho de antropologia visual que analisa uma produção do projeto Vídeo nas Aldeias – “Caminhos, abelhas e passarinhos: um estudo da *mise en scène* no documentário *Duas aldeias, uma caminhada*”, de José Francisco Serafim e Francisco Gabriel Rêgo.

Na sessão *Ensaio*s, onde passamos a publicar trabalhos dos integrantes

do PPGAS/UFMT, Marcos Aurélio da Silva e Susana Sandim Borges apresentam o trabalho “Corporalidades, bem viver e saberes urbanos: entre paradas LGBTs e ‘cracolândias’, a quem pertence a cidade?”, em que elaboram uma inusitada comparação entre coletividades urbanas e seu direito à cidade. Já o ensaio “Jogos eróticos de sedução? Simmel, Freud e um ensaio sobre coquetismo e histeria”, de Clark Mangabeira, elabora uma interessante reflexão crítica sobre temas bastante caros à sociologia e à psicanálise.

Continuamos com a sessão *Memória: Série Antropologia*, com a reedição de mais um artigo publicado, no ano de 2002, pelo Departamento de Antropologia da UFMT. Dessa vez, “O imaginário da fronteira no Guaporé lusitano no século XVIII”, de Suelme Evangelista Fernandes, mostra-se atemporal ao trazer interessantes reflexões sobre a colonização de Mato Grosso que servem para pensarmos no contexto atual.

A sessão de *Ensaio Fotográfico* conta, pela primeira vez com dois trabalhos de belíssimas imagens: “Os Avá Guarani/Ñandeva de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu: terra, território e palavras guardadas”, de Yan Leite Chaparro, traz a poesia da relação com a terra de grupos indígenas que lutam pelo direito à existência; já “Tornando visíveis os atores sociais que lutam contra o invisível”, de Marina Garcia Lara, busca dar visibilidade ao cotidiano da pandemia de 2020 e suas “novas normalidades”.

A sessão *Resenhas* nunca contou com tantos trabalhos e traz quatro obras de peso nas produções recentes do campo das humanidades. *Before Brasília: frontier in Central Brazil*, de Mary Karasch; *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*, de Alberto Acosta; *Feminismo para os 99%: um manifesto*, de Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser; *Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena no Brasil: dilemas, conflitos e alianças a partir da experiência do Distrito Sanitário especial indígena do Xingu*, de Reginaldo Araújo, foram resenhados por Felipe Vander Velden, Kesley Gabriel Bezerra Coutinho, Isabela Alves Mercuri e Ana Carolina Magalhães Rocha, respectivamente.

A *Aceno* se sente honrada por contribuir no fortalecimento da Antropologia brasileira e agradece a todos os colaboradores que fazem parte deste número.

Boa leitura!

Os Editores

# Dossiê Temático

## Formas de habitar, vizinhança e ação política

**Flávia Carolina da Costa (org.)**<sup>1</sup>  
Universidade Federal de Mato Grosso

**João Vicente Marques Lagüéns (org.)**<sup>2</sup>  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

A C E N O

COSTA, Flávia Carolina da; LAGÜÉNS, João Vicente Marques (orgs.). **Formas de habitar, vizinhança e ação política: apresentação ao dossiê. Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, 7 (15): 11-18, setembro a dezembro de 2020. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Mestra (2010) e doutora (2016) em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Pós-doutoranda e professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGAS/UFMT). Pesquisadora associada ao Núcleo de Estudos de Cultura Popular – Caleidoscópio (UFMT).

<sup>2</sup> Pesquisador em estágio de pós-doutorado em Antropologia Social no Museu Nacional, bolsista PNPd/Capes. Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional (PPGAS-MN/UFRJ). Graduado e mestre em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisador do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP) do Museu Nacional (UFRJ).

## Apresentação ao dossiê

A proposta deste dossiê surgiu em 2019 como um desdobramento do Grupo de Trabalho de mesmo nome, realizado na VI Reunião Equatorial de Antropologia (REA), ocorrida em Salvador, BA. O objetivo era o de reunir pesquisas de cunho etnográfico, voltadas a analisar como a noção de vizinhança aponta para a construção de dispositivos de ação política. Nas Ciências Sociais, muitos são os estudos que se voltaram a refletir sobre como relações de vizinhança conformaram articulações políticas e movimentos sociais. A construção de relações e engajamento político, a partir dos espaços de vizinhança, foi tema central na literatura sobre "novos movimentos sociais" nos anos 80<sup>3</sup> e apresentase, também, como referência nos trabalhos de Antropologia da Política onde, delimitada etnograficamente, a política se faz presente em relações de família, laços de vizinhança, solidariedade e convivência, convivialidade e cotidiano<sup>4</sup>. Neste sentido, o dossiê não esteve preocupado apenas com as construções de identidade ou com os mecanismos de representação pressupostos nas relações de vizinhança. Mais do que isso, o que se esperava era que se agregassem pesquisas e reflexões interessadas em compreender as formas de habitar em suas potencialidades, a construção de laços políticos, mapeamentos e territórios para além daqueles estabelecidos em uma ideia pré-concebida de casa e família. Interessavamos, sobretudo, os estudos que observam as relações de vizinhança e as formas de habitar à luz dos movimentos e dos conflitos que as tensionam e desestabilizam – como um “idioma simbólico”, para estruturar, pensar e experimentar o mundo (CARSTEN e HUGH-JONES, 1995).

Alguns dos 16 artigos que compõem este dossiê foram apresentados primeiramente na forma de *paper*, durante o encontro da REA e ganharam profundidade reflexiva e teórica na versão aqui exposta, outros, vieram como gratas surpresas quando a chamada da revista foi aberta. O conjunto dos artigos aqui reunidos reflete parte da diversidade de universos de análise e tradições teóricas produzida pela antropologia e pelas ciências sociais brasileiras ao tratar de casas, relações de vizinhança e sua articulação com a política (sejam quais forem os sentidos dados a este termo). Apesar dessa diversidade, nos artigos apresentados neste dossiê, o privilégio da abordagem etnográfica e a conseqüente recusa em deduzir a análise de conceitos substancializados apontam algumas linhas em comum, que merecem ser ressaltadas. Uma das convergências mais notáveis é a visão de que a política é inseparável dos domínios da casa ou do doméstico. A oposição entre casa – vista como espaço da família e vida privada, de um lado – e a cidade, a rua

<sup>3</sup> As associações de moradores e movimentos de bairro forneceram boa parte da gramática organizativa para os “novos movimentos sociais” do início dos anos 80 e a temática para a literatura que procurava analisá-los (como por exemplo SADER, 1988; KOVARICK, 1979, para ficar em alguns exemplos marcantes). De maneira bastante coerente com os discursos desses movimentos, tal literatura enfatiza a construção de laços, vínculos e solidariedade entre os moradores pobres nos espaços de vizinhança em que se estruturam tais movimentos.

<sup>4</sup> Para uma síntese da abordagem proposta pela antropologia da política, ver Comerford e Bezerra (2013). Para outra abordagem, ver Fonseca (2000).

– como espaço público e da política, de outro – constitui um modelo conceitual, certamente importante, tanto que está consolidado na etimologia do político (polis) e do doméstico, mas não uma referência para descrever etnograficamente as casas ou a política – tema aliás, bastante discutido na literatura<sup>5</sup>. Outro ponto que merece também destaque é que, em praticamente todos os artigos, casas e vizinhanças são abordadas a partir das relações que as constituem e, simultaneamente, as desenvolvem. Assim, as experiências etnográficas aqui narradas constroem e revelam uma atenta, detalhada e sofisticada política do cotidiano que mantém e articulam unidades e grupos dessa política, sejam elas famílias, comunidades ou lados de uma disputa.

A título de organização, separamos os textos em quatro eixos. Tal separação não se pretende limitante, pois as temáticas de cada eixo são amplas e dialogam entre si para além das seções em que se inscrevem.

O primeiro eixo deste dossiê ganhou o título de *Território, territorialidades e política* e é dedicado aos artigos que, a partir de contextos etnográficos distintos, apresentaram reflexões sobre o “território”. Não se trata de um conceito engessado nos limites físicos e geográficos, como os artigos com suas descrições e análises deixam ver. Ao contrário, é algo que se constitui de modo expandido, alcançando lugares onde as práticas para sua reprodução material sejam possíveis. Neste sentido, o primeiro artigo da seção e também do dossiê, intitulado “Religião, política e a re-existência quilombola na Serra do Evaristo/CE”, apresenta uma instigante visão, muito bem fundamentada etnograficamente, do quilombo da Serra do Evaristo, no Ceará. Observando a trajetória da comunidade local, o esforço de reformulação dos marcadores que dão sentido a ela e a elaboração de uma ecologia local, que repõe como potência sujeitos, formulações e território, o autor nos apresenta como uma confluência de narrativas organiza práticas políticas de *re-existência*. O segundo artigo, “Serra acima: (re)significação territorial de Comunidades Quilombolas de Chapada dos Guimarães – MT”, construído também sobre a temática quilombola, como se vê desde o título, trata-se da reunião de três experiências etnográficas distintas, todas elas realizadas em um mesmo contexto: as comunidades quilombolas de Chapada dos Guimarães, em Mato Grosso. A partir de conexões distintas entre seus moradores, e também entre os pesquisadores (e autores), o artigo se volta às interrelações que constituem a pessoa quilombola nas comunidades de Lagoinha de Cima, Ribeirão Itambé e Morro do Cambambi, destacando como esse processo está intimamente relacionado à definição territorial das comunidades. O esforço coletivo dos pesquisadores que escrevem este artigo se soma ao do próprio Programa de Pós-Graduação que abriga esse periódico. Publicar os resultados de pesquisas desenvolvidas no PPGAS/UFMT que dialogam com análises outras, resultantes de outros trabalhos realizados em outros contextos e em outros programas, destacando entre eles as proximidades reflexivas e teóricas, tão caras à antropologia, é dar “visibilidade para pesquisas desenvolvidas fora do circuito dos grandes centros metropolitanos do Brasil” (LOPES e SILVA, 2020) e motivo de orgulho para nós, organizadores deste dossiê.

Em “Micropolíticas do terreno: família, espaço e reprodução social no Litoral do Piauí”, Francisco Maurício apresenta uma discussão interessante sobre as concepções de posse e direitos territoriais em uma comunidade rural no Piauí. O texto identifica as mudanças nos regimes sociais de posse da terra ao longo do

<sup>5</sup> O tema já foi bastante debatido na antropologia, seja na incorporação das casas às disputas de facções no tempo da política (PALMEIRA, 2010), nas disputas de família (MARQUES, 2002) ou na familiarização associada a espaços de vizinhança (COMERFORD, 2003).

tempo, atentando para a diferença entre as categorias “terra” e “terreno”, que regulam os regimes de utilização e apropriação do espaço no regime vigente. Na análise, recuperando a literatura brasileira sobre posse da terra e campesinato, Maurício aponta para a relação desta questão com a reprodução familiar e a própria definição de família. O quarto e último artigo deste eixo dedica-se de forma esclarecedora a apresentação do debate sobre casa, moradia e construção de vínculos sociais, especialmente aqueles aproximados a categorias de família e parentesco, já que combina a apresentação didática do debate conceitual na literatura antropológica com o desenvolvimento de uma abordagem original. Em “Casa como elemento de parentesco em duas localidades no sul do Brasil”, a autora, Raquel Wiggers, não se contenta com a explicação, comumente naturalizada, de que a convivência na casa cria ou reforça os laços de parentesco e busca avançar na explicação de como, em quais relações e através de quais dispositivos, tais laços são criados, e de quais laços se está falando. Assim, a constituição das relações de cuidado mútuo entre as gerações e as obrigações de retribuição desse cuidado aparecem como uma das formas de construção de vínculos e de família, explicando a importância e as diferentes formas de atualização da pertença e convívio nas casas da região observada etnograficamente.

O segundo eixo do dossiê ganhou o título de *Vizinhança, arranjos e movimentos de habitar* e traz uma reunião de artigos dedicados à multiplicidade de movimentações, saberes, disputas morais e de narrativas que fazem parte da dinâmica cotidiana de comunidades para as quais o movimento de habitar significa, no limite, produzir socialidade, mesmo que em meio a tramas complexas de conflitos e tensões. O primeiro artigo deste eixo trata-se de uma reflexão aprofundada sobre as transformações vividas pelos moradores da zona portuária do Rio de Janeiro ao longo de um extenso processo, em que a valorização imobiliária da região associada a ações estatais leva, entre outras coisas, à expulsão de parte dos moradores e à insegurança sobre a permanência dos demais. Em “Construindo formas de habitar: memória e política no contexto revitalizado do Rio de Janeiro”, a autora vai além das interpretações correntes que, no mais das vezes, se voltam a identificar os processos de gentrificação e de patrimonialização da zona portuária carioca, ao apontar tensionamentos, incompletudes e brechas, demonstrando o que a análise antropológica pode oferecer à interpretação dos processos sociais.

Em “A história de uma cooperativa habitacional no Rio de Janeiro: entre as ‘lutas’ cotidianas e a construção de ‘laços de solidariedade’”, Geisa Bordenave expõe a multiplicidade de questões envolvidas no processo de “luta pela moradia”, a partir da experiência de uma cooperativa habitacional considerada publicamente exemplo de sucesso. Tomando as ideias de “mutirão” e “autogestão” como ponto de partida, a autora demonstra como vai sendo construída a luta política em busca da garantia de direitos. Sem fixar os significados de termos e ideias e sem romantizar a importância do movimento, Bordenave apresenta uma cuidadosa análise sobre os conflitos envolvidos no processo de se organizar moradias de alta qualidade, construídas por movimentos populares.

O terceiro artigo do eixo, intitulado “A forma auto-organizada de produção dos espaços públicos de vizinhança: o caso do bairro do Conjunto Ceará em Fortaleza, CE”, narra a história de um bairro oriundo de um projeto urbanístico estatal, a partir das lutas dos movimentos sociais voltados ao reconhecimento e à preservação do espaço onde o bairro se constitui. O objetivo dos autores é mostrar como a produção auto-organizada dos espaços públicos constitui-se, por si, uma ação política fundamental à produção da realidade. O quarto artigo do eixo, “Uma

casa para ‘todo tipo de gente’: a população em situação de rua e as formas de habitar um espaço liminar”, fala sobre o Centro de Referência Especializado para a População em Situação de Rua, localizado em Campina Grande, Paraíba. O trabalho analisa a configuração das relações estabelecidas pelas pessoas em situação de rua, apontando as limitações entre a “casa” e a “rua” (como ferramentas analíticas) e adotando a ideia de liminaridade, para escrever a vivência no espaço analisado, sem se restringir à visão institucional do espaço que é palco da pesquisa.

“Eu não vou pedir permissão para ocupar’: un análisis relacional de las disputas socio-urbanas en contexto de gentrificación” é o quinto e último artigo deste eixo. Nele, Carolina Bailetti analisa um caso etnográfico de disputas e tensionamentos políticos decorrentes do processo de gentrificação de uma área no centro de Curitiba, Paraná, no qual, dois grupos politicamente identificados com a luta pelo direito à cidade, mas muito diferentes em relação a suas situações de classe e origens sociais (um identificado como classe média intelectualizada e outro como popular e periférico), posicionam-se em polos opostos em relação ao uso do espaço.

O terceiro eixo do dossiê denomina-se *Sobre tensões, emoções e as ações políticas* e apresenta-se como uma continuidade do ritmo e do ânimo vislumbrados no último artigo da seção anterior. Se é certo que as emoções são marcadas por contextos históricos e socioculturais particulares e, dessa forma, nascem envolvidas por relações de poder, hierarquias e concepções morais definidoras dos limites entre os grupos sociais (REZENDE e COELHO, 2010), é certo também que o fazer da política marca e é profundamente marcado pela dimensão afetiva da vida social, na medida em que muitas vezes se manifesta como uma expressão social de uma motivação negociada e definida a partir de relações subjetivas comuns a certos grupos, que deseja alcançar espaços mais amplos e públicos. O primeiro artigo deste eixo, “A vigília Lulalivre: sobre fazer casas e fazer política em um acampamento”, observa como os processos associados às casas e espaços construídos pelos militantes na área vizinha ao prédio onde o Presidente Lula esteve preso constituem agenciamentos e possibilidades de ação política, que conectam aquele acampamento a redes e movimentos muito mais amplos. Analisando tensões e possibilidades de articulação desenvolvidas a partir das casas do movimento Lulalivre, o autor apresenta uma intrincada política do cotidiano, na qual questões domésticas do acampamento se misturam a definições das eleições presidenciais. Seguindo essa pista, o artigo sugere que habitar aquela vizinhança foi, tanto para militantes anônimos, como para políticos nacionais, um dispositivo central para criar novas formas de existir e intervir na política.

Em “Vizinhança em disputa’: a política interna no processo de implantação de uma auditoria fiscal em um condomínio clube na zona norte do Rio de Janeiro”, as autoras Carolina Bottino e Lívia Rabelo se voltam a observar como o cenário político que antecede e contorna as eleições presidenciais de 2018, com todas as polarizações daí decorrentes, se interconecta às disputas em torno da administração de um condomínio residencial de classe média, localizado na zona norte do Rio de Janeiro. Desvelando a influência das redes sociais na elaboração da política interna do condomínio, as autoras observam as correspondências entre o processo de prisão do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, durante a Operação Lava-Jato, e a articulação dos moradores em busca de uma auditoria fiscal da gestão em curso naquele momento no residencial. A abordagem permite a reconstrução detalhada das disputas, estendendo-se através de diversas plata-

formas e por período relativamente longo, o que possibilita compreender de maneira qualificada a posterior “politização” dos antagonismos internos do condomínio quando estes são associados à disputa política em plano nacional. Assim, além tratar de questões relacionadas a política e vizinhança, oferece elementos para refletir a dinâmica política nacional no período em questão.

Também movido pela micropolítica das emoções, o artigo “Pensando o futebol e a cidade: notas etnográficas do Catanga Futebol Clube” desenvolve uma cuidadosa análise sobre a construção de relações entre um time de futebol amador e a vida do bairro que o abriga. Acompanhando diversos aspectos da vida cotidiana, especialmente aqueles relacionados a torcer e participar do clube de futebol, com a construção de vínculos com o clube e com o bairro, o artigo aponta diferentes formas e acontecimentos através dos quais tais vínculos são produzidos e busca, ainda, compreender como se forma a relação entre bairro e futebol, destacando os trajetos por campos, bares e avenidas onde modos distintos de se relacionar e práticas específicas são mobilizadas em torno do futebol para repensar e formular também a cidade em que vivem.

As interseções entre a temática das emoções e as ações políticas se encerram no artigo “Uma cornucópia do Partenon: circuitos afetivos em uma vizinhança em Porto Alegre”, no qual Renan Giménez Azevedo argumenta como modos de socialização envolvem de diversas maneiras os moradores de um conjunto habitacional em Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Acompanhando a circulação de dinheiro, alimentos, bens, linguagens entre outros, o autor vai destacando a construção de um circuito de moralidades materializadas e manifestas em forma de afetividades. Tais circuitos morais e afetivos produzem e são produzidos por uma política doméstica, que extrapola os limites do conjunto habitacional e alcança a vizinhança mais ampla, gerando tensionamentos e negociações constantes.

O último eixo deste dossiê tem como título *Habitar entre o tangível e o intangível – produzindo família e parentesco* e abriga dois trabalhos valiosos e um ensaio etnográfico potente. Os dois artigos versam sobre contextos indígenas e o ensaio fala sobre quatro comunidades rurais localizadas na região metropolitana de São Luiz, no Maranhão. Embora formas de habitar e movimentos políticos sejam algo comum a qualquer contexto social, nos surpreendeu positivamente a chegada de artigos comumente mais debatidos em fóruns de etnologia e por isso os recebemos com satisfação. A qualidade indubitável dos trabalhos apresentados somou-se ao nosso intuito primeiro de turvar as fronteiras que segregam campos teóricos e de pesquisa, em favor de análises que observassem a centralidade do morar e das movimentações decorrentes como um processo contínuo de elaboração política. Em “Moradas de encantos e vizinhos do fundo: habitação e socialidades interespecíficas no noroeste amazônico”, o autor Luiz Augusto Sousa Nascimento propõe uma instigante reflexão sobre os sentidos de *comunidade* e *vizinhança* a partir do pensamento dos povos indígenas da região do Rio Negro com quem dialoga. A coabitação entre humanos e extra-humanos, os investimentos em produzir a (boa) convivência, através de visitas e a construção de laços entre os vários entes revelam uma filosofia potente para pensar as relações e o mundo, centrada em seu caráter incompleto e necessariamente provisório.

Evandro Bonfim e Simone Martins, em “As variações do mito de vizinhança: disputas políticas sobre a fundação da aldeia Mapuera”, tomam a noção da “boa distância” como um princípio político para apresentar duas narrativas sobre a origem de uma aldeia WaiWai. A hipótese, robusta e bem amparada etnograficamente, permite compreender elementos culturais, linguísticos e sociológicos relevantes desse grupo. A abordagem proposta oferece ainda pistas interessantes

para pensar as dinâmicas de transformações e tensões em outros povos, oferecendo elementos para interpretar sua dinâmica política.

O ensaio etnográfico de Luziele Alcobaça fecha este dossiê, mas não encerra a discussão proposta. O caráter experimental do texto, construído enquanto sua autora se encontra em campo, explicita as descobertas e os reposicionamentos que todo pesquisador enfrenta no momento inicial de seu trabalho e que, pelas desestabilizações que provocam, merecem ser visibilizados. Em “Metamorfoses entre obrigações e medos: um ensaio etnográfico sobre experiências socioespaciais de moradores de comunidades rurais na região metropolitana de São Luís – MA”, Alcobaça nos mostra como os moradores de Maracanã, Alegria, Vila Mochel e Quilômetro 21 – quatro comunidades consideradas rurais – vão sendo impactados por políticas habitacionais oriundas do Programa Minha Casa, Minha Vida. No decorrer do trabalho, as relações dos moradores das comunidades pesquisadas com as festas religiosas, os antepassados, os santos e os “encantados” revelam um conjunto de dinâmicas de regulação social sobre o espaço, a política e a sociabilidade, invisíveis ao observador mais distanciado (ou preso a conceitos substancializados). A aparente ausência de uma costura que dê fim ao artigo casa-se com o não encerramento do assunto pelo presente dossiê.

Quando nos propusemos a organizar este dossiê não podíamos imaginar a chegada de uma pandemia como a de Covid-19, que nos devasta desde o início de 2020. Ter uma casa, um teto, um lugar para morar tornou-se então um tema central no mundo todo, na medida em que “casa” passou a significar não apenas um espaço de conforto e resguardo do direito e da dignidade, como também um abrigo, um esconderijo contra as mazelas provocadas pelo vírus Sars-Cov-2. Não ter um lugar para morar, no contexto atual, passou a significar estar mais vulnerável à possibilidade de infecção. Da mesma forma, enquanto para as classes sociais menos favorecidas, a manutenção de um espaço de moradia vem significando enfrentamentos diários e exposições variadas ao vírus, ao desemprego, à instabilidade política; para as classes mais privilegiadas, as casas passaram a ser mais do que o lugar do repouso, uma vez que foram invadidas pelo ambiente público do trabalho, na onda dos home-offices. Serão necessárias muitas imersões etnográficas futuras para dar conta de entender como formas de habitar, vizinhanças e ações políticas serão organizadas como um esforço para atribuir sentido às nossas expectativas sobre a realidade. Porém, o que esperamos com esse dossiê, que agora se configura talvez como retrato de um tempo outro, quando o ir-e-vir não esbarrava em tantas virtualidades, é que ele não se encerre na domesticação da realidade, que continue provocando desestabilizações conceituais e que nos conduza a novas perspectivas e à transformação dos nossos modos de existência. Boa leitura a todos!

## Referências

- CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S (eds.). *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- COMERFORD, J. C. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2003.
- COMERFORD, J. C. Vigiar e narrar: sobre formas de observação, narração e julgamento de movimentações. *Revista de Antropologia*, 57 (2), 2014.
- COMERFORD, J.C., BEZERRA, M.O. Ensaio bibliográfico “Etnografias da política: uma apresentação da Coleção Antropologia da Política”. *Análise Social*, 207, xlviii (2.º): 465-489, 2013.
- FONSECA, C. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2000.
- LOPES, M; SILVA, M. A. Um Aceno do Centro-Oeste Brasileiro: Sobre o impacto das revistas em Programas de Pós-Graduação. *Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia*, 6 (1-2), 2020.
- MARQUES, A. C. D. R. *Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: UFRJ, 2002.
- PALMEIRA, M. “Política, facções e voto”. In: PALMEIRA, M; HEREDIA, B. *Política Ambígua*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: NUAP, 2010.
- REZENDE, C. B.; COELHO, M. C. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

# Religião, política e a *re-existência* quilombola na Serra do Evaristo (CE)<sup>1</sup>

**Cauê Fraga Machado<sup>2</sup>**  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

**Resumo:** Neste artigo, aprofundo os temas do religioso e do político no Quilombo da Serra do Evaristo/CE seguindo o percurso dos filhos de Maria até a retomada quilombola local, não como uma linearidade na qual Maria é o início e quilombo o final, mas como confluência das narrativas, nas quais as práticas políticas são somadas à fé em Maria, como na sindicalização, na filiação ao PT e na mais recente participação na movimentação negra nacional via encontros de comunidades quilombolas, missas inculturadas e Pastoral Afro da Igreja Católica. Ser quilombola é, neste caso, um percurso inacabado de uma constante criação política que soma-confluindo cultura e raça ao modo local de lutar, no qual quilombo passa a ser uma re-existência negra a partir do reacender quilombola.

**Palavras-chave:** Quilombo; política; religião; re-existência.

<sup>1</sup> Este artigo é o desenvolvimento de noções do político e do religioso a partir de dois capítulos de minha tese de doutorado (MACHADO, 2018). Ambos contaram com comentários de Evandro Bonfim a quem agradeço aqui.

<sup>2</sup> Mestre e doutor em Antropologia Social pelo PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Atualmente realiza pós-doutorado no Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde (NUPACS), vinculado ao PPGAS/UFRGS, e é bolsista Finep-CNPq na “Rede Covid-19 Humanidades”.

## Religion, politics and quilombola re-existence in Serra do Evaristo (CE)

**Abstract:** In this article, I discuss the themes of the religious and the political in Quilombo da Serra do Evaristo (CE) following the path of Maria's devotees until the local quilombola resumption, not as a linearity in which Maria is the beginning and quilombo the end, but as a confluence of narratives, in which political practices are added to faith in Mary, as in unionization, in PT membership and in the most recent participation in the national black movement through meetings of quilombola communities, inculturated masses and Afro Pastoral of the Catholic Church. In this case, being a quilombola is an unfinished journey of constant political creation that adds culture and race to the local way of fighting, in which quilombo becomes a black re-existence from the rekindle of quilombola.

**Keywords:** Quilombo; policy; religion; re-existence.

## Religión, política y reexistencia quilombola en Serra do Evaristo (CE)

**Resumen:** En este artículo profundizo en los temas de lo religioso y de lo político en Quilombo da Serra do Evaristo (CE) siguiendo el camino de los hijos de María hasta la reanudación quilombola local, no como una linealidad en la que María es el principio y el quilombo. el final, pero como una confluencia de narrativas, en las que las prácticas políticas se suman a la fe en María, como en la sindicalización, en la membresía del PT y en la más reciente participación en el movimiento negro nacional a través de encuentros de comunidades quilombolas, masas inculturadas y pastoral afroamericana. de la Iglesia Católica. En este caso, ser quilombola es un camino inconcluso de constante creación política que suma cultura y raza a la forma local de luchar, en el que el quilombo se convierte en una reexistencia negra del renacimiento del quilombola.

**Palabras clave:** Quilombo; política; religión; reexistencia.

Logo no início de meu trabalho de campo, no Quilombo da Serra do Evaristo (CE)<sup>3</sup>, fui convidado para ir a uma reunião no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Baturité. Por volta das 19h, deveríamos tomar o pau de arara (“o carro”) em direção ao centro do município. As técnicas corporais necessárias para andar corretamente no carro exigem mais quando é noite; todavia, a descontração ocasionada pelos reencontros de parentes, amigos e “companheiros” de luta não deixa de acontecer com a naturalidade e a alegria de sempre. Nesse dia, o carro não estava muito cheio, o que dá a sensação de maior segurança, ao menos para o antropólogo novato nesse meio de transporte. Os mais velhos, quando possível, sentam-se na boleia. Entre eles, encontra-se grande parte dos sindicalizados. Se, por ora, meu nervosismo em participar de tão importante evento foi amenizado pelo clima do encontro, no momento de subir na carroceria do pau de arara, a viagem serra abaixo fez o trabalho de trazê-lo de volta, com suas descidas íngremes e curvas sinuosas, além do completo breu, que permite apenas a escuta da paisagem. Visão, somente para os treinados ou, melhor, com corpos já afetados por esse tipo de situação e ambiente, portanto outros corpos e olhos que não os meus.

As conversas durante o caminho eram sobre a situação do município, os pedidos de afastamento de Bosco Cigano, o Prefeito, que havia descumprido regras com a empresa de coleta de lixo. Esse, diziam, era o menor dos erros do Prefeito, mas era a prova existente para tentar afastá-lo. O grupo de pessoas composto por homens e mulheres, jovens, adultos e idosos era de vinte pessoas.

Próximo à sede provisória do Sindicato – já que a oficial passava por reformas –, outros moradores e parentes do Evaristo aguardavam para entrar na reunião. Chegando lá, nos fundos da sede de outra organização, um espaço de aproximadamente 40 m<sup>2</sup> era ocupado por cadeiras dispostas lado a lado fechando um círculo. Aos fundos, para quem entra, uma longa mesa com as bandeiras do Sindicato e do PT (Partido dos Trabalhadores), e com térmicas com café, garrafas d’água e copinhos de plástico. Cerca de dez pessoas já conversavam no recinto, mas foi a chegada do povo do Evaristo que encheu a reunião.

As eleições para presidente do país aproximavam-se e o clima de campanha e de “assuntar” sobre a política era grande, sobretudo por conta da possibilidade de afastamento do Prefeito, que tinha como vice uma filiada ao PT. Assim, o que para todos os efeitos seria uma reunião do Sindicato logo se mostrou ser reunião do Partido, o que incomodou alguns, e fez de mim alvo de suspeitas. Nesse tipo de reunião, a identidade de todos os presentes deve ser conhecida. Um dos presentes levantou e perguntou quem eu era. Um dos moradores disse que era um “amigo do Evaristo”. Outro militante pediu que eu me apresentasse então (“*se eu não fosse um espião, isso [participar da reunião] não seria problema*”), o que fiz de imediato, explicando que era um estudante de antropologia que realizava meus estudos de doutorado na Serra. Tal anúncio foi acompanhado de satisfação

<sup>3</sup> Comunidade autodeclarada quilombola localizada na Região do Maciço do Baturité, no interior do Ceará, que ocupa a região serrana do Estado. O Lugar é composto por aproximadamente cem residências e quatrocentas pessoas se incluímos aquelas que ali vivem sazonalmente por motivos do trabalho fora da comunidade.

geral: “um antropólogo! Estamos precisando mesmo! Você vai poder ajudar o Evaristo nas coisas de quilombo”<sup>4</sup>!

Depois disso, a reunião teve seu início oficial, com a abertura da ata. Além de tratar sobre a situação do município, falaram sobre um golpe que a direita, os coronéis, doutores, as elites enfim, armavam contra o povo ao tentarem eleger Aécio Neves (o então candidato do PSDB) e difamar Dilma Rousseff e Luiz Inácio Lula da Silva, o Lula. O tema do Programa Bolsa Família foi um dos mais abordados. Um dos presentes disse: “eles [da elite econômica,] são contra o Bolsa Família, mas não contra as bolsas em pós-graduações e no exterior para seus filhos”. Nesse momento, o falante olhou para mim. Ao final da reunião, tive de deixar claro que não era contra a luta deles, pois um estudante de doutorado faria parte, do ponto de vista local, da elite que tanto queria acabar com Programas Sociais como o Bolsa Família.

Após o término da reunião, foi tempo de confraternizar, tomar café e falar sobre amenidades. O prolongamento da reunião tarde da noite para a viagem de volta fez com que tivéssemos de correr para o pau de arara a fim de subir a Serra. O caminho de volta é feito como se uma grande festa tivesse se passado, durante a qual se comenta tudo e se fica animado com as possibilidades futuras. Da queda do Prefeito ao café sem nada para comer, os assuntos são acompanhados das gargalhadas e piadas, que fizeram da minha experiência noturna no pau de arara algo mais ameno.

O tema do Quilombo fora tocado *en passant* durante a reunião, mostrando que, aos poucos, mas com intensidade, ele passa a povoar os assuntos do Partido, bem como do Sindicato. O que não exclui, mas insere e dá maior importância à Serra do Evaristo como coletividade carregada de política e politização em Baturité, haja vista que a própria existência da Comunidade é fruto de uma politização da vida, do mundo habitado. Como busco demonstrar, desde a política formal até a religiosidade local, marcada pela presença da Teologia da Libertação e pelo culto à Maria, existe um processo de heterogênesse que combina o político e o religioso, e que produz influências mútuas e novos modelos de organização.

\*\*\*

Neste artigo, aprofundo os temas do religioso e do político, seguindo o percurso dos filhos de Maria até a assunção quilombola local, não como uma linearidade na qual Maria é o início e quilombo o final, mas como confluência<sup>5</sup> das narrativas, nas quais as práticas políticas são somadas à fé em Maria, como na sindicalização, na filiação ao PT e na mais recente participação na movimentação negra nacional via encontros de comunidades quilombolas, missas inculturadas e Pastoral Afro da Igreja Católica. Ser quilombola é, neste caso, um percurso inacabado de uma constante criação política que soma-confluindo cultura e raça ao modo local de lutar, no qual quilombo passa a ser uma re-existência negra, parte do reacender do Evaristo.

<sup>4</sup> Devido a ideia difundida de que quilombos necessitam de antropólogos e de advogados para conseguir garantir seus direitos. O papel do antropólogo estaria mais relacionado a elaboração de laudos que provassem a existência desses coletivos. Como se sabe, isso é verdade, apesar de uma leitura possível ser a de que a autodeclaração seria suficiente como “prova” (tema de artigo em construção) de sua “quilombolidade”. Ainda que, parcerias bastante profícuas entre quilombolas e antropólogos existam de fato, sempre penso que quem precisa dos quilombolas é o antropólogo.

<sup>5</sup> De acordo com Bispo dos Santos (2015: 89) confluência se refere ao pensamento contra-colonialista e politeísta dos povos pindorâmicos, que ensina que nem tudo se junta se mistura e, portanto, rege “os processos provenientes da ação política dos povos politeístas. A despeito do catolicismo monoteísta, as práticas políticas e religiosas do Evaristo se aproximam do modo como Bispo dos Santos desenvolve o conceito de confluência. Como ficará claro ao longo do texto, o catolicismo local tem na figura de Maria sua maior devoção, seguida pela a São Gonçalo (MACHADO, 2018; 2021). Desse modo, as narrativas, ações, formulações, abstrações do povo do Evaristo são tomadas nesse artigo como resultado de confluências, não de sínteses, tampouco consensos ou misturas ao estilo hibridismo ou sincretismo.

Seja no cotidiano, ou no ‘tempo da política’, a vida dedicada à Maria e à militância política afetam-se mutuamente: fazendo dos ritos católicos ações políticas, também. As políticas para promoção da igualdade racial, especialmente as voltadas para comunidades quilombolas, não serão lidas como encerramentos da criatividade em modos de existir étnicos e culturais fechados, mas como ‘políticas que multiplicam o possível’, para usar expressão de Viveiros de Castro (2008).

Aproximo a noção de re-existência àquilo que Stengers chamou de *reclaim* e que nas falas nativas aparece como “resistência” e “reacender”, um reacender de uma resistência ancestral, mas não exatamente ancestral do ponto de vista das sucessões geracionais. Era algo “adormecido”<sup>6</sup>, como me contou Seu Alfredo; “a política estava lá, como se fosse ‘parte do nosso DNA’”. A analogia com o DNA e a algo que se pode acender, não a partir do nada, traduz o que chamo de re-existir se aproximando também do que, no sentido de Guattari (1990), é a possibilidade de reafirmação da vida e a vida ela mesma. Sempre um ato de re-existir. Portanto, não resistência apenas no sentido de reagir a algo, como ao Estado, ao Cão, aos *Malassombros*, ainda que re-existir também guarde esse sentido reativo.

Contudo, re-existir é, antes de tudo, uma estética da contra-efetuação da existência atual. Em outras palavras, modos de existência fundados numa criatividade própria que significa, discursiva ou corporalmente – e o discurso é ‘incorporado’ e ‘performatizado’ (WADE, 2002) –, ‘palavras-conceitos-categorias’ que tenderíamos a compreender em algum sentido puramente utilitário, como no senso comum: ser quilombola somente porque são tradicionais, por que querem retomar ou demarcar as terras que habitam, porque são negros. Trata-se de uma contra-efetuação dos sentidos usuais de quilombo, que conecta índios, negros, parentes, casas, território, arqueologia, beleza, missas católicas etc. O quilombo não é resistência a algo, não é só reatividade, é uma produção ativa de um conceito existencial que contra-efetua a categoria político-jurídica em sua forma atual, somando e subtraindo experiências atuais-virtuais e virtuais que se atualizam, mas que, como a palavra movimento em movimento político deve indicar, logo se movimentam excluindo e adicionando novas questões, categorias, conceitos, vidas.

Para demonstrar esse argumento, trato das formas organizativas, momentos críticos e marcos importantes para se entender a configuração do político no Evaristo. Início pela descrição da Associação de Moradores, que se apresenta como Kolping e quilombola, para depois passar ao sindicato, ao partido político e a militância pré-*reclaim* quilombola. Depois, comento o ‘tempo da política’, propriamente dito, que coincide com as eleições presidenciais de 2014. Além disso, existem situações nas quais mesmo o Padre, mais alto poder católico na Região, pode ser questionado por suas escolhas políticas consideradas não cristãs. Pois, em missa campal, deu a entender ter votado em Aécio Neves, quando disse que foi às urnas vestindo azul (cor ligada ao PSDB) e não vermelho (cor ligada ao PT), como muitos do Evaristo. O que logo causou furor e revolta: “como esse Padre é feio”, “a cor azul é bem mais feia mesmo”, “esse Padre de azul é contra nós, é contra o povo, ele é feio mesmo”. O que faz do padre cada vez menos parceiro cristão, e de outros padres militantes mais cristãos.

<sup>6</sup> O que está próximo de alguns movimentos políticos indígenas, como quando é o caso dos encantados, de instrumentos e até das línguas que não estão desaparecidas e precisam ser recuperadas ou retomadas, mas algo que está adormecido e esperando o momento para “reacender”. Como é o caso dos encantados dos Tupinambá da Serra do Padeiro; de instrumentos como o grande trocano xinguano e até das línguas, que não estão desaparecidas e precisam ser recuperadas ou retomadas, como no caso do idioma Krenak. Mas antes são entendidos com algo que está adormecido esperando o momento oportuno para reacender. Ver também Alarcon (2013).

Ao final, retorno ao território como espaço político, com Maria e as novenas dedicadas a ela percorrendo todo ambiente, através da circulação pelas casas desse ritual. O território é, também, uma escavação devido aos achados arqueológicos de antigos índios que ali viviam. É, justamente, por causa dos indígenas que a ‘prova’ de que o território e suas pessoas são quilombolas aparece. No encontro político de escravos e índios, nasceu o quilombo, que virou terra do Evaristo, que agora re-existe compondo-se enquanto raça quilombola que habita o lugar sob a proteção da Padroeira, Imaculada Conceição.

## Associação

Em 1989, é fundada a Associação Kolping Serra do Evaristo, evento precedido de celebração eucarística realizada pelo Padre Antônio Salto – todo ato político deve, preferencialmente, ser antecedido de algum rito ou mística católica; deve, também, ser encerrado pelo religioso. Desde o início, a Obra Kolping estava presente auxiliando na organização comunitária e no associativismo, sendo isso parte de sua missão como agente internacional católica. A presença do Padre também não é à toa, desde a entrada da comunidade em organizações políticas dentro ou fora do Evaristo, o catolicismo apresenta-se como forma principal de organização da luta.

A Obra Kolping do Ceará e do Brasil são partes da Obra Kolping Internacional. O grupo católico define-se como “uma associação católica que atua no campo social a serviço do trabalhador e sua família. Nossa missão é transformar realidades sociais no exercício da cidadania através do desenvolvimento profissional, ambiental, cultural, religioso e comunitário” (conforme descrição na *homepage* Kolping do Brasil). Desde o Vaticano II, essa tem sido uma das principais diretrizes da Igreja Católica que, na busca por relevância no mundo contemporâneo, procura voltar seu olhar e suas ações para “o local”, incluindo o desenvolvimento de concepções teológicas para informar tal relação, como é o caso da Teologia da Inculturação<sup>7</sup>. Os grupos locais associados à Obra Kolping são chamados de Comunidade Kolping e devem comungar com os ideais da Associação, ligados a formação para o trabalho, a formação do trabalhador e valorização de determinados grupos minoritários, especialmente camponeses. Uma Comunidade Kolping, geralmente, consiste em grupos de artesãos, associação de lavradores, grupos de crianças, jovens e idosos, clubes de mães, círculos culturais, grupos de alfabetização, escolas sociais, grêmios esportivos. Na Serra do Evaristo, com exceção do último grupo, todas as outras demandas são atendidas por programas da Kolping. Além desses, a Obra tem trabalhado a valorização étnica em grupos indígenas e quilombolas e promovido a compra de terras e a construção de cisternas. Essas políticas são fundamentais para existência do Evaristo, haja vista a importância das águas e da terra para plantar e, agora, do orgulho de ser quilombola. Dona Socorro, importante liderança local (espécie de *big man*), já fez parte da diretoria da Kolping do Brasil, e hoje o professor Evandro faz parte da diretoria nacional, cuja sede localiza-se em São Paulo Capital. O Cardeal D. Odilo Scherer, Arcebispo de São Paulo, é, inclusive, protetor da Obra Kolping do Brasil. Sua fundação na cidade de Colônia na Alemanha pelo padre Adolf Kolping<sup>7</sup> faz com que até hoje o intercâmbio Brasil-Alemanha seja intenso. Quando estava em campo, presenciei

<sup>7</sup> Adolfo Kolping (1813-1865) foi um sacerdote católico alemão conhecido como “pai dos jovens artesãos”, pois sua obra com esses jovens foi um modo de resolver problemas sociais de seu tempo. Foi beatificado em 1991 pelo Papa João Paulo II. Kolping, assim como Dom Bosco, fazem parte de uma geração que assistiu à industrialização que precedeu a unificação dos Estados Alemão e Italiano e que trouxe muitos camponeses para as cidades. Para Dom Bosco, a formação profissional era muito importante como forma de se evitar a miséria.

a visita de membros da diretoria da sede internacional. A missionária alemã já havia morado no Brasil e conhecia o Evaristo e suas pessoas. Muitos dos moradores do Evaristo já haviam ido para Alemanha para participar de cursos de formação e conhecer o túmulo de Adolf Kopping.

O retorno ao Brasil é marcado pelo compartilhar das experiências e com uma participação mais intensa na Associação de Moradores. A criação da Associação de Moradores a partir da Obra Kolping em 1989 ocorre de forma concomitante com a filiação em massa ao Partido dos Trabalhadores (PT). Como me disse Seu Aldemir: “era a primeira vez que a gente ouvia falar em um partido com a palavra trabalhador, daí todo mundo correu se filiar. E tinha o Lula, nordestino que nem nós, né?”. Aqui a importância do *ethos* de trabalhador que liga o Evaristo à Obra Kolping e ao PT, isso também faz parte da re-existência quilombola.

Contudo, a luta política dos habitantes da Serra é marcada, conforme a maioria dos relatos, como tendo seu início em 1984 com a passagem do Padre Fairos, ligado à Teologia da Libertação. Ele traz os ideais ‘da oração para ação’, e é nesse período que o trabalho “alugado” – regime em que se trabalha na terra do patrão em troca de uma pequena parte do que é produzido – começa a ser questionado. Conhecem o padre, pois algumas lideranças saem da Comunidade para fazer seminários e estudar o catolicismo e a militância católica. Contam que a Fazenda Jardins, vizinha à Serra, local onde a maioria trabalhava, era de proprietário muito explorador. Quando começaram a reivindicar melhorias na situação de trabalho, foram reprimidos e demitidos. Mais tarde, já formada a Associação Kolping, quando a Fazenda Jardins já dava sinais de falência, tentaram comprar as terras vizinhas, mas o dono se recusou a vender para a “negrada do Evaristo”. Por uma “ética cristã”, como dizem, não ocuparam as terras e hoje lamentam, pois acabaram por comprar em outro município, Aracoiaba, a fazenda que nomearam Manos Kolping, uma extensão do Evaristo. A Fazenda Jardins, mais tarde, completamente falida, fora comprada pelo governo e transformada em assentamento do MST (Movimento Sem Terra).

## **A Associação como *re-existência* quilombola**

Em 2010, após escavações arqueológicas e visitas de militantes do movimento negro, os associados decidem submeter à Fundação Cultural Palmares a carta de pedido de certificação da Comunidade como sendo quilombola. Isso acarreta a mudança do nome e do status jurídico da associação, agora Associação Kolping Quilombola Serra do Evaristo.

Dona Socorro e Professor Evandro contaram que algumas pessoas que se diziam do “movimento negro” começaram a aparecer na Comunidade para falar sobre raça e sobre quilombos. Diziam que eles eram negros e que eram quilombolas e que tinham direitos específicos dentro de políticas públicas para essa população. O modo como chegaram na Serra e as ideias de desenvolver projetos que dariam lucro para esses militantes fez com que a comunidade optasse por não aderir ao projeto de ‘identificação étnica e racial’. “Queriam ganhar dinheiro às nossas custas. Mas a gente conhece. Trabalha com projeto há muito tempo” (Dona Socorro).

Tempos mais tarde, a descoberta de que os potes de barro existentes ao longo das terras e o aparecimento de uma caveira debaixo da poeira eram artefatos arqueológicos fez com que pesquisadores voltassem o olhar para o Evaristo. A partir de um projeto de arqueologia educativa e comunitária, jovens da comunidade fizeram cursos para trabalhar com arqueólogos nas escavações e na concepção de

um ecomuseu e de um museu comunitário<sup>8</sup>. O primeiro refere-se a todo o território enquanto um museu a ser visitado, no qual o modo de vida de seus habitantes faz parte também. Aqui, pode-se notar a concepção ecológica do território no qual o ambiente é vivido e experienciado. Tal noção é reforçada pela descoberta arqueológica e é classificada dentro do que na disciplina se chama ecomuseus. O segundo trata-se de um projeto do IPHAN que construiu uma pequena casa com sala de exposição, reserva técnica, banheiros e um escritório, no qual as peças das escavações e artesanato feito pelos habitantes do Evaristo e pelos índios Canindé (com quem possuem relações de amizade e parentesco) ficam expostos. Esse museu é mantido pela própria comunidade que, com o dinheiro ganho com visitas, paga a energia gasta com ar-condicionado da reserva técnica (sua maior despesa).

O crâneo, nomeado de Tio Chico, um antigo morador da Serra, foi para os Estados Unidos para passar por estudos com o carbono 14. Sua datação é estimada para o período pré-colombiano, aproximadamente no século XIII. Na urna funerária em que foi encontrado, frutos como o caju já eram enterrados com os indígenas – ainda não se sabe de qual etnia – que ali viviam. Durante o processo, ainda inacabado, de escavação e de reconhecimento de todo o sítio arqueológico, as professoras coordenadoras do projeto disseram que o Evaristo era um quilombo. Como conta Dona Socorro, “quando descobriram os índios aqui, ficou provado que a gente era quilombola”. Nesse tempo, a comunidade reuniu-se em assembleia para decidir se era ou não quilombola. Apesar de algumas discordâncias, decidiram que sim. Formularam carta endereçada a Fundação Palmares e em 11 de fevereiro de 2010 receberam a certificação oficial.

Além disso, foi o cemitério indígena e a familiaridade com outros artefatos presentes no território uma das chaves para a compreensão do ser quilombola, como conta Seu Alfredo:

*É por isso que eu digo assim, quando eu fui sair pra fora, que eu fui estudar lá na Paraíba, que a gente conhecia um pouco das histórias, que estudava sobre Lampião, por onde ele passava, outros movimentos revolucionários que ocorreram no Brasil, guerras, né? Aí falavam de escravos que fugiam e que formavam os seus grupos, né? Aí a gente começou a se tocar: “rapaz, será que lá na minha Serra alguém passou por lá?”, aí eu comecei aos poucos a ver algumas coisas que antes eu não via. Por exemplo, eu tinha uma senhora aqui, uma velhinha, ela celebrava os novenários, e uma parte da novena ela rezava em latim. Rapaz, eu vim para cá na Paraíba estudar e os professores sabem latim e eu não sei nada de latim, não sei pronunciar uma palavra e essa velhinha lá sabe, né? Então a gente via e depois a gente começou a ver... quando eu voltei para cá que eu comecei a ver alguma coisa que tinha aqui e que não era próprio daqui, dos tempos atuais. Alguns objetos que aparecem que a gente... que não era costume da gente aqui ter esse objeto. A gente pesquisava... eu mesmo tomei a iniciativa de pesquisar. O pessoal encontrava aqui alguns machados de pedra e a gente perguntava aos mais velhos: “O que é esse machado aqui, e essas pontas de pedra?”. “Ah, isso aqui é que desce do céu, quando abre aquele relâmpago e aí ele parte a mangueira no meio e isso fica aqui em cima da terra”. Aí eu fui pesquisar sobre esses raios e o raio era uma fásca que desce pelo choque das nuvens. Então aqui deve ter alguma coisa estranha. Eu acho que quando a gente estuda um pouco a gente abre um pouco a mente e a gente deixa de ser aquele que aceita o que o pessoal diz e sente vontade de pesquisar. Aí eu tive a iniciativa de escavar um pote disso. E o pessoal mais velho dizia que essas coisas que têm aí é ouro enterrado, e quem enterra e tira alguma coisa daí em pouco tempo morre. E eu dizia: “agora eu vou morrer!” [risos], “se eu arrancar um pote desses”. Aí eu fui arrancar para ver o que é que tinha dentro. Muita gente curiosa queria saber o que tinha dentro. Aí que eu fui descobrir que tinha ossos humanos dentro. Tinha arcadas dentárias, inferior e superior, aí tinha alguns pedaços de osso de alguém dentro... E eu disse: “Rapaz, aqui tem gente enterrada” [risos]...*

<sup>8</sup> Importante notar que, para os habitantes, os dois museus são alvo de orgulho, algo que coloca o Evaristo como “importante para conhecer o Brasil”. Além disso, o Museu Comunitário é referido como prova de sua “quilombolidade” e de sua “mistura com os índios que é nossa essência de quilombolas”.

Outra liderança, Vilson, fala que o fenótipo de boa parte dos habitantes da Serra é de indígenas e isso era uma questão que lhe preocupava, pois como poderiam se “identificar como negros, se somos mais parecidos com índios. A questão da aparência física marcou boa parte do debate comunitário sobre “ser quilombola”, bem como a discussão em torno de uma possível titulação coletiva das terras. “Aqui todo mundo sempre teve suas terras, não vou dividir a minha com ninguém por causa do quilombo. Não deixo nem IPHAN, nem INCRA<sup>9</sup>, nem ninguém mexer no que é da minha família” (I.M.).

À primeira vista, os moradores acreditavam ser necessária uma transformação muito radical no modo de existir – “virar negro e uma comuna” – a partir do que falavam funcionários do INCRA nas reuniões, o que não estava de acordo com o sentimento da Comunidade. Mas a Certidão da Fundação Palmares e o cemitério indígena entraram em um agenciamento interessante com a Igreja Católica e as missas inculturadas. Ali, vislumbrou-se que quilombo era outra coisa, que não tinha que ser uma resposta às questões do INCRA, mas que a vida dos habitantes do Evaristo era quilombola, que sua raça – com fenótipo indígena, negro ou moreno – era uma raça quilombola e isso ficou comprovado, como eles dizem, contraefetuando as categorias adventícias. Quando um Padre comparou a luta de Zumbi dos Palmares à de Jesus Cristo, tudo pareceu fazer sentido<sup>10</sup>. Agricultores-católicos que são, também descendem de Zumbi na raça e na luta contra a grande propriedade e contra a exploração do trabalho. Seguiu-se a linha da Teologia da Libertação que trabalha com a categoria oprimido e valoriza a cultura dos segmentos pobres da população, como negros e trabalhadores rurais. Enfim, a partir da linguagem religiosa, é possível localizar uma re-existência política, a re-existência quilombola. A titulação da terra ainda está em aberto, apesar de risco de intrusões e litígios, o povo do Evaristo adia esse debate enquanto pode. É preciso lembrar, do modo violento como o esbulho e as relações de clientelismo se dão, acarretando em recuos não apenas por medo, mas por uma ética de respeito e consideração por aquele que um dia ajudou – ainda que essa pessoa possa ter adquirido parte das terras de modo suspeito.

## Assembleia na Associação

Nas sessões anteriores, comentei a construção da Associação e sua participação no processo de re-existência quilombola. Nesta sessão, comento os tipos de encontros e mobilizações ocorridos ali mediante descrição de uma assembleia que acompanhei em trabalho de campo. A assembleia da qual participei tratava dos mais diversos assuntos ligados à vida comunitária e ocorreu no Ponto de Cultura. Como sempre, foi com a mística católica que o encontro teve seu início. Após os cânticos, seguidos da leitura do Evangelho (a passagem de Jesus sendo tentado por 40 dias no deserto) e a lembrança do tempo da quaresma e seu significado, a parte comumente entendida como política pode começar. Contudo, isso é uma distinção de quem observa, não de quem vive. Política é religião, afinal de contas o Evaristo é, ele mesmo, um movimento político, que é religioso, porque o político

<sup>9</sup> Importante notar que, assim como Velho (1995) já havia observando, os agentes do mal podem ser aqueles que vêm de fora, pessoas ou, neste caso, instituições. Parece haver uma visão do INCRA como uma espécie de Besta Fera, ao passo que com a Fundação Cultural Palmares e com o IPHAN os agenciamentos foram sempre de parceria positiva em editais e projetos. Todavia, a Besta Fera, aqui, precisa ser relativizada, pois como o aprofundamento da interpessoalidade agentes do mal, podem vir a se tornar parceiros, mudando de categoria ao fazer coisas boas e bonitas pela Comunidade. Quando solicitado, o INCRA é bom, porque vem da forma mais bonita e respeitosa ao Quilombo.

<sup>10</sup> O agenciamento do catolicismo aqui se assemelha ao desenvolvido por Velho (1995), no qual a cultura bíblica é uma chave de entendimento para o campesinato. No caso do Evaristo, a fala do padre utilizando motivos bíblicos traz Zumbi para os referenciais de luta dos habitantes da Serra.

funciona baseado “no assentamento da palavra de Deus”. Encarnar os princípios cristãos do catolicismo local inclui a ideia de luta política contra desigualdades e a favor de direitos. Essa é a política local, em que as categorias bíblicas atuam como categorias de percepção e luta política, sendo que a própria passagem lida trata da questão de quem governa o mundo e como deve ser a participação do cristão na governança.

Voltando à assembleia, em uma mesa, secretários coordenam inscrições de fala e cuidam do tempo e das pautas a serem cumpridas. Ao redor, num grande círculo, posicionam-se as cadeiras ocupadas pelos demais participantes. Logo no início, Seu Alfredo, fala para: “não culpar governantes, governantes não vão colocar Deus no coração das pessoas. Ser cristão é ser um igual ao outro. Em seguida, Vilson, fala de uma “epidemia” associada ao uso da Internet que pode levar pessoas a aderirem a movimentos considerados extremos (“matar sem motivos e a ameaça mundial do terrorismo”). Aqui podemos notar a conexão entre as diferentes falas, pois por mais distante que pareça determinada temática, a ação política é ser um bom cristão. Vilson, também, traz notícias de um jovem de São Paulo que teria aderido ao Estado Islâmico, outro risco ao cristianismo. Seu Alfredo pergunta retomando a leitura do evangelho: “mas quais são as tentações de hoje?”. Ele mesmo responde: “existem pessoas com atitudes de Satanás”. Tal declaração traz novamente à assembleia a importância do tempo da quaresma. Após essas considerações nas quais o político e o religioso vão se imbricando mais e mais, os pontos da pauta da assembleia são retomados.

O primeiro dele diz respeito à Fazenda Manos Kolping e ao trabalho no sertão. É preciso saber quem vai participar do “toco” nos roçados do “campo”, ou seja, trabalhar e também ficar de castigo (aqui novamente pode-se evocar a constatação de Velho (1995) para a relação entre trabalho, cativo e escravidão para o campesinato brasileiro. Enquanto ocorre a discussão sobre a entrega de sementes pela EMATER para que o “toco” possa acontecer, várias mulheres manifestam seu interesse e necessidade em falas que não seguem mais a ordem da mesa e nem são por ela podadas. Tudo começa a acontecer como numa grande conversa de família<sup>11</sup>: uns discutem a pauta, outros botam o papo em dia; recibos, pagamentos e cadernos de finanças circulam também. Como dizem, “tudo é circular”, e quando as coisas e as palavras começam a circular, a política acontece. Assim, a concepção de “circular” abrange a possibilidade de os turnos de fala serem tomados sem ordem prévia ou autorização formal.

O segundo ponto de pauta era para ser uma votação sobre a possível volta do médico cubano à Comunidade. Alguns queriam, outros não. O argumento contrário era o de que ficaria mais fácil para os vizinhos dos Castelos chegarem mais cedo e pegarem todas as fichas para atendimento, não restando horário para o Evaristo. Dona Socorro tomou a frente e, a partir da intervenção dela, decidiu-se que votar não era a melhor alternativa, que era preciso discutir mais e com mais pessoas, até que todos da Serra tivessem opinado. Logo após esse debate, que foi protelado para uma ocasião em que mais posições fossem ouvidas, os habitantes teriam que discutir a imposição pela prefeitura de um micro-ônibus que passaria a buscar os alunos que estudam na cidade. Por conta de nova lei, levar crianças no pau de arara estava proibido. Restou aceitar, mas não sem que acontecesse um debate. É sabido que a estrada do Evaristo, quando chove, não permite que outro tipo de veículo, exceto o pau de arara, transite. O pau-de-arara, também, podia dar carona aos moradores que desejam descer e subir a Serra por quaisquer mo-

<sup>11</sup> Ver Comerford (2002).

tivos. Além disso, somente alunos poderiam pegar o micro-ônibus. Mas no quilombo é assim, “quando não se gosta de uma coisa a gente até aceita, mas não sem antes tentar mudar”. Do caso do micro-ônibus, já não negociável, os moradores conseguiram exigir que a prefeitura recuperasse e construísse a tão esperada estrada, só assim os alunos poderiam andar em tal veículo em segurança e, mesmo nos dias de chuva, não perderiam as aulas. Nessa maneira de lidar com a situação, tem-se um pressuposto de ética política. O dolorismo cristão, conforme descrito por Sahlins, implica na conformação, na aceitação do que se sobrevém<sup>12</sup>. A ética política (também religiosa) do Evaristo parte do não conformismo (tudo é passível de luta por mudança), que não atinge um estado disruptivo. A impossibilidade de mudar algo toma a aceitação como uma estratégia de não paralisar a luta em certos gargalos, levando a se pensar em alternativas, contraefetuando aquilo esperando do camponês-católico (que estaria amarrado às relações de clientelismo e suas consequentes paralisações e recuos em ações políticas). No modo como os pontos de pauta são debatidos, os moradores dizem que é a Serra do Evaristo que contribui para manter o município de Baturité, não o contrário. Por isso, podem e devem exigir direitos. Para eles, fazer política é um meio de vida, um meio de poder se manter na Serra, lugar do qual ninguém deseja sair.

A Associação é muito importante por se tratar de um modo de vida para muitos. Antes, a associação estava centrada em uma figura de liderança, no caso José Soares, primeiro presidente da associação, que, segundo contam, morreu por causa da derrota do Brasil na Copa e de tanto militar pela Comunidade. Agora, de acordo com o professor Evandro, existe “uma rede e uma cultura de se encontrar na comunidade, por isso não tem uma liderança, tem grupo de pessoas. Assim a luta continua e o movimento fica vivo, basta ver a insistência em fazer os jovens participarem de tudo. Quando é uma só pessoa ela morre e acaba tudo”. Vilson diz que a “diferença do Evaristo está no jeito de falar, vem do modo circular da organização”. Segundo ele, os pilares que sustentam a comunidade são: “primeiro religião, segundo família e depois diferença de consciência política, nessa ordem mesmo”. A religião, por exemplo, diz Vilson, “controla o jovem que sai e conhece coisas novas, para que não se perca e volte para lutar pela comunidade”.

### **Expressões do político-religioso no Evaristo: as festas comunitárias, o partido político, o sindicato e o tempo da política**

*Trabalhava no campo mesmo. Toda vida trabalhei no campo. E a gente sempre foi dessa família religiosa. A tradição daqui da comunidade é muito forte essa religiosidade na Igreja católica. Teve outras igrejas presentes também aqui, mas a minha família foi sempre mantida nessa religiosidade católica. A gente percebia que já era uma tradição antiga. Não era uma coisa que a gente criou, porque o pessoal mais antigo já vinha de muito tempo. Eles repassavam para a gente isso. Então a gente foi crescendo, e nesse movimento religioso sempre vem um padre que tem uma ideia diferente, uns revolucionários e outros menos, e a gente vai passando por essas etapas, né? Na vida. Eu acho que a gente foi crescendo um pouco na consciência política a partir do que alguns atores religiosos passavam, uns padres, eles passavam isso para a gente. Acho que teve uma época aí do Padre Fairos e da Irmã Toinha que foi tempo muito forte da Igreja que a gente teve mais consciência de uma Igreja que não só reza e que louva, mas que é mais atuante na vida das pessoas. Então com isso a gente adquiriu mais esse espírito. Porque eu acho que a gente estava um pouco adormecido. Porque é próprio dessa comunidade essa vontade de estar lutando por uma coisa, buscando por outras, né? Algum direito que a gente tenha... Então com esse apoio da*

<sup>12</sup> Para outra situação para a qual se critica a visão do conformismo como característica do campesinato nordestino, ver o comentário de Sigaud (1996) ao livro *Death Without Weeping*, de Nancy Scheper-Hughes.

*Igreja a gente reacendeu isso, né? E acredito que a partir desse tempo, que eu não posso precisar bem a data da passagem desse padre aqui, mas foi a partir daí que a gente criou essa nova consciência. E a comunidade foi evoluindo muito a partir daí. A gente mudou na tradição mesmo religiosa, que celebrava umas novenas, a gente foi modificando com algumas coisas litúrgicas, alguns gestos concretos, né? Por exemplo, ajudar algumas famílias, fazer um mutirão. Isso antes ninguém pensava nisso. Achava que era só o novenário, muito festejo, muitos fogos, essas coisas, né? Ai com o tempo, com essa conscientização, as pessoas passaram a celebrar um pouco. Então eu estou falando da religião porque a gente está muito ligado nisso, né? Tudo que a gente faz aqui é muito ligado à religiosidade. Até depois a gente foi se envolvendo mais um pouco no movimento político, que a gente era totalmente esquecido da coisa da política. E depois surgiu o Partido dos Trabalhadores e a gente começou a se identificar... Por falar em trabalhador, né? A gente achava “agora é o nosso partido!”, né? E a gente foi entrando nele. (Seu Alfredo, líder comunitário)*

\*\*\*

A primeira vez que fui convidado para uma reunião formal dos moradores do Evaristo fora da casa de Dona Socorro, foi para a organização da Semana da Consciência Negra da Comunidade. Em uma tarde de sábado, eu e um grupo composto por cinco mulheres, todas parentes, nos encontramos na Capela do Quilombo. Sentados em círculo, discutimos a organização das barraquinhas de comidas e bebidas. Era preciso definir quem executaria cada uma das atividades, como a construção da pequena tenda, o preparo dos alimentos, dentre outras. Além da equipe que ficaria na tenda servindo os pratinhos de creme de frango, arroz, paçoca, salada, as fatias de bolo e os copos de refrigerante, era preciso definir a equipe que se responsabilizaria pelo o caixa, vendendo as fichas com valores que seriam trocados pelos alimentos e bebidas. Meu encargo na reunião era, em princípio, apenas observar e “anotar as coisas”, como sempre me instruíam. No entanto, lembrando que eu sabia “mexer no computador”, as mulheres pediram-me para confeccionar os cartões de papel que serviriam como o vale-compras para os alimentos. Mais tarde, pediram-me para ajudar a comprar tecidos com o que chamavam de “estampas afro”, para vestir os *leigos*<sup>13</sup> e enfeitar o altar durante a missa do dia 20 de novembro, missa afrocatólica inculturada que já se tornou costume local. Voltando à reunião, depois de aceitar, obviamente, o pedido que me fora feito, surgiu outro, esse bastante inesperado: “Cauê tu pode fazer a prece final?”, pediu Dona Socorro. Um tanto sem graça e sem saber o que fazer, disse que sim, que rezaria uma Ave Maria, já que Imaculada Conceição é a padroeira local. Dona Socorro interveio mais uma vez, solicitando que déssemos as mãos durante a oração. Com a Ave Maria, rezada em jogral – parte da mística aprendida com a Teologia da Libertação –, a reunião teve fim. A Consciência Negra, o catolicismo, os parentes e as mulheres são os elementos marcantes do primeiro ato político de que participei em campo: a organização da I Semana da Consciência Negra da Serra do Evaristo, acontecimento que marcava também a comemoração dos 25 anos da Associação de Moradores.

Sempre em círculos, sentados ou em pé, as reuniões sobre os mais diferentes assuntos acontecem na Capela ou no Ponto de Cultura, grande terraço construído acima do espaço das artesãs e da *lan house*, todos projetos comunitários construídos contíguos à Capela. O modo circular, como já comentado, é o modo pelo qual

<sup>13</sup> No catolicismo, leigos são os cristãos que não fazem parte do clero, ou seja, não são ordenados nem fazem parte da hierarquia eclesial, mas participam ativamente de atividades ligadas à Igreja, até mesmo na eucaristia. A palavra deriva do latim *laicus* e da origem ao sentido usual de leigo. O leigo, portanto, é alguém que não passou pelos rituais católicos que o fariam um especialista, como o Padre, por exemplo (ver <[http://www.cnlb.org.br/?wpfb\\_dl=7](http://www.cnlb.org.br/?wpfb_dl=7)>). Uma das ênfases do Vaticano II foi a importância do papel do laicato na Igreja, que estimulou dentre outras iniciativas grupos organizados pelos próprios leigos, como é o caso do Evaristo e suas pastorais. Na Teologia da Libertação, destacam-se as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

se faz política e religião. Se faz e se vive, pois, como as palavras de Seu Alfredo demonstram, a religião católica e o envolvimento com movimentos políticos faz parte da vida do Evaristo. Portanto, se faz política e religião e se é católico e militante, não havendo espaço para pertencimentos formais, como a conhecida categoria católico não praticante. O verbo ser e o fazer são quase sinônimos aqui. Assim também o é no partido político. As pessoas não são apenas filiadas formalmente ao PT, mas militam pelo partido. Uma contextualização do momento da filiação mostra como essa forma de militância ocorre.

A filiação que aconteceu em massa no ano de 1989 não foi algo apenas para “ficar no papel”, mas resultou na participação ativa e contínua na militância partidária. Os contatos dentro do partido vão desde o comitê central do município de Baturité até Brasília, através dos candidatos-amigos que se elegeram e que os recebem de tempos em tempos quando, pela Obra Kolping ou por algum projeto relacionado ao quilombo, viajam a Capital Federal. Mais de uma vez, pediram-me para auxiliar na escrita de projetos não destinados a editais específicos, como os da Fundação Cultural Palmares, mas para levarem em mãos a algum deputado com quem mantêm relação.

Um desses dizia respeito à construção de um ginásio de esportes para escola, mas que fosse de propriedade dos quilombolas, não do município. À época, uma campanha do Governo Federal falava em saúde nas escolas, o que incluía merenda escolar, lazer e a prática de esportes. Seu Aldemir, com base no cartaz dessa campanha que ficava colado junto a uma das paredes da escola, perguntava-se se o fato de as crianças jogarem futebol descalças, no campo de terra vermelha, sem proteção contra o sol, estava de acordo com aquelas orientações da campanha. Era preciso chuteiras, bolas de futebol e de outros esportes e, é claro, de um lugar coberto e que tivesse água para as crianças beberem. Ele pediu-me para que fotografasse as crianças jogando bola no sol escaldante das 11h da manhã, algumas de chinelos, outras descalças, outras com tênis e sem garrafas d’água por perto – a água é sempre um elemento crucial nas formulações de reivindicações políticas e no modo de viver o ambiente na ecológica local. Ele trataria de escrever a carta a um deputado “amigo do Evaristo” com auxílio de outros companheiros de luta. Nunca fiquei sabendo se a carta foi escrita, mas até hoje a escola não tem seu ginásio. Outros esportes como capoeira e dança afro eram praticados no Ponto de Cultura, pois esse é protegido do sol e, por ficar em local mais alto, é mais ventilado.

Como Kuschir (2007), entre outros, demonstra, as relações políticas podem envolver políticos e outros agentes e adquirir cariz clientelista, nas quais se espera votos em troca de benesses imediatas ou num futuro breve. Além do mais, a autora denomina antropologia da política como sendo primordialmente a que se ocupa dos processos eleitorais, mais precisamente. Não é o caso do Evaristo, onde política conforme dito anteriormente, é um modo de vida, um modo de fazer territórios existenciais que se estendem para além das terras do quilombo. Política é espiritual, porque é religiosa, é um espírito e uma consciência que orienta as formas relacionais e a reciprocidade, a partir do que é próprio da Comunidade, segundo as falas dos moradores: “a luta por nossos direitos”. Assim, o exemplo do ginásio é um contraexemplo do clientelismo em prol de uma dádiva politizada das relações. O deputado continua sendo amigo, não importa os resultados. Ser amigo-companheiro-de-luta não é abalado por algo que não aconteça. É o acontecimento a própria relação, o que distancia o povo do Evaristo de outras modalidades de relacionamento político já conhecidas, o coronelismo seja da parte de

patrões ou de caudilhos. Nesse sentido a afirmação de Peirano (2002) de que político ou política é conceito que deve ser sempre etnográfico faz mais sentido aqui.

Mas não é só esse tipo de relação que se mantém com o PT, especialmente o local. As relações se dão na ordem mais formal ou institucional, como na ocupação por parte de pessoas da comunidade de cargos de tesoureiro, por exemplo – o que no sindicato é mais comum e de mais importância –, mas também de ordem afetiva. Nos encontros e reuniões, é sempre entre amigos, parentes, compadres e companheiros que se está. Os assuntos que ligam o quilombo à Brasília, como as eleições, não são apenas mediados por relações no nível local, mas são feitos diretamente no município. Isso não quer dizer, por exemplo, que não se saiba que não há contato pessoal com a ex-presidenta, mas que falar nela e sobre ela presentifica sua existência nesses encontros. “É como se o Lula estivesse aqui”, dizem. As figuras de Lula e de Dilma são particularmente próximas, assim como a de políticos de outros partidos são distantes. Estar em algum evento com o antigo Governador, Cid Gomes, cara a cara pode, e é, mais distante do que estar com Dilma, presente em panfletos, bandeiras, adesivos, camisetas e palavras. Assim, do modo como quase tudo no mundo do Evaristo acontece, as relações de proximidade são as de confiança, e o Partido dos Trabalhadores, assim como a Obra Kolping, conseguiram alcançar esse status de amigos-companheiros personificados em seus agentes mais próximos, em conjunção com emblemas e ícones que trazem para perto o que é distante. É como o *kirie èlison* que traz Maria para a Capela<sup>14</sup>. Mas essa é a Maria do Evaristo, assim como Lula e Dilma são os candidatos deles. Todavia, a força de Maria faz-se presente em diferentes intensidades.

\*\*\*

Estava em campo durante o segundo turno das eleições presidenciais de 2014, época na qual Dilma, Lula e Aécio eram os principais assuntos em qualquer casa. Havia um grande temor com a possibilidade de o candidato Aécio Neves do PSDB ser eleito. Por isso, alguns habitantes saíam em missão para falar da palavra de Deus e das eleições também, pois Deus e Maria, assim como a candidata do PT, voltam seu olhar para os mais necessitados. A frase de Dilma, na qual dizia que governaria para os “pobres, negros e mulheres” foi slogan repetido durante longo período. O povo do Evaristo sentia-se ali incluído.

No dia da votação, o ritual é sempre o mesmo: todo mundo se veste de vermelho, fica na frente da escola, onde ficam as duas seções eleitorais com as urnas em que os moradores votam até as 17 horas e onde depois esperam pela apuração. Os poucos votos que se imagina que não são para o PT causam mal-estar, as pessoas ficam se lembrando de possíveis nomes e tentando estimar os que não são “companheiros”, que são “a gente feia” que vota na “direita”. Feiura tem a ver com o mal e com a direita, como fica claro nos julgamentos ético-estéticos dos habitantes. Depois disso, acompanha-se pelo rádio e pela televisão a apuração em âmbito nacional, para em seguida, caso a vitória seja do PT, acontecer uma carreata pelo quilombo. A carreata costuma ser feita a pé e em motocicletas, contando com um ou dois carros apenas, uma expressão de conformação ético-estética do território.

<sup>14</sup> É interessante que a noção política de pessoa romana, que vai ser essencial na noção de pessoa bizantina, tem a ver com a presentificação das características particulares em diversas materialidades além do corpo (BONFIM, 2012). Como o autor demonstra, na Renovação Carismática Católica é o que acontece na presença das pessoas divinas. Por exemplo, todo mundo vê Jesus quando vê a hóstia consagrada, o Jesus Eucarístico, ou bate palmas quando Maria chega, na procissão de entrada, como [ou em sua, ou dentro da] imagem. Eles estão *no lugar* (Idem.). A Teologia da Libertação também enfatiza a imanência ao conceber Cristo encarnado nos pobres (eras tu, Senhor?). A mística, neste sentido, é uma ético-estética que associa proximidade, luta e confiança.

A tensão naquele segundo turno foi grande, pois até o último momento não se sabia quem ganharia. O que não impediu que os festejos já tivessem se iniciado, com bebidas e os gritos de “Dilma! Dilma!”. Durante a apuração, não se deixava de rezar também. Em determinado momento da noite, quando a Rede Globo transmitiu a comemoração de Aécio Neves, houve um silêncio geral, que foi logo substituído pela alegria de saber que Dilma tinha sido reeleita. Assim, a carreata saiu do Evaristo de Cima e foi até o Evaristo de Dentro e voltou para a casa de Merandolina (Evaristo de Cima), onde todos vestindo camisetas vermelhas comemoraram até a noite. A relação com o Partido dos Trabalhadores mobiliza a vida cotidiana e esquentava no ‘tempo da política’.

Logo após as eleições ganhas, já foi hora de voltar a se reunir com o PT local e tratar da cassação do então prefeito, cuja vice é do PT. O processo foi bem-sucedido. Com o prefeito afastado por quatro meses, foi possível reestruturar a escola da comunidade, os habitantes escolhendo colocar como diretor e como professores, moradores do quilombo; concursados, mas alocados em outras escolas por retaliação da prefeitura. Professor Evandro, importante liderança local, deixou a escola para ir trabalhar junto ao novo Secretário de Educação na sede do município. Além disso, a estrada do Evaristo que estava com a obra parada há anos teve seu reinício. Nesse período, Professor Evandro e Professor Antônio, então diretor, pediram-me para dar um curso de formação sobre a Lei 10.639, que institui o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira em todo o currículo escolar. Porém, tal lei não era cumprida por não haver investimento da prefeitura na formação e reciclagem dos professores da rede municipal<sup>15</sup>.

Após os quatro meses, o antigo prefeito retornou e essas mudanças que os moradores consideraram avanços foram interrompidas. A estrada acabou de ser construída por vontade e iniciativa dos próprios moradores, que pegaram as pedras e foram pavimentando. A escola, com a volta da antiga diretora e Secretário de Educação, mudou seus professores novamente, e a temática quilombola e do negro só entrou no currículo por que os moradores insistiram no cumprimento da Lei 10.639<sup>16</sup>.

Diante das dificuldades de relacionamento entre os quilombolas e os políticos do município, o nome de Dona Socorro passou a ser cotado para possível candidata a vereadora do PT e da comunidade. Delvane e outros “companheiros” do Partido, sempre que a viam, tocavam no assunto. Dona Socorro, no entanto, só falava em se aposentar da escola e se dedicar à Igreja, essa sim seria a verdadeira política para ela. Até onde sei, Dona Socorro segue fazendo política do mesmo jeito, na Capela, no sindicato, na Obra Kolping: candidatar-se a um cargo legislativo não é uma opção.

No café da manhã do dia seguinte às eleições, conversei com Seu Tonho sobre temas que ele considerava mais importantes na política local e nacional: água, corrupção e sobre uma matéria que assisti no Programa Ana Maria Braga, “uma matéria que só mostrava o lado ruim de tudo quanto é projeto do PT”, como a transposição do São Francisco, Barragens, Sertão, seca, cisternas, água limpa e da chuva, olhos d’água, fontes, Dilma, Lula... É importante destacar que a relação

<sup>15</sup> O curso consistiu em uma manhã, em uma das salas da escola, onde apresentei a Lei e alguns exemplos de como estava sendo trabalhada em diferentes comunidades tradicionais. Todo o curso foi entremeado por perguntas e pelo diálogo. Como sempre, a forma de organização das mesas foi circular. Chamou atenção que, o professor mais interessado era o de matemática.

<sup>16</sup> Enquanto redigia a tese, os habitantes do Evaristo tomaram frente contra a PL 4/2017, conhecida como projeto escola sem partido. Organizaram em diversas reuniões e manifestações que culminaram no dia 23 de outubro de 2017 com a não aprovação pela Câmara de Vereadores de Baturité, cf. <<https://esquerdaonline.com.br/2017/10/25/ceara-trabalhadores-derrotam-a-lei-da-escola-sem-partido-no-municipio-de-baturite/>>. Em relação à escola, conforme já aludido, mudaram o nome de 15 de Novembro para Osório Julião, morador antigo e de suma importância por ter doado as terras onde ficam a Capela e a Escola da comunidade (mudança ocorrida em 2017 também).

com a água na dialética entre escassez e abundância é de grande proeminência para as concepções éticas-estéticas do Evaristo, envolvendo desde políticos humanos até figuras da sobrenatureza como São Gonçalo, conforme visto mais adiante. A perseguição ao PT parece aproximar ainda mais os habitantes da Serra ao Partido Político. Esse tipo de proximidade ocorre, também, com a Obra Kolping, os sindicatos e a Associação. “Tudo que é pra melhorar, que é da esquerda, que é do povo, é perseguido. E a gente faz parte de todos esses movimentos” (Seu Tonho).

## Catolicismo local, engajamento e território

Um dos moradores contou que antigamente participava muito da Igreja, que era catequista e estava presente em todos os momentos religiosos na capela; contudo, passou a ser julgado por seu comportamento fora da Igreja, porque bebia. Em sua concepção, o que faz fora da Igreja só diz respeito a ele. Mas “todo mundo só sabe julgar e falar mal; a Igreja tá em todo o lugar do Evaristo”. Agora, só frequenta às quartas-feiras o terço dos homens, “e já é muito”. Seu irmão, nascido e criado no Evaristo, teve o batismo de seu filho negado por ter “se ajuntado”, “sendo que ele era batizado, tinha feito a primeira eucaristia e a crisma aqui”. Mas foi em Baturité que se aceitou batizar a criança. O morador também conta que a rigidez é muito grande, maior que a da Igreja Matriz da Cidade. Do lado dos que “tocam” a Capela, o discurso não é diferente: “aqui tem que participar desde pequeno mesmo, até casar e depois poder ser padrinho de alguém”. A catequese começa quando a criança tem um ano de idade e vai até completar 14 anos, quando acontece a crisma. Quando os pais da criança são espíritas, Dona Socorro permite que se batizem os filhos. “Pior que ser espírita é não ter religião nenhuma”. “[Tem certas famílias que] não vão na Igreja, não são crentes, não são espíritas, não vão na umbanda nem no candomblé. Não são nada! Por isso a galinha *malassombrada*<sup>17</sup> vive lá”.

Tais falas são representativas da impossibilidade de não se engajar plenamente no catolicismo, sob o risco de esse fato ameaçar a integridade do território existencial do Evaristo. Assim, é melhor que tais pessoas sejam afastadas da Comunidade. Nesse sentido, a figura de Dona Socorro atua como personificação dos princípios éticos-estéticos, capazes de conformar um catolicismo local em contraposição a outros catolicismos, como o da Igreja Matriz de Baturité, e estabelecer aproximações gradativas que encontram limite não em outras religiões, mas na ausência da mesma, ocasionando o contrário da existência expresso no *malassombro*. Além de uma vida de dedicação ao catolicismo, da já mencionada organização circular, Maria é figura central. Suas novenas, os ofícios e a intercessora Mãe Feliciano<sup>18</sup> fazem do catolicismo local algo único, imanente a toda a vida cotidiana.

## Tempo de Maria

O mês de maio é dedicado à Maria, com novenas diárias e ensaios para o dia da sua coroação. Na primeira semana em que estive em campo, pude acompanhar os ensaios, nos quais cantam as virgens (meninas com menos de treze anos), os

<sup>17</sup> Ver MACHADO (2018).

<sup>18</sup> A figura de Mãe Feliciano que aparece ao longo da tese e a ideia de que o catolicismo local é imanente, participando do cotidiano, retiram a devoção local do esquadramento de catolicismo popular para abrir espaço para noção de catolicismo local.

anjos (crianças pequenas), além de outras crianças e adultos que participam com “ofertas”. As ofertas consistem em flores e palavras escritas em papeizinhos, além do rosário e do barco, pois Maria, além de dona do céu e dos planetas, deve ser lembrada em suas invocações de Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora dos Navegantes. As rosas são um entendimento comum de Maria, as outras ofertas dizem respeito às devoções particulares do Evaristo. Além delas, uma mulher da comunidade, Rainara, interpreta Maria. Primeiro Rainara canta na sacristia. Na sequência, vai ao púlpito e canta a ladainha em latim. Trata-se da música de coroação, de acordo com Dona Socorro. É nessa hora que no dia trinta de maio Maria será coroada, como explica Dona Socorro:

É o canto. É um canto através de um verso que elas ofertam cantando e também de uma flor. No dia da coroação, elas ofertam uma flor. Entendeu? E depois das ofertas têm aquelas outras pessoas que ficam lá no altar, como você pôde ver. Ficam lá as pessoas que damos o nome de virgem. Quatro virgens. Sim. Rainha do sol, da lua e das estrelas. Tem também, você não viu, mas tem outra apresentação que é a do barquinho. Porque também a representação de Maria, Nossa Senhora dos Navegantes. Então tem o barquinho para ser ofertado. Tem rosário, que é ofertado também por causa do título de Nossa Senhora do Rosário. E tudo é através do canto. Tudo elas vem cantando, quando se aproximam dos anjos elas ofertam e os anjos ficam.

A novena de Nossa Senhora da Conceição, padroeira da Comunidade, acontece nos nove dias que antecedem o dia 8 de dezembro, dia de Conceição e de Celebração na Comunidade. No primeiro dia, há uma pequena procissão com a imagem, que percorre parte da comunidade até entrar de volta na igreja, ao som de suas ladainhas. A procissão é seguida do levantamento da bandeira. A bandeira, em tecido simples, branco e antigo, já está se rasgando – comentam que já está na hora de fazer outra. Nela, há uma aplicação de outro tecido no qual há a imagem de Imaculada Conceição pintada à mão. Duas faixas de TNT são amarradas à ponta da bandeira, uma amarela e outra vermelha.

A igreja é enfeitada, a imagem de Nossa Senhora Conceição fica no chão sobre tecidos e luzes de Natal. A partir do segundo dia, o retrato de Maria de Lourdes da Conceição, a Mãe Feliciano, criadora da novena, passa a ficar aos pés da Virgem. A novena conta com o *Kyrie Elyson* em latim local – um patrimônio linguístico, musical, político e religioso da comunidade. Naquele ano, o horário de início das novenas, que a princípio estava marcado para as 19h, foi antecipado para não se quebrar a tradição. Isso porque, outras comunidades que são convidadas para celebrar – como é de costume num circuito de novenas, festas e missas em comunidades vizinhas – não fazem a novena do mesmo modo. Mais de uma vez, alguém me perguntava se eu já havia assistido a uma “novena desse jeito”, “porque não existe igual”, “só na nossa comunidade”.

O levantamento da bandeira é acompanhado por foguetório, muitas saudações e alegria. É tempo de Imaculada Conceição. O tema de 2014 foi “Nossa Senhora Conceição ensina-nos a viver em comunidade”. A cada noite, celebrava-se a partir de um subtema, e tem como responsável pelo andamento de tudo a pastoral escolhida para cada noite, além dela, os “noitários” que cuidam da parte externa da igreja e soltam foguetes, sendo responsáveis para que tudo aconteça como deve ser. As festividades, portanto, são momentos de formação bíblica e de organização comunitária, por isso as novenas são políticas. Os temas e subtemas são uma orientação para o aprendizado de como o texto bíblico pode ser vivido no cotidiano em termos de relações e lutas, com temáticas anuais (segue-se a Campanha da Fraternidade).

Para o evento, monta-se uma barraca feita de troncos finos de árvores, lona azul, uma mesa e 4 cadeiras. Os notários arrumam, todas as noites, as mesas e

cadeiras de plástico próximo à barraca. Na barraca, vende-se um pratinho por 3 reais (creme de frango, arroz branco, baião de fava, farofa de farinha amarela, verdura [salada] de beterraba e cenoura), caldo de carne (1 real), bolo de milho (1 real), copo de refrigerante (50 centavos), além de xilito (salgadinho industrializado), bombons pirulitos e outros doces. Ao final da função, tudo é guardado dentro da igreja.

A intensidade da novena é cansativa, mas não tanto quanto no mês de maio quando todos os dias são ocupados por novena. A Capela está sempre lotada – todo mundo participa e contribui de algum modo. No dia da bandeira, a toalha do altar era verde e os tecidos e luzes aos pés da imagem eram azul escuro. No outro dia, as toalhas mudaram para cor lilás. Aos pés da imagem, um tecido vermelho coberto por renda branca e luzes de Natal transparentes. Embora não seja uma cor litúrgica, o azul está ligado à Nossa Senhora Conceição, pois é uma cor permitida para os cultos marianos, ao passo que o verde é do tempo comum, e o lilás (variação do roxo) é o advento.

O dia 8 de dezembro é feriado local, assim como o 20 de novembro. No Evaristo, a Comunidade pode escolher feriados, datas festivas, dias santos e lutos, quando ninguém deve trabalhar ou estudar, independentemente do que determina o Estado.

Encerrada as comemorações de Imaculada Conceição, iniciam-se as novenas de Natal, mais precisamente no dia 18 de dezembro. Essas são realizadas nas casas das pessoas. Além de montar um altar com os santos que se tem em casa e uma vela branca acesa, quem recebe a novena deve oferecer comensal e bebidas para os que dela participam. As ladainhas sempre contam com “noite feliz” ao final, durante o “abraço da paz”. Desse modo, as novenas são um modo de Maria circular por todo o território, de forma concentrada na Capela no mês de maio e na primeira semana de dezembro, mas espalhada pela comunidade no natal e em momentos em que se decida realizar celebração na casa de alguém impossibilitado de ir à igreja.

## **Missa afro, inculturação e re-existência quilombola**

Por ocasião da comemoração dos 25 anos da Associação Kolping Serra do Evaristo, a comunidade resolveu realizar a I Semana da Consciência Negra, que foi incorporada ao calendário anual de celebrações desde então. Com isso, trouxeram para o catolicismo local elementos da cultura negra e da pastoral afro, passando a realizar missa inculturada afro todo dia 20 de novembro. Com vários planos em mente, Professor Evandro convidou-me para ajudar a pensar nas atividades que poderiam acontecer, ele tinha em a ideia de fazer uma exposição fotográfica em que momentos importantes desses vinte e cinco anos pudessem ser lembrados pelos mais velhos e conhecidos pelos mais novos. Assim, partimos em busca dos álbuns de fotografias da Associação e de antigos moradores. Depois de selecionadas fotografias, atas, documentos da fundação, imagens da Obra Kolping, decidimos que eu poderia levar cada uma dessas imagens para serem impressas em tamanho A4 para fazer cartazes. Eles ficariam em uma exposição, decidiu-se que na sequência haveria um café comunitário. Fiquei responsável, também, por fazer o cartaz com a programação assim como comprar em Fortaleza alguns tecidos com estampas afro para a missa inculturada que aconteceria na manhã do dia 20 de novembro. Essa seria realizada por um padre amigo de luta da comunidade. Da Obra Kolping, já tinham emprestadas as vestes dos leigos

para a celebração. A outra atividade seria o II Encontro dos Guardiões da Memória – reunião em que os mais velhos se lembram do passado na Serra.

De todas essas atividades, apenas a exposição teve de ser cancelada, pois a montagem, dentro de uma das salas de aula, feita com tecidos escolhidos pelo professor foi difícil. Para o Dia da Consciência Negra, bonitas (e bonito significa bom) eram as cores que lembravam a África. Assim, o plano foi o de transformar a Capela local em um ambiente o mais africano possível, desde as toalhas em tecidos com estampas afro, que cobriam o púlpito e o altar, até as roupas e turbantes que os “tamboreiros” e os jovens que fariam a procissão de entrada da Bíblia usariam. Mas a estética que inclui as cores, o som do tambor, a dança, também precisava estar nas palavras proferidas. Assim, uma pesquisa sobre cânticos litúrgicos usados em missas inculturadas foi realizada e foi por meio desse estudo que o Canto à Zumbi foi escolhido como música de entrada, e *Nego Nagô* como o canto da oferta.

A condução da missa segue ‘O Ofício dos Mártires Escolhidos’, ao som de ‘*lembramos de Zumbi em todos os altares/pois derramou seu sangue/no quilombo dos palmares/rogai por nós/rogai por nós*’ cantado e tocado com os tambores. O padre, que vestia batina branca com a estola em tecido afro, acompanhado da Bíblia carregada por Nathalia e dos cestos de frutas carregados por Abel e por Naiara, que vestiam batas e turbantes, deu início a missa. A capela estava lotada e o sermão comparava a luta de Zumbi dos Palmares à de Jesus Cristo, a luta contra opressão, que o padre dizia ser a luta do povo do Evaristo contra as injustiças sociais, especialmente o racismo. O padre, assim como as animadoras litúrgicas, dançava sempre que alguma música era cantada.

Durante a oferta, ouviu-se: ‘*Eu vou tocar minha viola, eu sou um negro cantor/ O negro canta deita e rola, lá na senzala do Senhor/ Dança aí negro nagô (4X)/ Tem que acabar com esta história de negro ser inferior/ O negro é gente e quer escola, quer dançar samba e ser doutor/ Dança aí negro nagô (4X)/ O negro mora em palafita, não é culpa dele não senhor/A culpa é da abolição que veio e não o libertou/ Dança aí negro nagô (4X)/ Vou botar fogo no engenho aonde o negro apanhou/ O negro é gente como o outro, quer ter carinho e ter amor*’, o que emocionou muitos. A oferta que, na missa afro, inclui alimentos e não apenas dinheiro, proveu boa parte do café comunitário que se seguiu ao final da missa na palhoça ao lado da capela. Durante os 40 minutos de missa, pode-se observar a mudança no olhar dos presentes; muitos dos que pensavam que a missa se tratava de algo feio, portanto ruim, acharam tudo muito bonito, portanto bom. “Foi maravilhoso Cauê, tu viu que as crianças até prestaram atenção?”

Ao final, *O Canto das Três Raças* (uma referência musical não litúrgica), imortalizado na voz de Clara Nunes, foi o ápice da celebração, quando mesmo os que achavam tudo um tanto estranho, decidiram pegar pedaços de chita que estavam pelos lados das cadeiras da igreja e improvisar turbantes e sair dançando durante o abraço da paz. Além desses, para eucaristia e para comunhão, cânticos específicos da missa afro foram escolhidos.

Ainda que polêmica em várias esferas da Igreja Católica, a inculturação no caso em pauta é a possibilidade da passagem de uma estética negra enquanto bela e não exótica, mas como o *reclaim* de Stengers, que venho chamando de re-existência, porque, ao contrário de uma etnogênese, heterogênese, ou qualquer-gênese, re-existir traz à existência um novo, que não é novo exatamente, mas foi por muito tempo “adormecido”, como diz Seu Alfredo. Os tradutores do artigo de Stengers escolheram o verbo reativar para traduzir *reclaim*, mas no sentido do quilombo do Evaristo, poderia ser “reacender algo que estava apagado” ou

“aprender aquilo que a gente sempre foi”. Por isso, até mesmo no sentido artístico de Guattari, uma resistência é sempre re-existência, novas formas de habitar o mundo, que vai ao encontro da formulação de Stengers (2017: s/p):

Reativar começa pelo reconhecimento do poder que esse meio tem de contaminar, um poder que não se deixa abalar nem um pouco pela ideia da triste relatividade de todas as verdades. Muito pelo contrário, na verdade, uma vez que o triste refrão do relativista – triste porque monótono – diz que nossas verdades não têm “realmente” a autoridade que elas alegam ter. Reativar significa reativar aquilo de que fomos separados, mas não no sentido de que possamos simplesmente reavê-lo. Recuperar significa recuperar a partir da própria separação, regenerando o que a separação em si envenenou. Assim, a necessidade de lutar e a necessidade de curar, de modo a evitar que nos assemelhemos àqueles contra os quais temos de lutar, tornam-se irremediavelmente aliadas (2017: s/p).

Assim, não se trata de um processo de ruptura e da emergência de novas identidades étnicas, mas um *continuun* da experiência religiosa e política que agora existe de outra forma dentro do mesmo território existencial. Lutar e curar é re-existência.

## Conclusão: o que é quilombo mesmo?

Anjos (2017) vem trazendo de volta o biológico para a noção de raça, porém sob outros termos: como *eco-bio-psíquico-social*<sup>19</sup>. O autor apoia-se na ecologia ingoldiana e na ideia no corpo que “se faz” raça, o que um corpo é capaz de ‘suportar’ – e ‘suportar’ é como o ‘ecoar’ no sentido musical, aquilo que reverbera o quanto e como é possível em determinado instrumento. É preciso levar em conta que as pessoas acionam a gramática do biológico ao falar de raça; além disso, trazer novas ecologias e biologias desestabilizam noções demasiadamente ocidentais dessas disciplinas incorporadas pela antropologia que cuida do corpo e do ambiente. Wade (2002) já traça essa ideia, é preciso reconhecer, diz o autor, que as pessoas comuns têm suas próprias ideias sobre ‘essência’, ‘natureza’ e ‘biológico’. Além disso, o ambiente propicia o modo como raça é incorporada aos corpos, pois os espaços, são eles mesmos racializados<sup>20</sup>. Desse modo, as proposta de Wade (2002) e Anjos (2017) apontam para a necessidade do estudo particular dos efeitos de raça. Aqui uma teoria geral sobre o Brasil não faria sentido se não confrontada à etnografia e às diferentes formações históricas. De la Cadeña (2000 *apud*. WADE, 2002) pode oferecer chave interessante para pensar no racismo para com o migrante nordestino, ao falar em um ‘racismo sem raça’ no Peru, no qual: ‘as práticas discriminatórias derivam da crença na inquestionável superioridade intelectual e moral de um grupo de peruanos em relação aos demais’. Por isso, ainda que um ambiente racializado comporte as formas de discriminação do branco sobre o negro, e dos não-indígenas sobre os indígenas, somente os significados locais atribuídos a cada uma dessas existências e de outras que não necessariamente existam na chave das ‘três raças’ e suas versões puras ou misturadas, pode falar do racismo em um lugar tão singular como o Evaristo. Sua comparação com qualquer outro quilombo, sem um refinamento na descrição de cada categoria

<sup>19</sup> Para o autor, é preciso pensar raça em um *posteriori* sócio-histórico que produz efeitos bio-antropológicos, assim a reintrodução do biológico não implica nenhum essencialismo racial. É preciso notar, nas performances cotidianas, as implicações ontológicas, com a raça eclodindo no corpo – e crescimento, no ambiente/território. Assim como demonstrou Franz Fanon, é preciso lidar com os efeitos de raça. E quando penso no Evaristo, é esse tipo de efeito que o quilombo produz, aquele do ‘ter de lhe dar com a aparência de negro [quilombola ou nordestino, quando no sudeste]’. Esses são os efeitos corporais, também ecológicos, sobre os quais a teoria de Anjos (2017) propõe que nos demos conta ao estudar raça, o que chama de ‘suportar’.

<sup>20</sup> Basta ver a interessante análise de Dressler sobre doenças que os negros sofrem devido a seus ambientes de extrema cobrança e preconceito, o que acarreta, por exemplo, problemas de hipertensão.

êmica, produz nordestes, pessoas e raças inexistentes. Outrencídeos<sup>21</sup>, que substituem teorias do branqueamento e da mestiçagem por outras pretensamente mais ‘corretas’, porém, que não deixam de configurar novos clichês de cunho universalista e generalizante. Raça como ecologia, como produto do ambiente incorporado é uma tentativa de enriquecer o debate e a descrição.

No Evaristo, é a própria ecologia no território que comporta uma estética da re-existência. Quilombo e quilombola no Evaristo se faz raça nos corpos e no lugar, ambos agora territórios existenciais. Não obstante, o Quilombo do Evaristo está ligado à religião-política que praticam em um ambiente. Por isso, é Zumbi ligado à ‘ladainha dos empobrecidos’. É do e no catolicismo local, de luta contra a opressão, que quilombo tem seu lugar. E raça também. Quem a ‘suporta’ é todo aquele que faz parte do Evaristo, que está ligado ao território-parentesco, que pede benção aos mais velhos e a dá aos mais jovens. A cor da pele vem ganhando forma e força a partir das reflexões ensejadas pelas missas inculturadas<sup>22</sup> e pela própria Obra Kolping em seus encontros regionais e nacionais, que discutem raça e cultura.

Anualmente, na festa da vida, organizada pela Obra Kolping do Ceará, diferentes tendas apresentam diferentes culturas e como cada uma delas vive o catolicismo. Nelas, os habitantes do Evaristo apresentam sua cultura, como na Dança de São Gonçalo, mas também se conectam cada vez mais com outras “tradições”, como a dos indígenas. “A festa da vida é muito linda, tem lugar para todo mundo, tem até os índios”, celebra Dona Socorro.

Ao final, com missa inculturada, todos voltam com cocares e fotos que haviam tirado com os indígenas também participantes da festa. “É porque somos as populações tradicionais”, fala essa que se repete na boca de vários habitantes. Portanto, é também do encontro com o indígena, seja via sítio arqueológico, ou nas trocas coreográficas e educacionais – como no já referido Projeto Afroindígena de trocas entre os jovens do Evaristo e os Canindé –, bem como, e principalmente, pelo catolicismo local e suas conexões com a Teologia da Libertação e com a inculturação católica, que quilombola existe aqui. Portanto, é, também, do encontro com ‘a cultura indígena’ que o ‘encontro’ com o índio e o negro se dá, e o quilombo ‘acontece’.

Desses diferentes encontros o quilombo é contraefetuado como cultura, raça, tradição e religião. Não se trata de uma noção cultural de étnico-racialidade, tampouco de uma noção biológica, pura e simplesmente, mas uma noção que coloca sobre o ‘eco’ da ecologia da vida, das ‘revoluções ecológicas’, especialmente ‘subjetivas’ (*sensus* GUATTARI, 1995) que acontecem nas contraefetuações políticas que os habitantes da Serra fazem o tempo todo, e de uma casa (*eikos*) [ambiente, arquitetura e parentesco] que se faz o território e o corpo como existenciais. O Quilombo do Evaristo é o quilombo dos agricultores-católicos que resistem, que

<sup>21</sup> Inspirado em Gilles Deleuze, outrencídeo é o assassinato da própria possibilidade de outrem. O outro já assassinado antes mesmo de chegar a existir em sua diferença, sempre como uma representação equivocada que já o mata de partida (Ver Sexta-Feira e a Ilha Deserta).

<sup>22</sup> A teoria da inculturação entende que a revelação divina não aconteceu somente para os judeus, mas para todos os povos, e cada povo possui um pouco da verdade revelada. A inculturação no Brasil mostrou-se sensível à participação do Catolicismo na colonização, e, gerando uma ideia de missão que visa mais à preservação da vida desses povos do que exatamente à conversão (mais em silêncio, como diz a tese de Marcos Rufino), gerando casos como as irmãs de Jesus que estão entre os Tapirapé, mas não realizam proselitismo em termos de catequese, apenas se engajam no cotidiano da aldeia segundo as determinações das lideranças locais. A Teologia da Libertação vai fornecer à inculturação esse componente de comparação intercultural de luta contra a opressão, algo também encontrado em teologias protestantes (ver Hoffman 2016). Uma inflexão interessante é a mudança das categorias de oprimido e de pobre para populações tradicionais, o que encerra um viés culturalista não apenas da igreja católica, mas dos próprios movimentos sociais e acadêmicos que lançam mão da mesma.

sempre resistiram e [agora] re-existem, reacendendo, reivindicando, reativando, criando novas possibilidades de habitar o mundo e com elas criando novas existências para o sentido contemporâneo de quilombo, contra-efetuando a noção jurídica e de algumas antropologias.

*Recebido em 8 de outubro de 2020.  
Aceito em 27 de novembro de 2020.*

## Referências

ALARCON, Daniela. *O Retorno da Terra: retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia*. Dissertação de Mestrado: PPGAS, UnB, 2013.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. *Raça um conceito eco-bio-psíquico-social*. Palestra proferida no PPGS/UFRGS: 2017.

BISPO dos SANTOS, Antônio. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília: Saberes Tradicionais UFMG, 2015.

BONFIM, Evandro. *A Canção Nova: Circulação de dons, mensagens e pessoas espirituais em uma comunidade carismática*. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro; PPGAS-MN/UFRJ: 2012.

COMERFORD, John Cunha. *Como uma Família*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2012

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 1990.

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34, 1995.

KUSCHNIR, Karina. *Antropologia da Política*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MACHADO, C. F. *Ecos de um quilombo: estética da re-existência na Serra do Evaristo*. Rio de Janeiro: PPGAS Museu Nacional/UFRJ (Tese de doutorado), 2018.

MACHADO, C. F. “Rodativas da vida e o tudo circular”: a Dança de São Gonçalo e a contra-efetuação da política no Quilombo da Serra do Evaristo/CE. 2021 (no prelo).

STENGERS, Isabelle. Reclaiming Animism. In: *E-flux journal*, 36, jul. Disponível em: <http://www.e-flux.com/journal/reclaiming-animism/> acesso em : 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Encontros*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

WADE, Peter. *Race, nature and culture: an anthropological perspective*. London/Virginia: Pluto Press, 2002.

## **Serra Acima: (re)significação territorial de comunidades quilombolas de Chapada dos Guimarães (MT)**

***Cassiana Oliveira da Silva***<sup>1</sup>

***Marina Mantovani Rodrigues de Castro***<sup>2</sup>

***José Batista Franco Junior***<sup>3</sup>

**Universidade Federal de Mato Grosso**

**Resumo:** A partir das experiências etnográficas em três comunidades quilombolas localizadas no município de Chapada dos Guimarães, Mato Grosso, o texto aborda as conexões e as inter-relações que constituem as pessoas quilombolas de Lagoinha de Cima, Ribeirão Itambé e Morro do Cambambi. A importância de suas histórias e ancestralidades ligadas aos seus territórios existenciais delineiam significados através das relações estabelecidas por esses grupos com o território na construção de uma territorialidade específica que expande os limites do território tradicionalmente ocupado e se expressa na luta por direitos. Assim, o universo simbólico analisado nos permite pensar a territorialidade como alicerce nos processos de sociabilidades e na construção dessas pessoas e identidades quilombolas. Ao apresentar brevemente as três etnografias, este artigo propõe refletir sobre as formas de tecer relações, trocas, espaços e como essas pessoas quilombolas (re)significam seu território onde quer que estejam.

**Palavras-chaves:** território; quilombolas; política; Chapada dos Guimarães.

<sup>1</sup> Mestranda em Antropologia Social do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGAS/UFMT). Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).

<sup>2</sup> Mestre em Antropologia Social junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGAS/UFMT). Licenciada em Ciências Biológicas pela UFMT e pela Universidade do Porto (Portugal).

<sup>3</sup> Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGAS/UFMT). Bacharel em Direito pela Universidade do Estado de Mato Grosso (Unemat).

## **Serra Acima: territorial (re)meaning of quilombolas communities in Chapada dos Guimarães (MT)**

**Abstract:** Based on ethnographic experiences in three quilombola communities located in the municipality of Chapada dos Guimarães, Mato Grosso, this article addresses the connections and inter-relationships that constitute quilombola people of Lagoinha de Cima, Ribeirão Itambé and Morro do Cambambi. The importance of their histories and ancestry linked to their existential territories delineate meanings through the relations established by these groups with the territory in the construction of a specific territoriality that expands the limits of the territory traditionally occupied and that is expressed in their fight for rights. Thus, the symbolic universe analyzed allows us to think of territoriality as a basis in the processes of sociability and construction of these quilombola people and identities. In briefly presenting the three ethnographies, this article proposes to reflect on the ways of weaving relationships, exchanges, spaces and how these quilombola people (re)mean their territory wherever they are.

**Keywords:** territory; quilombolas; policy; Chapada dos Guimarães.

## **Serra Acima: Re-significación territorial de comunidades quilombolas de Chapada dos Guimarães (MT)**

**Resumen:** A partir de las experiencias etnográficas en tres comunidades quilombolas ubicadas en el municipio de Chapada dos Guimarães, Mato Grosso, el texto aborda las conexiones e interrelaciones que constituyen el pueblo quilombola de Lagoinha de Cima, Ribeirão Itambé y Morro do Cambambi. La importancia de sus historias y ascendencia conectada a sus territorios existenciales delinean significados a través de las relaciones que estos grupos establecen con el territorio en la construcción de una territorialidad específica que amplía los límites del territorio tradicionalmente ocupado y se expresa en la lucha por los derechos. Así, el universo simbólico analizado permite pensar en la territorialidad como fundamento en los procesos de sociabilidad y en la construcción de estos pueblos e identidades quilombolas. Al presentar brevemente las tres etnografías, este artículo propone reflexionar sobre las formas de tejer relaciones, intercambios, espacios y cómo estos quilombolas (re)entienden su territorio dondequiera que estén.

**Palabras claves:** territorio; quilombolas; política; Chapada dos Guimarães.

## De Serra Acima à Chapada dos Guimarães

Diversos estudos históricos e antropológicos têm comprovado a presença de populações humanas no território de Chapada dos Guimarães desde muitos séculos atrás, com sítios onde é possível perceber, em cavernas, cachoeiras e paredões, inúmeros registros de populações que habitaram essa região de chapada no cerrado mato-grossense. Apesar dos vestígios de que o território de Mato Grosso tenha entrado para a História Nacional a partir de 1719, Madureira (2006) elucida que na região já havia a presença de espanhóis e portugueses que por ali já trafegavam, incluindo registros sobre a passagem de bandeirantes pela região anteriormente a esse período.

Contudo, o território de Chapada dos Guimarães, antes da colonização, era de ocupação indígena. Povos das etnias Bóe (Bororo)<sup>4</sup> e Kurâ (Bakairi)<sup>5</sup> reconhecem a região desse território como terra ancestral. O processo de colonização teve como marco a subida de parte da população de Cuiabá para Chapada dos Guimarães, onde passaram a cultivar milho, mandioca, feijão, cana de açúcar e até mesmo café, se beneficiando da temperatura mais baixa em relação à Cuiabá. O povoamento de Chapada deve sua origem na construção da aldeia indígena na missão Jesuíta de Santana do Sacramento, também chamada de Sant'Anna de Chapada, fazendo referência a um lugar conhecido como “Aldeia Velha”, do denominado distrito de Serra Acima (SILVA, 2017: 29).

O primeiro colono a se instalar em Serra Acima foi Antônio de Almeida Lara que ali desenvolveu agricultura de subsistência, montou engenhos de farinha e de cana, abastecendo as minas de Cuiabá por quase todo o período colonial (MADUREIRA, 2006: 47). Os primeiros registros oficiais de escravos na região coincidem com a sua invasão pelos bandeirantes paulistas e uma ocupação faz referência à carta de doação da “Sesmaria do Capitão General da Capitania de São Paulo, Rodrigo Cezar de Menezes, ao então Tenente Coronel Antônio de Almeida Lara”, paulista que justifica a doação por estar “afazendado na Chapada”, distante aproximadamente 10 léguas das minas de ouro de Cuiabá, com plantações de cana, criações de gado, roça, onde trabalhavam mais de 30 escravos (CRIVELLENTE, 2003: 131).

Madureira (2006) afirma que o povoamento de Chapada não teria sido somente para instalação de grandes propriedades agrícolas, mas também para o incremento da mineração, principal atividade da região na época, devido a quantidade de rios que favoreciam a extração de minérios, especialmente no rio Quilombo, onde em quase toda a sua extensão proliferaram pequenas jazidas diamantíferas.

Os senhores de engenho de Serra Acima, como era conhecida a região, eram oficiais militares (alferes, sargentos, tenentes, capitães), e que usufruíam de privilégios concedidos devido ao seu *status* social. A região militarizada atendia aos interesses da Corte ao ter seus oficiais em terras limítrofes com as províncias da Espanha, dando-lhe segurança na defesa de suas invadidas em 1719.

<sup>4</sup> Os Bororo se autodenominam Boe. Pertencem à família linguística bororo e ocupam atualmente seis Terras Indígenas no Estado de Mato Grosso: Meruri, Perigara, Sangradouro/Volta Grande, Tadarimana, Jarudori e Teresa Cristina. Disponível em: < <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Bororo> >. Acessado em: 15 de janeiro de 2020.

<sup>5</sup> Os Bakairi se autodenominam Kurâ, que quer dizer “gente”, “pessoa”, “ser humano”. Pertencem a família linguística Karib e vivem no estado de Mato Grosso, nas Terras Indígenas Bakairi (município de Paranatinga e Planalto da Serra) e Santana (município de Nobres). Disponível em: < <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Bakairi> >. Acessado em: 15 de janeiro 2020.

Florence (1977) conta que, durante sua viagem à Chapada, visitou a região do rio Quilombo e descreveu:

O terreno está cheio de seixos grandes e miúdos: é a matriz ordinária ou canga em que se encontram os diamantes. Estivemos uma hora parados perto de mineiros ocupados em catar a preciosa gema. Veem-se muitas canoas ao longo de um filete d'água. Dá-se o nome de canoa a um paralelogramo de cinco pés de comprimento sobre três de largo, de terra batida, e junto a um córrego, riacho ou a uma lagoa: tem a superfície em declive e os lados, em exceção do que é formado pela água, fechados por toros de pau deitados, que servem de encaixe. O trabalhador cava grandes buracos quadrados e aos poucos transporta para a canoa o cascalho, sobre o qual atira um bocado de água para que esta ao escorrer carregue a terra solta para o córrego e deixe o monte mais limpo. Então, coloca uma pequena porção desses seixinhos na beira da bateia (alguidar redondo de pau e fundo cônico, com 18 a 20 polegadas de diâmetro sobre três de altura) e começa a agitar circularmente a água, de modo que esta, lambendo o cascalho, leva a menor porção possível, a fim de depositar no fundo e deixar ver os diamantes, se houver, por pequenos que sejam. (FLORENCE, 1977: 69-70)

A grande presença de negros na região refletia tal momento de sucesso da economia regional com a extração de grande quantidade de ouro. Symanski (2010), por meio de uma incidência de vestígios arqueológicos, demonstra a pluralidade da presença negra africana em Chapada dos Guimarães, evidente nas pinturas, desenhos identitários e nas cerâmicas desenvolvidas por eles.

Dados do século XVIII, a respeito dos engenhos de aguardente e monjolos de farinha em Mato Grosso, indicam que Serra Acima (Chapada) apresentava cerca de vinte e dois engenhos e seis monjolos. Dos diversos distritos da província de Mato Grosso, Serra Acima era o que mais possuía escravos, tendo setecentos e trinta e oito ao certo, crescimento esse oriundo da expansão agrícola na produção de aguardente e no fornecimento de itens de subsistência, como: milho, café, mandioca, feijão, produtos de origem indígena, tendo o seu auge entre as décadas de 1820-1830 e 1850-1865 (CRIVELLENTE, 2003: 134).

A região do rio Quilombo foi palco de inúmeros conflitos durante o século XIX, entre militares e quilombolas, uma vez que em suas imediações, como no rio da Casca e do Manso, foi onde proliferaram os quilombos. Ali estavam assentadas grandes propriedades, em sua maioria engenhos, que utilizavam grande quantidade de mão-de-obra escrava. Destaca-se a sesmaria de Antônio Dias Lessa, que mantinha engenhos de cana-de-açúcar e farinha; a sesmaria de Inácio de Borba Gato, cujo o engenho ganhou o nome de Itambé; e a grande e propalada sesmaria de Antônio Bruno Borges, proprietário da sesmaria Mamão, que mantinha engenhos de cana, aparelhagem de ferro e grande número de escravos. Antônio Bruno Borges foi um dos senhores de engenhos que financiou várias expedições contra quilombos, no objetivo de recapturar seus escravos fugidos (MADUREIRA, 2006: 73).

Os estudos antropológicos sobre os quilombos de Chapada dos Guimarães são poucos e recentes (SILVA, 2014; LOURENÇO, 2015; LOURENÇO, 2016; SILVA, 2017; CASTRO, 2018; RODRIGUES, 2018; OLIVEIRA, 2018; VITHOFT, 2018; FRANCO JUNIOR, 2020). A discussão e pesquisa em tela busca retratar o recorte de três trabalhos de cunho etnográfico sobre as comunidades quilombolas - CRQ Ribeirão Itambé, CRQ Morro do Cambambi e CRQ Lagoinha de Cima, fruto de etnografias realizadas em momentos distintos, etnografias e pesquisas coletivas e individuais.

A etnografia da Comunidade Quilombola Lagoinha de Cima foi realizada durante a escrita da dissertação de mestrado de Marina Mantovani Rodrigues de Castro<sup>6</sup>, de 2016 a 2018. A etnografia da Comunidade Quilombola Ribeirão

<sup>6</sup> Cf. CASTRO, 2018.

Itambé foi realizada durante pesquisa para o Trabalho de Conclusão de Curso<sup>7</sup>, de 2015 a 2017, e atual escrita da dissertação da mestranda Cassiana Oliveira da Silva. A etnografia do Morro do Cambambi foi realizada entre 2017 e 2019 por José Batista Franco Junior<sup>8</sup>. Importante se faz pontuar que, por muitas vezes, compartilhamos idas ao campo, reflexões e caminhos durante a escrita de nossos trabalhos individuais, mas que possuem significativas contribuições coletivas<sup>9</sup> também.

A partir do breve contexto do território de Chapada dos Guimarães, objetiva-se versar sobre como esses sujeitos, nesse processo histórico, ressignificam seus territórios e geometrizam formas de habitar, que constituem, a um só tempo, um agenciamento político e um ampliador das ideias pré-concebidas sobre as comunidades quilombolas.

O estudo de O'Dwyer ressalta que,

O termo “quilombo” não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. (O'DWYER, 2002: 18)

Apesar das pesquisas de campo terem sido realizadas em fases distintas por cada pesquisador, ela aponta que os territórios desses quilombos, que estão em uma relação de contiguidade territorial, estão permeados pela existência de uma rede de parentesco e outras relações sociais e territoriais que assinalam para a existência de uma identidade política e de constituição das próprias pessoas, fundada em uma “territorialidade negra” (BANDEIRA, 1991).

Conforme o dispositivo da Constituição Federal Brasileira de 1988, o artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), prevê “aos remanescentes das comunidades quilombolas que estejam ocupando suas terras o reconhecimento da propriedade definitiva, devendo o Estado lhes emitir os títulos respectivos”. Cabe ressaltar que a luta pela terra antecede o reconhecimento jurídico como “remanescentes de quilombos”.

Logo, ressignificando suas formas de habitar, os quilombolas de Chapada dos Guimarães agenciam uma rede de relações que se constituem em ação política. Para eles, morar é um ato político. Resistir por meio dos laços de parentescos (mesmo que fora do território tradicional) é uma ação política. Desta forma, apresentamos a seguir três recortes etnográficos, das comunidades quilombolas Lagoinha de Cima, Ribeirão Itambé e Morro do Cambambi, cuja configuração territorial, embora distinta, aponta para uma extensa “rede de sociabilidade” de uso comum e coletivo da terra, versando sobre como esses sujeitos territorializam seus espaços, constituindo múltiplas formas de habitar, ser e (re)existir.

### ***I. Comunidade Quilombola de Lagoinha de Cima***

Lagoinha de Cima é uma comunidade quilombola localizada nas extremidades rurais e ruralistas da cidade mato-grossense de Chapada dos Guimarães, cerca de 30 quilômetros do centro da cidade, nas margens do rio Lagoinha. Rio

<sup>7</sup> Cf. SILVA, 2017.

<sup>8</sup> Cf. FRANCO JUNIOR, 2020.

<sup>9</sup> Participamos da construção do projeto de pesquisa “Cosmopolíticas, territórios, memórias e performances de comunidades negras de Chapada dos Guimarães -MT” (registro 168/2015/PROPEQ) coordenado pela Prof.<sup>a</sup> Dra. Sonia Regina Lourenço, juntamente com os demais pesquisadores Mayara L. das Neves, Abenizia A. Barros, Nayara Marcelly F. da Silva, Eric Timóteo Iwyrâkâ Kamikiawa, Patrícia V. G. Vithoft, Nelson Rodrigues e Adriana Martins.

este que também nomeia a comunidade vizinha e contígua territorialmente, Lagoinha de Baixo, que compartilha ancestralidade, histórias e parentesco com as pessoas de Lagoinha de Cima desde o período colonial (LOURENÇO, 2015).

O engenho do Abrilongo marca o limite territorial entre as duas comunidades e faz parte das memórias e da vida das pessoas de ambas as comunidades, principalmente das pessoas mais velhas, que se recordam dos momentos de violência vividos no local e das histórias que os parentes contavam. Em Lagoinha de Cima, Dona Vanildes, uma das pessoas mais antigas da comunidade, sempre citava Salomé, mãe de Lorinda, sua antiga vizinha, quando perguntado sobre o engenho.

Aqui tinha escrava sim, a vó do Nego, aquele que tava aqui agora mesmo, que era a Lorinda, que morava aqui no fundo, falava que a mãe dela viveu no tempo dos escravos. Trabalhava e eles não pagavam nada para ela não, era de graça, e ainda batiam, faziam ela cavar a própria cova. Tudo isso lá na Bilonga [Abrilongo] ali, eu mesmo vi as covas, tinha tudo lá, agora não tem mais nada lá não.<sup>10</sup>

Dona Vanildes também conta que “*essa época dos escravos acabou*” quando uma senhorinha libertou as pessoas e começou a pagar pelos trabalhos realizados no engenho, nas plantações e cercas. Neste processo, a população da comunidade construiu e consolidou sua moradia nos arredores do Abrilongo, na parte de cima e de baixo das margens do rio Lagoinha.

Além da história marcada pela escravidão, as pessoas da comunidade viveram (e ainda vivem), constantes conflitos e violências decorrentes da invasão de seu território. Atualmente, cerca de 14 famílias que vivem no território tradicional, cercadas por grandes monoculturas de soja, milho e algodão, que despejam grandes quantidades diárias de agrotóxicos, contaminando o ar, a água, o solo e as plantações, prejudicando a saúde e a vida dos moradores.

A perda de grande parte do território, o medo de novas invasões, a falta de trabalho, educação e saúde na comunidade, fez com que a maioria dos moradores vendessem ou deixassem suas terras para viver nos centros urbanos próximos, nas cidades de Campo Verde, Cuiabá, Várzea Grande e Nova Brasilândia. Mesmo com a distância, a maioria das pessoas mantém os laços e as memórias de suas terras e dos tempos que desfrutavam do uso comum da terra. Essas pessoas continuam a estabelecer trocas, redes de sociabilidade e vínculos de pertencimento com seus territórios de origem. Um dos elos que unem as pessoas da comunidade entre si e com o território são as redes de trocas de alimentos.

Na maioria dos finais de semana as casas ficam cheias. Se é época de colheita de milho, o ralo é tirado da prateleira para trabalhar no esmiuçar da espiga para o preparo das pamonhas “*de doce*” e “*de sal*”. Se é mês de aniversário a mesa é coberta com um pano colorido e se enche de refrigerantes, bolo, maionese, arroz e carne assada preparada na churrasqueira cavada no chão (quando a quantidade de visitantes é maior) ou no tonel cortado ao meio, no embalo de caixas de som luminosas e grandes tocando lambadão ou rasqueado<sup>11</sup>. Sempre há motivos para almoços e jantares nas casas dos “*mais velhos*”, nem que seja só para reunir os parentes que moram longe, ver “*a vó e o vô*” ou retribuir alguma ajuda ofertada anteriormente. Nessas reuniões não se juntam apenas parentes, mas também amigos próximos, vizinhos das fazendas ao redor, eu seja, pessoas a quem se tem algum laço de consideração.

A comida é, para eles, um importante item de trocas e circulação, demonstração de afeto e cuidado, e das qualidades de uma pessoa enquanto “*pessoa boa*”

<sup>10</sup> Entrevista concedida pela Dona Vanildes Francisca de Oliveira, pertencente a comunidade quilombola Lagoinha de Cima, em 17 de março de 2017.

<sup>11</sup> Ritmos tradicionais no Mato Grosso.

ou “*pessoa ruim*” na medida em que oferece, dá ou retribui o alimento que se tem. Os alimentos são oferecidos e trocados não apenas em ocasiões de festas e comemorações, mas em desesperadores momentos de pouca colheita, falta de dinheiro, brigas familiares ou perdas de território. Oferece-se um saco de arroz, “ramas” de mandioca, galinha, banha de porco, café e açúcar, alimentos mais comuns nas casas das pessoas da comunidade e produzidos no próprio território.

Certa vez, em uma das visitas à comunidade, Dona Vanildes contou que há anos havia dado “*de comer*” a um homem da comunidade que estava “*passando um apuro*” e que batera em sua porta implorando ajuda. Disse que deu o que tinha porque, na época, “*as coisas eram mais difíceis*” apesar de serem melhores, completou ela. Tempos depois foi ela quem pediu favor ao homem, um real para poder ir ao centro de Chapada dos Guimarães, mas deixou avisado que iria até o banco na cidade e já devolveria o valor emprestado. O homem se negou a dar, o que a deixou chateada e fez com que não mantivesse mais contato com ele.

A troca de alimentos pode ser pensada a partir da lógica de reciprocidade da dádiva descrita por Mauss (2003 [1935]) funcionando a partir do movimento de dar, receber e retribuir. No caso da história de Dona Vanildes o elo da reciprocidade na retribuição das diversas ajudas dela para com o homem, no momento em que ela precisava, foi quebrado. Ela esperava que ele tivesse “*consideração*” por tudo feito por ela nos momentos de dificuldade. A retribuição é praticamente obrigatória, na medida em que não é falada, mas é esperada e cobrada para que se mantenha o ciclo de trocas, que demonstra o reconhecimento e que pode ir, inclusive, além da troca de alimentos, mas também de abrigo e roupas, por exemplo.

Quando a dádiva é quebrada aparecem conflitos que vão além da não retribuição.

[...] o conflito parece estar associado à ausência da dádiva, percebida pelas partes como um insulto. Isto é, a falta de reconhecimento ou os *atos de desconsideração*, característicos da percepção do insulto nos dois casos, poderiam ser apreendidos como situações nas quais a ausência da dádiva é percebida como a sua negação, [...] consequentemente, como a negação do status ou a rejeição da identidade do interlocutor. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004)

A “*consideração*”, nesse caso, e como também descreve Pina-Cabral no caso do Baixo Sul da Bahia, é algo que precisa ser manifestado, é tornar público, demonstrar a quem e o quanto se considera.

[...] a consideração é o primeiro passo para o coletivo. [...] A dinâmica da consideração opera, portanto, em todos os níveis de constituição social da pessoa, manifestando-se diferentemente em casa nível como um fator de atualização das relações, produzindo uma afirmação da pessoa na relação. (PINA-CABRAL, 2013: 28)

Trago esses breves relatos para nos colocar a pensar sobre as relações que são estabelecidas entre as pessoas no coletivo, como também no processo de cada uma, não de forma dicotômica e separada, mas conjunta, mútua. A relação de mutualidade (SAHLINS, 2011) nesses processos de trocas cotidianas agrega sentido e significado a vida e as pessoas e mantém a relação e sentimento de pertencimento, mesmo com os parentes e pessoas da comunidade que não vivem mais ali. A produção oriunda dos cultivos no território tradicional continua, assim, a fornecer meios de subsistência, trocas e sociabilidade com os parentes aonde quer que eles estejam, mesmo com as dificuldades que vêm sendo enfrentadas por eles para essa produção.

Esses vínculos são estabelecidos há anos nas visitas para tomar um café durante a tarde, as ofertas de plantas no caso de vizinhos enfermos, ou mesmo

para levar um doce ou bolo feito no dia. Acabam por ser mantidos nas visitas de finais de semana, ou mesmo nas próprias cidades onde as pessoas passam a viver. Quando várias pessoas mudam para a mesma cidade, o que é bem comum, elas costumam morar em bairros próximos, no mesmo bairro e até em casas lado a lado. É nessa extensão do território existencial, na ressignificação das práticas diárias em diferentes locais, que podemos pensar em como a sociabilidade e as relações com o território, os parentes ou as pessoas que se tem consideração são levados para os espaços em que essas pessoas vivem.

O constituir-se enquanto pessoa envolve uma relação coletiva, “expressa nas ações partilhadas e nas interações pessoais diárias” (OVERING, 1999). Assim, partindo de contribuições de Seeger et al (1979) e Sahlins (2011),

é necessária uma análise mais aprofundada a respeito da constituição das pessoas, partindo do conceito de “*mutuality of being*”, ou seja, mutualidade de ser/estar, entendendo que os laços de interdependência e coexistência partilhados por eles é o que permite a existência da cosmologia e do “ser” quilombola da comunidade de Lagoinha de Cima. (CASTRO, 2018: 54)

Esses laços de interdependência e coexistência partilhados entre as pessoas de Lagoinha de Cima tem apenas um de seus “nós” nas trocas e circulação de alimentos, mas que podem nos demonstrar a importância dos vínculos criados com o território e com as práticas cotidianas compartilhadas e constitutivas. Nos alerta para a importância do território tradicional, mas também para o processo contínuo de habitar e ressignificar práticas, e de (re)territorializar os espaços ocupados.

Lourenço (2015), em etnografia realizada em Lagoinha de Cima, acerta em dizer que podemos pensar em três temporalidades significativas no decorrer da história, das memórias e das experiências relatadas pelas pessoas da comunidade: o “tempo dos escravos”, “o tempo das irmandades” e o “tempo da comunidade quilombola” ou “de fazer política”. Eles se encontram no “tempo de fazer política”, tempo esse que sempre permeou o tempo dos escravos e das irmandades, sempre foi necessário lutar, e hoje, eles estão continuam reivindicando seu território tradicional, afirmando sua identidade, reconstruindo e repensando seus modos de existência e resistindo aos constantes ataques ao apagamento de suas memórias e de sua forma de viver.

## II. Comunidade Quilombola de Ribeirão do Itambé

A comunidade quilombola Ribeirão Itambé se constitui por meio de famílias extensas que se identificam como “*nascidas e criadas*” nas proximidades do rio Quilombo, mais especificamente, às margens de seus afluentes - rio Cachoeirinha e ribeirão Lagoinha. Localizada também no município de Chapada dos Guimarães, Mato Grosso, é situada na região da Cachoeira Rica, também conhecido como vilarejo do Peba (SILVA, 2017).

O vilarejo do Peba é parte de uma localidade mais ampla (Cachoeira Rica) formada em decorrência dos antigos garimpos de diamantes da região, que contribuíram significativamente na caracterização rural e suas espacializações. As ricas minas às margens do rio da Casca e do rio Quilombo, assim como as grandes lavouras, a pecuária e a produção dos engenhos, fundamentaram a economia local, originando a comunidade Ribeirão Itambé, união de diversos núcleos familiares que cultivam “terra de uso comum” na região.

Os núcleos familiares emprestavam os nomes dos rios, córregos e morros onde habitavam para nomear as comunidades, tais como Ribeirão Itambé, rio

Camundá, rio Aricá, rio Acorá, rio Cachoeira Rica, rio Lagoinha, rio Lajinha e outros. Trata-se da população de escravizados e descendentes, oriundos, em sua maioria, dos engenhos Itambé, Quilombo, Buritizinho e Abrilongo, sustentadas por alianças matrimoniais e outros tipos de relações forjadas ao longo do tempo. A configuração territorial aponta para uma extensa rede de sociabilidade de uso comum e coletivo da terra entre as demais comunidades quilombolas de Chapada: Morro do Cambambi, Lagoinha de Cima e Lagoinha de Baixo, todas comunidades criadas a partir do trabalho escravo nesses grandes engenhos.

Ao que se refere aos quilombolas do Ribeirão Itambé, grande parte das famílias foram desterritorializada de sua área de ocupação histórica e tradicional, vivem esparramados por diferentes localidades, vivendo as bordas dos centros urbanos de cidades de Cuiabá, Várzea Grande e outros municípios de Mato Grosso. Atualmente, apenas 33 famílias (cerca de 120 pessoas) encontra-se no território tradicionalmente ocupado e a luta pelos direitos territoriais ainda continua.

As experiências que os quilombolas de Chapada dos Guimarães estabelecem com o território possuem base na ancestralidade e estão conectadas aos “tempos das irmandades” (SANTOS, 2010: 38). Este termo traz como referência a etnografia de Carlos Alexandre B. Plínio dos Santos (2012) sobre as comunidades negras de Mato Grosso do Sul, no episódio pós-abolição, em que essas famílias ainda não faziam uso da identidade quilombola, porém, agenciavam por meio das formas de relações de reciprocidade e mutualidade (SAHLINS, 2011). Essas redes de irmandades são práticas recorrentes nas comunidades de Ribeirão Itambé, Lagoinha de Cima e de Baixo e Morro do Cambambi.

Conforme relata Dona Vanildes, de Lagoinha de Cima, “[...] no tempo das irmandades a gente se reunia em mutirão, as famílias se reuniam para fazer a roça uma das outras. Aí produzia farinha, produzia os doces, os bolinhos, os biscoitos. Fazia a festa de São Benedito...”<sup>12</sup>

O senhor Miseu, ao lembrar sobre a época da fundação da Igreja de Santana, ressalta que ela era comandada por capelões quilombolas. Segundo ele:

- “[tinha] aqueles tiradores de reza onde entrava o pessoal dos quilombolas, que eles também tinham tiradores de reza... reza caseira, reza antiga...”<sup>13</sup>

A fala do senhor Miseu e de Dona Vanildes fazem menção ao estabelecimento de uma conexão entre os núcleos familiares das comunidades negras de Chapada dos Guimarães.

Dona Manoelina da Silva Fernandes conta que as festas de santos são bastante recorrentes em Chapada desde os “tempos antigos” em que as famílias se reuniam para a celebração e a comunhão das festas. “[...] reuniam muita gente. Havia música, muita dança e fartura de comida. Às vezes as festas duravam semana toda e era assim que as famílias se conheciam. [Era comum] uma família convidava a outra para a festa de santo no qual eram devotos”, relata ela.<sup>14</sup>

Ao recordar desses tempos dona Durvalina Dias Rodrigues (conhecida como dona Chica) relata:

*Era um tempo muito bom. Era bom, porque nesse tempo as pessoas festavam, dançavam, bebiam e comiam. Não tinham brigas! A hora que vinham da festa era só trabalhar. Íamos trabalhar para fazer a próxima festa (risos). Aí tinha as festas. Tínhamos que ir aos bailes. Aí no fim de semana passava as bandeiras. Passavam e*

<sup>12</sup> Notas de campo sobre a conversa realizada com Vanildes Francisca de Oliveira, em 02 de julho de 2016, em minha primeira visita a Comunidade Quilombola Lagoinha de Cima, refere-se a pesquisa de campo junto ao Projeto de Pesquisa “Cosmopolíticas, territórios, memórias e performances de comunidades negras de Chapada dos Guimarães – MT”, 168/2015/PROPEQ, durante a graduação em Ciências Sociais, UFMT.

<sup>13</sup> Entrevista concedida pelo senhor Melquesedec Lechener, conhecido como Miseu, pertencente a comunidade quilombola Ribeirão Itambé, em 31 de março de 2019.

<sup>14</sup> Entrevista concedida pela Dona Manoelina da Silva Fernandes, em 01 de abril de 2017.

*pousavam nas casas. Pousavam na casa da minha avó [Lourença], pousavam nos vizinhos. Ai nós dançávamos. Quando pousavam na casa dos vizinhos, nos dançávamos. E ai nós íamos à casa dos outros, levar a bandeira e nos dançávamos também. E assim ia a semana toda. (...). Quando eram as bandeiras, tocavam sanfona. Quando não era sanfona, tocavam violão. (...). Eu gostava de dançar, não tinha outra diversão, era só essa diversão. Ai quando vinha, quando terminava ali, voltava para a roça. Era a semana inteira na roça, trabalhando, fazendo farinha, fazendo arroz, cortando arroz. Era arrancando feijão, quebrando milho.*<sup>15</sup>

Senhor Gervásio acrescenta dizendo: “...[essas] festas de Santo são passadas de geração em geração”, assim como também as “rezas de São Gonçalo, as festas de São Benedito”, e sempre são regadas “pelas rodas de viola de cocho e ganzá, lá se tocava o verdadeiro cururu e siriri”.<sup>16</sup> Conforme a antropóloga Patrícia Silva Osório (2012: 237), cururu e siriri são duas manifestações rotuladas como folclóricas e bastante difundidas no Mato Grosso. O cururu é uma dança de caráter religioso, que se utiliza de instrumentos musicais como a viola de cocho<sup>17</sup> e o ganzá<sup>18</sup>, sendo esse tocado por homens que improvisam toadas em tons de desafios. Já o siriri trata-se de uma dança feita em pares, em roda e fileiras, ao som do reco-reco, viola de cocho e tambor<sup>19</sup>.

Ainda hoje as comunidades (e famílias) quilombolas realizam as Festas de Santo, que possuem um calendário próprio e, cujo as celebrações, são distribuídas no decorrer dos meses do ano. As pesquisas etnográficas junto às comunidades permitiram catalogar aproximadamente 22 festas realizadas por famílias quilombolas, geralmente nas casas dos festeiros que vivem no território tradicional, agregando as comunidades do Peba (Ribeirão Itambé), Biquinha, Varginha, Casca, Água Fria, Morro do Cambambi, Pingador, Lagoinha de Cima, Cachoeira Bom Jardim, João Carro e Bocaina do Aguaçu.

Há também as festas realizadas pelas comunidades do bairro Aldeia Velha, Cohab Véu de Noiva e a festa da Matriz de Chapada, que se localizam na região urbana. Todas elas mobilizam milhares de pessoas, entre familiares, amigos, devotos e convidados “de fora”, que, para além de homenagearem os santos, agenciam uma rede de sociabilidade a fim de reencontrar os parentes, pagar promessas, dívidas e até aqueles que vão apenas para apreciar as festas, perpetuando práticas culturais dos tempos remotos da pós-abolição até a contemporaneidade.

Devido à essas Festas de Santo, ou mesmo de visitas periódicas, como acontece em Lagoinha de Cima, diversas famílias se deslocam das mais variadas localidades para o território de ocupação tradicional, estabelecendo um fluxo contínuo de deslocamentos que configuram uma rede de relações e agenciamento, reforçando os laços de sociabilidades, parentesco e memória. Podemos dizer que, o que caracteriza a contemporaneidade dessas festas, é que ela retém as reminiscências das tradições e a resignificação do processo de reterritorialização dessas famílias, contidas nesse fluxo e conectam pessoas ao território.

Dona Claudia Celina, ao se referir às festas do Divino da Chapada e de São Benedito, no Vilarejo do Peba, faz referência à catira<sup>20</sup> e ao cururu, preservados nas festas até hoje, como elementos simbólicos presentes nas vivências dos seus antepassados nos antigos quilombos.

<sup>15</sup> Entrevista concedida pela Dona Durvalina Dias Rodrigues (Dona Chica), em 22 de julho de 2017.

<sup>16</sup> Entrevista concedida pelo senhor Gervásio Moreira da Silva, em 05 de setembro de 2015. Idem.

<sup>17</sup> Viola feita de tronco de madeira e cordas de tripas de mamíferos (ou cordas sintéticas). Reconhecido em 2004 como patrimônio nacional, registrado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

<sup>18</sup> Juntamente com o reco-reco, trata-se de um instrumento de percussão feito com a taquara medindo cerca de 40 a 70cm. Geralmente tocada com uma vareta ou garfo.

<sup>19</sup> Instrumento de percussão também chamado de mocho ou tamboril. Uma espécie de banco de madeira com assento de couro. Geralmente tocado com duas baquetas de madeira.

<sup>20</sup> É uma dança coletiva e popular marcada pelas batidas dos pés e mãos dos dançarinos.

[Festa do] Divino da Chapada, São Benedito, tudo passava aqui no Peba (...). Daí fazia jantar, aí dançava a noite toda. Às vezes eram dois dias, três dias de festa. [Tinha] Cururu, [tinha] Siriri. Então, eles gostavam muito da catira. A catira veio dos quilombolas, sabia? Nossos bisavôs, que a gente conversava com eles..., aí eles falavam que a catira e o cururu já vieram de lá dos quilombolas [referindo-se aos negros do período escravocrata] e veio passando até nós, até hoje tem a viola de cocho [...]<sup>21</sup>

Se no território tradicional as festas de santo são mecanismos de estabelecimento dessa rede de relações, na cidade as famílias se agenciam através das “reuniões de famílias”, onde, por vezes, eles se reúnem para contar histórias. As reuniões da família Alves da Guia agregam cerca de 60 a 100 pessoas. Esses sujeitos remontam às reminiscências de seus antepassados e remetem ao período em que ainda desfrutavam do uso comum da terra. O que se ouve nos almoços de domingo são as histórias de fatos acontecidos no território tradicional, narrativas sobre a infância e da juventude nos quilombos. É como se o cenário das casas trouxesse a ressignificação dos antigos quilombos. Por meio dos quintais abertos e compartilhados com os demais membros da família - filhos, sobrinhos e netos, eles conectam-se.

Assim como as reuniões aconteciam tanto no território tradicional como nas casas da cidade, o cultivo de plantas, mesmo que cerceados em pequenos potes, latas e objetos improvisados, também foi uma prática continuada. Dona Manoelina cultivava suas “*mudinhas*” e “*plantinhas*” na esperança de “*quando sair as terras eu levar tudo para lá*”. São plantadas cebolinha, salsa, pimenta coentro, couve, hortelã, ervas de alecrim, erva-cidreira, samambaias e folhagens, árvores frutíferas como caqui, jabuticaba, maçã, caju, mamão, manga, goiaba, até plantas medicinais, como quitaia, dipirona, boldo, quebra-pedra, camomila, babosa, entre outras.

De maneira geral as casas possuem poucos cômodos - dois quartos, sala, cozinha, banheiro. É interessante que mesmo tendo cozinha interna com fogão a gás, as mulheres preferem cozinhar no quintal, à beira do fogão a lenha, assim como é feito em todas as comunidades de Chapada dos Guimarães. Regada à banha de porco e toucinho, o cheiro do feijão, juntamente com o “*cozidão*” (de carne com mandioca) ou peixada, arroz, farofa de banana, pirão, vai produzindo um cheiro que os leva de volta aos “*tempos antigos*”, à época em que “*a gente morava tudo lá nas terras dos nossos pais*” e ao território tradicional.

É como se o cheiro dos alimentos remetesse a um lugar, há um tempo passado, fatos acontecidos que, ao serem contados, conectam o passado ao presente. Conforme o historiador David Lowenthal (1998, p.83) “relembrar o passado é crucial para nosso sentido de identidade: saber o que fomos, confirma o que somos. Nossa continuidade depende inteiramente da memória; recordar experiências passadas nos liga a nossos *eus* anteriores, por mais diferente que tenhamos nós tornados”. Assim, esses cheiros e sabores acionam os “lugares de memórias” (NORA, 1993) no qual os sujeitos recriam os “quilombos” por meio de seus “corpos”. São essas memórias narradas que os conectam “pessoas” à “lugares”. Recriam a maneira pela qual esses quilombolas procuram reconstruir seus modos de existência. Logo, os vínculos sociais partilhados pela territorialidade fazem com que os quilombolas do Ribeirão Itambé, vivam na iminência e esperança do retorno às terras tradicionais.

<sup>21</sup> Entrevista concedida pela Dona Claudia Celina da Silva, em 12 de setembro de 2015. Idem.

### III. Comunidade Quilombola do Morro do Cambambi

Localizada a 30 quilômetros do município de Chapada dos Guimarães – MT, a comunidade do Morro do Cambambi possui cerca de vinte e uma localidades identificadas em campo. Foi reconhecida pela Fundação Cultural Palmares na data de cinco de maio de 2009.

A palavra Cambambi, originária da palavra africana *Kambambi*, “faz referência à região que constituía o centro pulsante do reino do Dongo, na Angola quinhentista, uma região reconhecida pela sua fartura em minérios, como a prata, e, por isso, tornou-se o “primeiro alvo militar dos portugueses em solo africano” (LOPES, 2017: 39). A referência dá nome ao morro imponente, místico, conhecido localmente por suas histórias e que, olhado de todos os lados, por todos os ângulos, possui três pontas iguais de onde quer que o observador esteja.

O Morro do Cambambi se configura como a principal fonte de abastecimento hidrológico de toda a região, devido às suas 13 nascentes, origem de riachos, mananciais, rios e cachoeiras. Em conversas com as famílias moradoras na região, há um grande entendimento de que o Morro do Cambambi é “a caixa d’água para toda a região”, fonte de vida para todos.

Com as últimas ações de fazendeiros nos desmatamentos realizados em cima do morro, a preocupação é coletiva quanto a possibilidade de esgotamento de água, fato que já vem acontecendo com a secagem de alguns poços artesianos, rios e riachos nos últimos anos. Situação essa que também ocorre em outras comunidades tradicionais pelo Brasil, como na Comunidade Chiquitana do Portal do Encantado e que gera aflição em todos, frente a falta de água e ao poder dos proprietários atuais sob esses territórios das áreas devastadas (PACINI, 2012).

No decorrer da pesquisa de campo foram identificadas vinte e nove localidades distribuídas pelo território do Cambambi. Em cada localidade se encontram uma ou mais famílias que se identificam a partir da presença e permanência de seus ancestrais ao longo do tempo. Independentemente do quantitativo de famílias que habitam as localidades, elas entendem e nomeiam tal local como sendo uma comunidade distinta, concedendo a ela um nome para diferenciá-la das demais. Geralmente, o nome é dado a partir de características do ambiente, dos recursos naturais disponíveis ali ou em algo ligado a alguma antiga “propriedade” com sentidos culturais específicos que ali existiu.

Dentre as localidades, algumas são ativas e habitadas até os dias de hoje, outras, por sua vez, já se encontram desativadas devido à morte de seus moradores mais antigos, expropriação após a construção da Usina Hidrelétrica do Manso<sup>22</sup>, invasão/compra das terras por fazendeiros, ou à impossibilidade de sustento no local. Todavia, são sempre lembradas como localidades porque moram ali as memórias de seus antepassados.

Não se trata de várias comunidades isoladas espalhadas à beira do rio Quilombo, e sim localidades relacionais e conectadas por diversas relações de parentesco, de religiosidade e, agora, associativas, que os mantêm próximos, apesar das distâncias e dificuldade de encontros. As festas de santo, encontros de famílias, orações, reuniões das associações, acabam sendo espaços de encontros e de manutenção do parentesco, compadrios, inimizades e alianças, que conferem a eles

<sup>22</sup> A Usina Hidrelétrica do Manso é um empreendimento do Governo do estado de Mato Grosso, em parceria com a iniciativa privada no rio Manso e Cuiabá. A barragem foi inaugurada em 2000, momento em que impactou diretamente a vida de todos que viviam às margens dos rios e afluentes, no que tange ao abastecimento de água e moradia, forçando algumas famílias a se deslocarem de suas propriedades. Disponível em: < <https://www.furnas.com.br/subsecao/124/usina-de-manso---212-mw?culture=pt> > Acesso em 30 de nov de 2020.

momentos de sociabilidades, fortalecendo assim a relação de comunidade desse território.

Assim, a localidade, que é mais que o espaço físico-geográfico, pois diz respeito a algo mais permanente baseado no parentesco e nos vínculos ancestrais, e a comunidade – entendida como um espaço vívido, composto pelas relações de inimizade e pelos conflitos, que são mais fluídos - configuram uma rede de relações que é tecida dando sentido não só a noção de território, mas de construção das próprias pessoas. Trata-se de um território eternizado no diálogo, nas relações de parentesco, alianças, inimizades, habitado pelas memórias e pelos antepassados.

As famílias entre si, vindas das mais diversas localidades, possuem, entre elas, vínculos de parentesco estabelecidos pelos casamentos entre primos, fator que os aproxima ainda mais, independentemente das distâncias que os separa. É o que me contou Dona Marcela ao comentar sobre a sua família espalhada pela região:

*A família é toda ligada. Minhas duas irmãs (a Francisca e a Enedina) casaram-se com os filhos de Dona Felícia, que era irmã de vovó Antônia (apelido de Taia). Então, minhas irmãs casaram-se com os sobrinhos de vovó, que é irmã da tia Felícia. A Felícia, além do Seu José, teve o Donato e o Adalberto, de homens. De mulher, teve a tia Ditinha e o Inácio, que é meu cunhado também. A Claudina se casou com o sobrinho da tia Felícia também, o Osvaldino, que é sobrinho da Dona Luzia, que é mulher do Seu Genésio, mãe do Zico. A mãe do Zico e o pai do Osvaldino são irmãos. Osvaldino e o Zico são primos primeiros e minhas duas irmãs casaram-se com os tios do Zico e do Osvaldino (o Basílio e o Inácio). O Adalberto é casado com a minha prima, que é neta da avó Antônia, que eu esqueci de colocar que ela teve a Dona Paulina também, além da Dona Cezarina.<sup>23</sup>*

“A nossa família está no mesmo lugar, vai ali e volta”, diz Dona Marcela fazendo menção à tantos casamentos entre primos e parentes, não somente em sua família, mas na região.

*Mas aqui não é só eu. A maioria aqui é assim. E dessa família do Zico ainda está até hoje, porque eu e o Zico, nós não vamos ter mais filho. Minha filha também se casou com um primo, mas mais distante. O filho do Zico já se casou com uma mulher que também não tem mais a ver conosco, porque saíram daqui. Os que ficaram lá no Morro, que é a família do Zico, do lado da mãe e do pai, que são irmãos também. A tia Luzia é casada com o tio Fião e a irmã da tia Luzia se casou com o irmão do tio Fião (casamentos trocados), entendeu? Um casou-se com uma irmã e o outro se casou com a irmã do outro e agora os primos estão lá e estão fazendo a mesma coisa. Estão se casando e já tem o caso lá de 3 filhos, que veio com sequela porque o sangue está voltando.<sup>24</sup>*

Contudo, nem sempre os laços de sangue determinam o parentesco. As relações são construídas pela “consideração”, termo nativo usado para expressar os vínculos não-consanguíneos.

*Ela é de consideração. Foi adotada pela tia Julia, então não conheço bem a origem da família dela, mas conheço da mãe adotiva dela. Ela não é de sangue. Hoje eu sei que ela é casada com um primo meu que é filho da tia Paulina. Hoje ela faz parte da família porque ela se casou com um primo nosso né?! E meu irmão é casado com a filha dela, o José.<sup>25</sup>*

As relações são tão diversas que se torna até difícil explicar todos os laços que unem as pessoas, “[é] assim, é uma rede e um punho e você puxando os barbaquinhos e colocando tudo aí”. Ao questionar Dona Marcela sobre o que ela pensa a

<sup>23</sup> Entrevista concedida pela Dona Marcela Pedroso, em 15 de setembro de 2019.

<sup>24</sup> idem.

<sup>25</sup> idem.

respeito desses casamentos trocados, ela afirma que sempre existiu e não sabia dizer se era “cultura”, falta de informação ou de opção:

*Quando a gente entra na idade de acasalamento, no meio do mato, não se tem um parceiro e começa a achar o primo bonito e os encontros sempre aconteciam nas festas de santo. Ali ficava, namorava e muitos não se casavam, eram roubados. Sempre a gente ouvia: “Fulano roubou a filha de Cicrano.” [...] naquela época, eu acho que era isso, porque aquele povo antigo ainda tinha medo do pecado e hoje não. Eu acho que o mundo não tem mais medo do pecado. O que vale é a lei deles, até esquece de pensar em Deus, mas, lá em casa, mamãe falava: “Primo com primo, irmão com irmão não pode.” Todo mundo não podia deitar junto, não podia ver a irmã tomando banho. Quando ficava mocinha, tinha que vestir a combinação para não ficar marcando o corpo. Tinha medo do pecado. Hoje não.<sup>26</sup>*

Assim, as famílias das diferentes localidades acabam por representar um esboço de um mapa local que se encontra nas reminiscências dessas pessoas, configurando uma rede de conexão de conhecimentos e lembranças que se emaranha e que os mantém unidos, interrelacionados, apesar das distinções nominais do território em localidades. Tal mapa é mencionado por cada um deles de acordo com suas relações constituídas entre parentes e não parentes de cada localidade, juntamente com a memória coletiva compartilhada por eles, demonstrando um senso de comunidade diverso, mas sempre imbrincado.

Os moradores que ainda permanecem no território tradicional não deixam de mencionar lugares, pessoas ou famílias que já faleceram, mas que continuam presentes nas histórias dos locais e da comunidade. A compreensão das pessoas de forma a relacionar os ancestrais aos territórios ocupados ou desocupados atualmente, assim como as relações estabelecidas entre as pessoas de Lagoinha de Cima e Ribeirão Itambé com seus territórios, demonstram, mais uma vez, a importância desses locais tradicionalmente ocupados e vivenciados nas práticas cotidianas enquanto parte integrante da constituição de suas identidades.

Assim, quando, no campo, observa-se a forma como eles remetem às localidades como sendo comunidades, é possível perceber que se referem a núcleos familiares, mesmo incorporando os que já faleceram. Não se trata de um conglomerado de quilombos, dispersos e separados, pois todos estão interligados, estabelecendo diversas relações entre si. Identificar cada localidade como comunidade, mesmo que ali viva somente uma família atualmente, é uma forma pensada por eles para nomear e situar os seus núcleos familiares que possuem relações com os locais nos quais viveram e ainda vivem os parentes, compadres ou conhecidos.

Qualquer localidade próxima de uma queda d’água (cachoeira), por exemplo, onde se encontra apenas uma família, é possuidora de uma nomeação específica, geralmente o nome da cachoeira, como é o caso de Pingador, Biquinha, Água Branca, Cachoeira do Bom Jardim, Água Fria, recebendo o status do que entendem como comunidade, pelo fato de ali se encontrar uma família completa. Trata-se de mapas físicos e cosmológicos, de uma cartografia nativa, para expressar a forma como eles territorializam-se. Nesse sentido, fazer política em Cambambi também é nomear e codificar, de acordo com a sua realidade, com a vivência enquanto família e comunidade. A partir da denominação da localidade, tal denominação torna-se usual por todos para a identificação espacial do território.

Ao serem nomeadas essas comunidades refletem as memórias e significados para as pessoas quilombolas de Cambambi como para os quilombolas do Ribeirão Itambé, que reconhecem como seu território as mesmas regiões que são reivindi-

<sup>26</sup> idem.

cadadas pela Associação do Morro do Cambambi. O território das duas comunidades é contíguo, extrapolando, muitas vezes, questões legais e geopolíticas legalizadas. Ambas possuem o rio Acorá como marco divisório entre as duas comunidades, segundo os senhores Antero e o Luiz, presidentes das associações de Cambambi e Itambé, respectivamente, existindo somente divergências referentes aos limites dos territórios.

Os dois quilombos foram criados a partir das dissidências do Engenho de Mamão, ponto, inclusive, dessas questões da divisão de terras, pois ela é uma área de importância histórica para ambas as comunidades por ser a origem de suas famílias. Além dos territórios limítrofes e compartilhados de Cambambi e Itambé, a mesma situação também ocorre com as comunidades de Lagoinha de Cima e Lagoinha de Baixo que apresentam seu elo histórico e familiar com bases em ancestrais comuns que trabalharam no Engenho do Abrilongo.

É neste sentido que as localidades e territórios compartilham, ampliam, permeiam e pertencem a essas pessoas que vivem em uma comunidade (ou outra) mas que tem uma história em comum, de um território vasto, cheio de significados e lembranças de quem passou e de quem se é hoje a partir deles.

## Considerações finais

O processo histórico das ocupações na região de Serra Acima, hoje Chapada dos Guimarães, mostra como esse território foi ocupado pelos povos da etnia Bóe (Bororo), Kurâ-Bakairi, entre outras etnias, antes da chegada de portugueses, espanhóis e, especialmente, de pessoas de diferentes nações africanas para trabalharem como escravas nos garimpos, engenhos e fazendas. O que resultou na grande quantidade de comunidades quilombolas que apresentam, a partir das etnografias realizadas, uma rede de sociabilidade que agrega laços de parentesco, consideração, práticas, trocas e circulação de alimentos, festas, histórias e localidades que interligam as pessoas quilombolas das comunidades de Lagoinha de Cima, Ribeirão Itambé e Morro do Cambambi.

As narrativas mostram, nos diferentes contextos, formas de (re)significação de seus territórios, geometrizando formas de habitar que constituem, com o passar do tempo, um agenciamento político de sua forma de viver e de se relacionar, que amplia a ideia pré-concebida sobre os quilombos, na medida em que se estendem, também, por sobre os espaços urbanos. O território significa, dá sentido às relações, e os novos espaços habitados, nas cidades, por exemplo, evidenciam as agências nesses espaços (re)significados que carregam em si as vivências e memórias de suas terras tradicionalmente ocupada.

As formas de habitar das populações dessas comunidades demonstram a importância das relações com o território enquanto constitutivas de relações familiares amplas e diversas, ao mesmo tempo que dão sentido e permeiam seus processos identitários na constituição dessas pessoas quilombolas. Morar, manter práticas ancestrais, plantar, celebrar as festas de santo, fazer visitas e “reuniões de família”, trocar alimentos, constituem em si ações de resistência e luta na continuidade de suas histórias e reafirmam a importância do território tradicional no prosseguimento dessas reminiscências e dessa forma de ser e (re)existir.

Considera-se, assim, que as redes de sociabilidades criadas entre as famílias e comunidades são constitutivas da sociabilidade dos quilombolas de Chapada, cujo processos sociais resultam de um conjunto complexo de elementos. Dessa forma, essas famílias operam como eixo de relações que, por meio delas, circulam histórias em comum, provenientes do contexto da escravidão, da exploração, da

violência e, ao mesmo tempo, revela que cada uma delas encontrou múltiplas formas de se organizar para sobreviver e ressignificar o cotidiano em diversos espaços. Não se trata apenas histórias de violência, mas também histórias de resistências, trocas, alianças, casamentos, festas, conflitos e modos de vida. Esses relatos reforçam os laços afetivos entre essas comunidades, interligando famílias a círculos sociais, demonstrando a ocupação histórica cujo o território contíguo e extenso é ressemantizado ao longo do processo de reivindicações de direitos como sujeitos quilombolas.

*Recebido em 3 de outubro de 2020.*

*Aceito em 12 de dezembro de 2020.*

## Referências

ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006.

ARRUTI, José Maurício. “Ente campo e cidade: quilombos, hibridismos conceituais e vetores de urbanização”. In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (org.). *Direitos Quilombolas e dever do Estado em 25 anos de Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016. pp. 241-256.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. “Terras Negras: invisibilidade expropriadora”. In: *Terra e Textos e Debates: Terras e Territórios de Negros no Brasil*. UFSC, 1991. pp 7-24.

BRASIL. Furnas – Empresa Eletrobras. Usina de Manso – 220MW. Disponível em <<https://www.furnas.com.br/subsecao/124/usina-de-manso---212-mw?culture=pt>> Acesso em 30 de nov de 2020.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. “Honra, Dignidade e Reciprocidade”. In: MARTINS, P. H.; NUNES, B. F (orgs.). *A nova ordem social: perspectivas da solidariedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

CASTRO, Marina M. R. *Pessoa, gênero e cuidado na comunidade quilombola Lagoinha de Cima, Chapada dos Guimarães - Mato Grosso*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, UFMT, 2018.

CRIVELANTE, Maria Amélia A. Alves. Poder e cotidiano na Capitania de Mato Grosso: Uma visita aos senhores de engenho do Lugar de Guimarães. 1751-1818. *Revista de Demografia Histórica*, XXI (II): 129-152, 2003.

FLORENCE, H. *Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas: de 1825 a 1829*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1977.

FRANCO JUNIOR, José Batista. *Etnografia dos modos de fazer política no Quilombo do Morro do Cambambi: Chapada dos Guimarães – MT*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, UFMT, 2020.

LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. *Projeto História*, 17: 63-201, 1998.

LOURENÇO, Sonia Regina. A emergência de identidades étnicas das comunidades quilombolas de Chapada dos Guimarães. *Afro-Ásia*, 49: 52 9-40, 2015.

LOURENÇO, Sonia Regina. “Comunidades Quilombolas de Chapada dos Guimarães”. In: OLIVEIRA, O. M de O. (org.). *Direitos Quilombolas e dever do Estado em 25 anos de Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.

MADUREIRA, Elisabeth. “Resgate do processo de ocupação de terras no Brasil e em Mato Grosso”. In: MACHADO, Lais Aparecida Machado; FRAGA, Leila Miguel. *História e Antropologia no Vale do Rio Manso (MT)*. Goiânia: Ed. da UCG, 2006.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva” [1935]. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

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

NORA, Pierre. Entre memória e história: A problemática dos lugares. *Projetos História*, 10 (10): 7-28, 1993.

O’DWYER, Eliane C. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro. Editora FGV, 2002. pp. 83-108.

OSORIO, Patrícia Silva. Os Festivais de Cururu e Siriri: mudanças de cenários e contextos na cultura popular. *Anuário Antropológico*, 37 (1): 237-260, 2012.

OVERING, Joanna. Elogio ao cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, 5 (1): 81-107, 1999.

PACINI, Aloir. *Identidade étnica e território Chiquitano na fronteira (Brasil-Bolívia)*. Porto Alegre: IFCH/UFRGS, 2012.

PINA-CABRAL, João de; SILVA, Vanda Aparecida da. *Gente Livre: consideração e pessoa no baixo sul da Bahia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

SAHLINS, Marshall. *What Kinship is – and is not*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, 32 (1): 2-19, 1979.

SILVA, Cassiana Oliveira. *Etnografia do território quilombola Ribeirão do Itambé: território e etnicidade em Chapada dos Guimarães*. Monografia de Graduação, Ciências Sociais, UFMT, 2017.

SILVA, Danielli K. Pascoal. *Cosmologia quilombola: entre arrumações, benzeções e seres não-humanos*. Monografia de Graduação, Ciências Sociais. UFMT, 2014.

SYMANSKI, Luís Cláudio P. Cerâmicas, identidades escravas e crioulação nos engenhos de Chapada dos Guimarães – MT. *História Unisinos*, 4 (3): 294-310 2010.

VOLUME 8  
NÚMERO 17  
(MAI./AGO, 2021)

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

## CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIÊ TEMÁTICO:

### RETOMADAS E RE-EXISTÊNCIAS INDÍGENAS, NEGRAS E QUILOMBOLAS

COORDENADORXS:

SONIA REGINA LOURENÇO (PPGAS/UFMT)  
CAUÊ FRAGA MACHADO (NUPACS/UFRGS)  
SANDRO JOSÉ DA SILVA (PGCS/UFES)

**E**ste dossiê temático da ACENO tem como objeto as territorialidades e os processos de identificação negras, quilombolas e indígenas. A proposta busca chamar a atenção para processos de identificação e territorialização que forneçam perspectivas adicionais às análises consolidadas que se dedicaram às tradições, à etnogênese e às situações de fronteiras étnicas, mais afeitos às mediações com o Estado-nação, que privilegiaram as relações políticas, agentes e agência da burocracia.

Um movimento renovado de coletivos indígenas, quilombolas e negros tem revisitado tais abordagens mediante a crítica sistemática aos padrões eurocentrados, brancos e coloniais que produziram a invisibilização sistemática do que esses movimentos consideram relevantes. Dentre essas, categorias como “retomada” e “resistência” – não apenas como reação, mas como re-existir – territorial e existencial são fundamentais quando tomadas como conceitos que descrevem diferentes vínculos entre actantes dos mais diversos modos de existência.

A proposta privilegiará a publicação de etnografias e reflexões teóricas acerca desse novo cenário no qual entes produzem reflexões cosmopolíticas e modos de agir com (ou contra) o Estado-nação de modos antes insuspeitos. Espera-se que as contribuições contemplem a diversidade regional, étnico-racial e de gênero, bem como contribuições dos povos originários e povos e comunidades tradicionais.

Trata-se de consolidar olhares não pela via da memória ou da prova, mas pela cosmologia e relacionalidade estendida a todos existentes, recuperando algo dado como perdido ou inexistente. Pretende-se de sublinhar identidades e territorialidades que encontram novas maneiras de se expressar, retomando terras, práticas, contato com seres, objetos, linguagens sem que essas nunca tenham sido perdidas de fato.

PRAZO FINAL  
DE SUBMISSÃO:  
30 DE ABRIL  
DE 2021

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

# 17

# Micropolítica do terreno: família, espaço e reprodução social no Litoral do Piauí

*Francisco Raphael Cruz Maurício*<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Piauí

**Resumo:** Neste artigo, argumento que a cerca e o parentesco produzem, por um lado, divisa espacial entre vizinhos e, por outro lado, unidade social entre parentes no povoado Pedra do Sal, localizado no litoral piauiense. Através da cerca e do parentesco, a família busca garantir sua reprodução social espacialmente referenciada num contexto de escassez de “terreno”. As práticas de reservar, vender, pedir, tomar e retomar “terreno” compõem o que chamarei de micropolítica do terreno, isto é, o manejo do conflito e da solidariedade entre parente, vizinho e amigo em torno da apropriação do espaço.

**Palavras-chave:** comunidades tradicionais; família; vizinhança.

<sup>1</sup> Professor substituto do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Piauí. Doutor e mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará. Graduado em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

## **Micropolítica de lo terreno: familia, espacio y reproducción social en el litoral de Piauí**

**Resumen:** En este artículo, sostengo que la “cerca” y el parentesco producen, por un lado, una frontera espacial entre vecinos y, por otro, una unidad social entre parientes en el pueblo de Pedra do Sal, situado en la costa de Piauí. A través de la cerca y el parentesco, la familia busca garantizar su reproducción social espacialmente referida en un contexto de escasez de “terreno”. Las prácticas de reservar, vender, pedir, tomar y recuperar “terreno” constituyen lo que llamaré la micropolítica de lo terreno, es decir, la gestión de los conflictos y la solidaridad entre pariente, vecino y amigo en torno a la apropiación del espacio.

**Palabras clave:** comunidades tradicionales; familia; vecindario.

## **Micropolitics of the terreno: family, space and social reproduction on the Piauí Coast**

**Summary:** In this article, I argue that the “cerca” and the kinship produce on the one hand, spatial border between neighbors and on the other hand, social unity between relatives in the village Pedra do Sal, located on the coast of Piauí. Through the cerca and the kinship, the family seeks to ensure its social reproduction spatially referenced in a context of scarcity of “terreno”. The practices of reserving, selling, asking for, taking and retaking “terreno” make up what I will call the micropolitics of terreno, that is, the management of conflict and solidarity among relative, neighbor and friend around the appropriation of space.

**Keywords:** traditional communities; family; neighborhood.

Famílias de pescadores, agricultores e artesãos construíram, ao longo do tempo, um modo de habitar a parte rochosa do litoral piauiense chamada de Pedra do Sal. Elas estabeleceram um “povoado” entre a rocha da praia e a lama do mangue por meio da combinação do uso comum da “terra” e da posse familiar do “terreno”, além de instituírem uma “comunidade” pela partilha de uma memória social e de um pertencimento local. A ocupação do referido lugar ocorreu desde, pelo menos, 1826 (MAURÍCIO, 2020) e está associada ao estabelecimento no litoral do Piauí de núcleos de pescadores, agricultores e fazendeiros (CASTELLO BRANCO FILHO, 1982).

Os “moradores” da Pedra do Sal utilizam duas categorias de classificação do território: “terra” e “terreno”. A “terra” engloba lugares de uso comum como praia, mangue e mata, destinados ao “trabalho”, onde se realiza o extrativismo artesanal de recursos vegetais e animais importantes na economia das famílias. Já o “terreno” engloba a casa e suas extensões como o quintal e o sítio, lugar de residência, mas também de trabalho, notadamente a agricultura familiar e a criação de animais de pequeno porte.

O terreno é onde a família nuclear ou extensa reside e organiza a vida doméstica por meio de rituais como refeição, repouso e celebração. É no terreno que os parentes próximos (pai, mãe, filhos e netos) convivem a maior parte da vida e onde os parentes distantes (tios e primos) são recebidos em “visitas”. O costume local prescreve que, após o casamento, os pais cedam parte do terreno ao filho ou filha. Este ou esta, por sua vez, constrói uma casa, e, por conseguinte, inicia nova família nuclear próxima à casa dos pais. Os casamentos são exogâmicos e a residência não obedece a uma regra exclusiva de patrilocalidade ou matrilocidade. O casamento dos filhos permite a passagem da família nuclear para a família extensa e a inclusão no terreno de parentes não apenas consanguíneos, mas também de parentes por afinidade.

Os moradores do lugar utilizam cerca de madeira e arame para dividir os terrenos de diferentes famílias. Entre a casa do pai e a do filho, pode apresentar-se cerca, mas esta é acompanhada de portão, o que possibilita o fluxo de parente entre as casas. Tal portão não se encontra entre as cercas de diferentes famílias, não permitindo, assim, o trânsito de vizinho entre “terrenos”. A cerca é utilizada para estabelecer a divisão espacial entre terrenos e a unidade social entre parentes. Unir e dividir constituem a dialética da cerca na Pedra do Sal.

Nos anos 2000, “gente de fora”<sup>2</sup> foi atraída para o lugar em decorrência da instalação de parques geradores de energia eólica e do anúncio da construção de *resorts* de luxo. Eles adquiriram “terrenos” através da compra de parte da posse de moradores ou da ocupação de áreas próximas à praia. Essa “invasão” tirou o “sossego” dos moradores, gerou especulação imobiliária e escassez de terreno para os nativos que retornavam ao lugar após migração por motivos de trabalho. A família que “vendeu terreno” para “gente de fora” dificultou que o filho que migrou se reestabelesse no lugar, pois não havia espaço suficiente para mais uma família conjugal. Aquela que não vendeu terreno, garantiu uma reserva de espaço para ser transmitida ao filho após o casamento, assegurando, assim, seu reestabelecimento no povoado.

<sup>2</sup> Categoria que designa pessoa não nascida no povoado ou que não possui parentela no lugar, como os turistas que visitam a praia nos fins de semana ou os parnaibanos, teresinenses, brasilienses que adquiriram “terreno” na Pedra do Sal.

A família que assegurou a reserva não cede terreno para vizinho que vendeu ou à amigo que deseja se estabelecer no povoado, pois, assim, compromete a reprodução social da família no lugar. Passa a ocorrer na Pedra do Sal o assédio de família que vendeu sobre a que reservou espaço para a próxima geração. No contexto de escassez de terreno, o grupo familiar reforça a cerca como divisa espacial entre vizinhos que promove unidade social entre parentes, garantindo a centripetalidade sociológica (SIMMEL, 2013) do grupo familiar (conjugal ou extenso) no “terreno”. O que está em jogo para o habitante da parte rochosa do litoral piauiense é que a cerca continue funcionando como aquilo que emoldura fisicamente uma unidade interativa (SIMMEL, 2013), isto é, a família, e que esta, por sua vez, emoldure simbolicamente o “terreno” por meio das relações de parentesco.

Neste artigo, argumento que a cerca e o parentesco produzem, por um lado, divisa entre vizinhos e, por outro, unidade entre parentes. Encaro a cerca e o parentesco como mecanismos que se reforçam mutuamente e através dos quais a família busca garantir sua reprodução social espacialmente referenciada num contexto de escassez de “terreno”. As práticas de reservar, vender, pedir, tomar e retomar terreno são os objetos de estudo deste artigo e compõem o que chamarei de micropolítica do terreno, isto é, o manejo do conflito e da solidariedade entre parentes, vizinhos e amigos em torno do espaço. Esta reflexão localiza-se no campo de estudo das estratégias de reprodução social do campesinato e das populações tradicionais, com ênfase nos aspectos espaciais. Os dados empíricos provêm do trabalho de campo realizado na Pedra do Sal entre os anos de 2015 e 2019 e foram refletidos à luz de estudos da antropologia rural sobre a reprodução social camponesa (COMERFORD, 2003; GODÓI, 1999; MOURA, 1978; WOORTMANN, 1995) e de aportes da sociologia do espaço (DURKHEIM, 1978; SIMMEL, 2013) como moldura, divisão e diferenciação.

Início o artigo apresentando ao leitor algo da morfologia social do lugar (MAUSS, 1972) e da cosmografia (LITTLE, 2004) e história de seus habitantes (MAURÍCIO, 2020). Em seguida, apresento três situações que envolvem tensão social entre parente, vizinho e amigos que queriam se tornar vizinhos. É nesta parte do texto que descrevo as práticas de reservar, vender, pedir, tomar e retomar terreno como componentes da assim chamada micropolítica do terreno. Finalizo destacando, de modo breve, alguns estudos de antropologia rural sobre a relação entre parentesco e território, assim como as contribuições da sociologia do espaço para pensar a estratégia de reprodução social espacialmente referenciada das famílias pedral. Concluo que o bom manejo das relações de conflito e solidariedade entre parentes, vizinhos e amigos preserva o “terreno” como espaço de reprodução social das famílias, pois evita a migração de parentes e garante a centripetalidade sociológica da família no terreno.

## **Breve história e cosmografia de um “povo” à beira-mar**

A Pedra do Sal situa-se no litoral de Ilha Grande de Santa Isabel, um bairro rural do município de Parnaíba e uma ilha marinha costeira e oceânica de 240 km<sup>2</sup> (COMISSÃO ILHA ATIVA, 2012). Em 288 hectares, estão alocados os aparelhos públicos de saúde e educação, a associação de moradores e o cemitério comunitário, a capela Bom Jesus dos Navegantes e a Assembleia de Deus, bares, quitandas e aproximadamente 350 casas pertencentes aos “moradores” da Pedra do Sal e à “gente de fora”, como os que veraneiam no lugar em datas específicas do calendário nacional como o Carnaval ou o Ano Novo (MAURÍCIO, 2020). A

Pedral encontra-se distante 16 km do centro urbano da municipalidade, cujo acesso se dá pela Ponte Simplício Dias da Silva e pela PI-116. É o único povoado de Santa Isabel a encontrar o Oceano Atlântico, possuindo uma faixa de praia com 8 km de extensão utilizada para a subsistência dos moradores, para o lazer dos turistas e para a geração de energia eólica por empresas multinacionais.

Em 2012, o lugar possuía uma população de 980 habitantes agrupados em 190 famílias, cujos membros eram ativos no extrativismo marinho e florestal, na agricultura familiar, na criação de animais, no comércio de alimentos e bebidas em bares na praia. Uma parcela menor ocupava-se no trabalho doméstico e na construção civil. Em 2015, 80% dos habitantes do lugar possuíam renda de até 1 salário-mínimo, 96% possuíam moradia própria - destas, 75% eram construídas com tijolo e 25% de taipa. Quanto aos níveis de educação formal, 44% dos habitantes cursaram o Ensino Fundamental e 36% o Médio (BEZERRA, 2016; BEZERRA *et al.*, 2017).

Apesar da Pedra do Sal pertencer administrativamente ao município de Parnaíba, estar na Pedral é percebido como estar fora da “cidade”, mas dentro da “ilha”, sendo comum ouvir dos ilhéus, “vou à Parnaíba”. Ir à Parnaíba é ir até o hospital, ao colégio, ao comércio, à rodoviária. Assim, o “povoado” é percebido por seus habitantes como englobado por Ilha Grande de Santa Isabel e não pelo município de Parnaíba, que assume a posição desse outro (lugar), a cidade, na cosmografia (LITTLE, 2004) dos moradores. No vocabulário pedral, “comunidade” é palavra cuja conotação é sociológica, isto é, refere-se ao campo semântico das relações sociais; já “povoado” possui sentido mais geográfico, que por sua vez associa-se ao campo semântico das relações ecológicas. Assim, o termo “comunidade” é utilizado, por exemplo, em histórias sobre a luta por território com fazendeiros no passado ou com empresas de energia eólica no presente. Já o termo “povoado” é mais comumente encontrado em descrições nativas sobre o lugar, sua paisagem de praia, mangue, dunas e matas. Pode-se dizer que a “comunidade” está para o “povoado” assim como a pessoa está para o lugar.

Por lá, “morador” designa quem mora na Pedra do Sal e possui uma parentela residente no povoado. Alguém que lá não nasceu, mas constituiu família e reside, é considerado morador, como os que migraram de povoados vizinhos e estabeleceram família no lugar ou os que se casaram com nativos e iniciaram novas famílias. Aqueles que possuem casa de veraneio ou frequentam a praia nos finais de semana são chamados de “gente de fora”, expressão que engloba o turista, o parnaibano, o teresinense ou o paulista, esse outro da cidade. O oposto destes é o “filho do lugar”, que designa entre os moradores aqueles que nasceram e se criaram no povoado, denotando, assim, uma imagem de nós configuradora de ordem hierárquica (ELIAS; SCOTSON, 2000) na valorização da origem e da permanência prolongada na Pedra do Sal, elementos sociais e temporais que distinguem, no interior da “comunidade”, o “filho do lugar” em relação ao “morador”.

Quanto às categorias de classificação do espaço, como já mencionado, existem a “terra” e o “terreno”. A palavra terra engloba os lugares de uso comum como a praia, o mague e a mata. Já o terreno identifica aqueles que são de uso familiar como a casa, o quintal e o sítio. Pode-se afirmar que a terra está para o terreno assim como a comunidade está para a família. Enquanto o uso da terra é ordenado por regras consuetudinárias que não estão escritas em parte alguma, mas ordenam as práticas extrativistas em todo o lugar, o terreno é organizado pelas relações de parentesco, notadamente aquelas estabelecidas entre o pai e os filhos, que ordenam a divisão e a sucessão do terreno após o casamento. A territorialidade (GODÓI, 2014) pedral resulta da combinação da posse familiar do “terreno”

com o uso comunitário da “terra”, sendo essas posse e uso ordenadas cada uma por seus respectivos códigos familiar ou comunitário que instituem que qualquer morador pode caçar na mata, mas somente os parentes manejam as galinhas no quintal. Assim, nessa cosmografia, as regras consuetudinárias estão para as relações de parentesco assim como o uso comum da terra está para o uso familiar do terreno.

Durante o século XX e o início do XXI, os moradores da Pedra do Sal viveram sob o mandonismo e o coronelismo da família Silva, composta por políticos e fazendeiros de Parnaíba. Apesar dessa família não ter a posse legal das terras do lugar, só conquistada em 1989, ela controlava o ingresso e a permanência das pessoas no povoado e estabeleceu um sistema de morada (VERÇOZA, 2018) no qual o acesso à terra era retribuído pelo morador com o voto nos candidatos da família Silva nos pleitos políticos piauiense e nacional. Tal sistema perdurou até o início dos anos 2000 e foi progressivamente desarticulado à medida que os moradores se organizaram como sociedade civil em sindicatos e associações nos anos 1990, além da melhora na condição de vida nos anos 2000 por meio do auxílio financeiro proveniente do seguro-defeso ao pescador artesanal e de programas sociais como o Bolsa Família.

Na primeira metade dos anos 2000, os Silva passaram a negociar as terras de Ilha Grande com empresas multinacionais de turismo imobiliário e geração de energia eólica. Os direitos territoriais dos moradores foram invisibilizados nesse processo e, atualmente, parte das terras de uso comum do povo da Pedral encontra-se sob posse das empresas ou sob o impacto ambiental promovido por suas instalações. O fim do mandonismo silvista e o estabelecimento das multinacionais acarretou mudanças no povoado.

A primeira delas foi que a cerca passou a ser utilizada pelos moradores para demarcar o “terreno” familiar, algo que os Silva proibiam, visto que a cerca simbolizaria a posse do morador em detrimento da propriedade dos Silva. A segunda foi que a instalação das empresas atraiu “gente de fora” para a Pedral e esta passou a demarcar terrenos para si e a comprá-los de moradores, alterando a demografia do povoado, gerando especulação imobiliária. A terceira foi que os filhos de moradores que migram para centros urbanos passaram a ter dificuldade em se reestabelecer no povoado, pois a família havia vendido para “gente de fora” parte do “terreno” que eles poderiam ocupar. Essas três mudanças configuraram um novo contexto socioespacial na Pedra do Sal, no qual parte das famílias do lugar experimentou escassez de terrenos e outra parte passou a defender os terrenos reservados para as diferentes gerações da família. É nesse contexto que as práticas de reservar, vender, pedir e retomar “terreno”, a seguir analisadas, produziram tensões entre parente, vizinho e amigo, compondo aquilo que chamarei de micropolítica do terreno.

### ***Situação 1 – Reservar ou vender terreno***

A primeira situação que apresento envolve a tensão entre vizinhos em torno das cercas do “terreno” e me foi relatada por Norma, uma artesã e líder comunitária com 46 anos de idade. Ela nasceu no povoado vizinho, Labino, cujo limite espacial com a Pedra do Sal é dado pelas matas de cajueiro. Como outras crianças e adolescentes do lugar, ela migrou e trabalhou de empregada doméstica, mas retornou à casa dos pais e depois se estabeleceu na Pedra do Sal, casando-se com

um nativo do povoado. Eles tiveram uma filha e depois de alguns anos se separaram, contudo, Norma ficou com a posse do terreno, que originalmente pertencia à família de seu marido.

Norma preservou a tradicional cobertura de palha em sua casa e o terreno que habita possui uma lagoa intermitente, que em períodos de chuva (entre janeiro e junho) enche-se de água e fornece peixe para o consumo familiar. Minha interlocutora também cria animais como pato e galinha, tem um cão como vigia e planta banana e acerola, além de cultivar plantas ornamentais e medicinais. Percebe-se que o terreno de Norma não é apenas uma residência, no sentido estrito dessa palavra, mas também um lugar de cultivo de plantas e criação de animais, o que o configura como “sítio”. O terreno é cercado com estacas de madeira transpassadas por arame farpado, modelo convencional das cercas na Pedra do Sal. A família de Norma é composta por ela e sua filha, sendo, assim, monoparental. Seus vizinhos não são parentes nem dela nem de seu ex-marido.

Em agosto de 2019, a interlocutora relatou uma situação envolvendo sua vizinha. Norma chegou em casa e viu uma pessoa colocando cerca em parte de seu “terreno”. Ela, então, caminhou até a pessoa e disse que aquilo não estava “certo”, que o terreno era dela e não deveria ter outra cerca ali. Essa pessoa era o filho de sua vizinha, que havia retornado à Pedra do Sal para morar e constituir família. A vizinha de Norma havia possuído bons terrenos, mas os vendeu a ponto de, naquele ano, apenas lhe restar o terreno em que se localizava a sua casa. O que tem ocorrido na Pedra do Sal é que, ao “venderem” terreno, algumas famílias comprometeram o retorno e a permanência de seus filhos no lugar, promovendo, assim, uma tendência à migração entre as novas gerações.

Esta situação ilustra como a nova dinâmica territorial promovida com a comercialização do “terreno” afetou o arranjo familiar local e as relações vicinais, criando tensão entre vizinhos em torno de limites espaciais. Em 2016, a própria Norma já havia relatado a situação em que se encontrava sua vizinha. Contudo, três anos depois, a novidade era que a vizinha estava tentando usar o “terreno” de Norma para solucionar o problema da falta de espaço para seu filho. Durante a conversa em que a interlocutora me contou o ocorrido, ela enfatizou que se a vizinha quisesse ter o filho morando novamente no lugar, deveria não ter vendido o terreno.

Há algum tempo, Norma fazia planos de dividir aquele espaço com sua única filha, que naquele ano havia se graduado na universidade e tinha começado a trabalhar no município vizinho de Ilha Grande do Piauí. De tal forma que, se ela cedesse parte do terreno para o filho da vizinha, ela estava a comprometer a permanência da própria filha no povoado. O caso também ilustra o funcionamento da territorialidade pedral (MAURÍCIO, 2020), pois se a “terra” é de uso comum, o “terreno” não é compreendido dessa forma, restringindo-se a sua apropriação à família. A tentativa de se utilizar de um terreno que não é o seu é moralmente condenável, pois viola o domínio espacial familiar, socialmente reconhecido pela colocação da cerca.

A situação 1, configurada pela tentativa da vizinha de tomar parte do terreno de Norma - pois sem espaço para reestabelecer o filho no povoado -, e o fato de Norma possuir um terreno que originalmente era da família de seu marido ilustram aspectos relevantes das relações vicinais, familiares e comerciais em torno do “terreno”: a) é possível a transmissão da posse do terreno entre parentes por afinidade (marido e esposa) e não apenas entre parentes consanguíneos (pai e filho); b) a situação ideal é a transmissão hereditária, isto é, de pai para filho, de

filho para neto; c) um vizinho não pode interferir no “terreno” de outro, deve reconhecer o limite espacial sinalizado pela cerca e arcar com as consequências da venda do terreno para “gente de fora”; d) a especulação imobiliária promovida pela instalação das empresas de energia e turismo inaugurou uma outra maneira de transmitir a posse do terreno, não mais organizada pelas relações de parentesco, mas por relações comerciais, originando um mercado de “terrenos”.

### **Situação 2 – Reservar ou doar terreno**

A segunda situação que apresento envolve amigos e descreve como as relações amicais podem ser utilizadas para adentrar o terreno, mas que para a manutenção da integridade familiar desse espaço é necessário que as relações de parentesco se sobreponham às relações amicais. A situação relatada ocorreu entre Ribamar e o amigo da família, Eduardo. Ribamar fora pescador e estava como comerciante quando o conheci, em 2016. Ele mudou-se para a Pedra do Sal nos anos 1980, vindo de um povoado vizinho, o Cal. Estavam junto a ele a esposa e seis filhos. Naquela época, uma família de políticos e empresários de Parnaíba se autodeclarava a “dona” da Pedra do Sal, como já comentado, e controlava o acesso de pessoas e a construção de casas no lugar. Para Ribamar se estabelecer no povoado, ele teve que “pedir a morada” a um dos chefes daquela família.

O pedido de Ribamar foi atendido mediante sua fidelidade aos “donos” da Pedra do Sal em pleitos eleitorais da política piauiense. Após essa troca de fidelidade eleitoral por acesso à terra, Ribamar construiu sua casa e demarcou seu “terreno”, contudo, sem o uso de cercas, visto terem seu uso proibido pela família Silva. Aquele era um período anterior à especulação imobiliária iniciada nos anos 2000, com poucos habitantes na Pedra do Sal, além das famílias dos primeiros ocupantes do lugar. Assim, Ribamar pôde escolher uma localização próxima à faixa de praia, que se tornaria o alvo da especulação imobiliária nas décadas seguintes. Quando conheci Eduardo na casa de Ribamar, ele era instrutor de surfe e guia para os praticantes de esportes radicais no lugar. Ele também trabalhou para uma ONG ambientalista, mas não tinha um emprego fixo e estava morando em Parnaíba com sua vó e irmã, porém visitava semanalmente a Pedra do Sal.

Em vinte e três de outubro de 2016, passei parte do dia na casa de Ribamar e presenciei a conversa entre ele e Eduardo. Era comum encontrar este na casa, pois desde a adolescência se tornara amigo da família e chegava a dormir e fazer refeições por lá. Selecionei um trecho do diário de campo, no qual descrevo esta mencionada conversa, na qual Eduardo “pediu” a Ribamar um “terreno” para construir sua casa e, assim, estabelecer-se na Pedra do Sal. O trecho apresenta como a inserção do amigo no “terreno” é percebida como uma ameaça à reserva familiar de espaço para as futuras gerações e como algo que pode trazer perturbação ao estado de “sossego”, valorizado por Ribamar. A presença do amigo no terreno seria, assim, poluidora das relações que organizam o terreno como um espaço exclusivo dos parentes.

*Hoje, Eduardo veio falar com seu Ribamar sobre um terreno para ele construir uma casa. Este terreno pertence a Ribamar e localiza-se próximo à casa de uma de suas filhas, em frente à casa do próprio Ribamar. Essa foi uma conversa moral, sobre ir “atrás das coisas”, para não “ficar velho” e “sem nada”. Eduardo falou que nunca quis luxo. Disse que se alguém quisesse luxo, teria que estudar muito, como esse rapaz, referindo-se a mim. Falou dos problemas que tinha na casa da avó, com uma de suas irmãs.*

*Ribamar falou que à época em que chegou na Pedra do Sal, aconselhou Eduardo a “pegar um terreno”, mas ele não pegou. “Hoje tá cheio, tá difícil”, afirmou Ribamar, em tom*

de desânimo, para Eduardo. “E quanto mais o tempo passa, mais difícil fica”, concluiu, em tom igualmente pessimista. Ribamar falou que não sabe como construiu a casa na qual reside com a mulher e um dos filhos, casa esta que já abrigou os outros cinco filhos do casal. “Na época, eu era homem”, ele usou essa expressão para se referir ao período em que pescava e fazia serviço de pedreiro.

Eduardo é surfista, trabalhou em serviços ambientais e parece que faz algum dinheiro com o surfe. Mora em Parnaíba. Diante do que foi colocado por Ribamar, Eduardo disse que ia “virar andarilho, hippie”. Seu Ribamar não achava isso “bonito” e o reprovou por tal pensamento.

Após Eduardo ir embora, Ribamar me contou que não podia “dar o terreno”, pois tudo o que havia conquistado na Pedra do Sal, vindo de um outro povoado, há mais de trinta anos, seria de seus filhos. Perguntei se não existia a possibilidade de Eduardo conseguir um “terreno” para cercar em outro lugar que não fosse ali, próximo à praia, que é onde Ribamar mora. Ele disse que Eduardo não queria “terreno lá atrás”, referindo-se à área da Pedra do Sal distante da praia, mas um “terreno na frente”, perto da praia, que é “onde todo mundo quer”, afirmou Ribamar.

Naquele mesmo dia, Ribamar perguntou a seus filhos se Eduardo não havia conversado com eles sobre “pedir um terreno” para morar na praia. Ribamar se mostrou desconfiado com o “pedido” de Eduardo e temeroso com uma possível decisão favorável dos filhos em ceder alguma parte de seus terrenos ao amigo.

Ribamar disse que ninguém sabia se, depois de construída a casa em frente a de Ribamar ou ao lado da casa de seus filhos, Eduardo não a venderia e lá se instalaria uma “pessoa ruim”, que iria tirar o “sossego da família”. Ribamar até desconfiou que existia alguém por trás do “pedido” de Eduardo e que tudo isso poderia ser um “esquema” premeditado para ele “ganhar um terreno” e depois vendê-lo.

Naquele dia, Ribamar também lembrou que, certa vez, pediu aos filhos para venderem parte de um terreno deles, como uma forma de ajudar Ribamar a ter o dinheiro suficiente para comprar um carro. Contudo, os filhos não levaram adiante a proposta do pai e ninguém na família falou novamente em “vender terreno”. Em conversa com os filhos, Ribamar disse que ficaria “chateado” se eles, depois de terem negado vender um terreno para “ajudar o pai”, dessem um terreno para “ajudar um colega”. Ribamar, então, alertou a uma de suas filhas que, quando o seu próprio filho crescesse, também ia precisar de um lugar pra morar e, se ela desse parte do terreno para Eduardo, comprometeria o futuro do filho e dela mesma, pois teria que “se espremer” com o filho casado numa mesma casa. (Diário de campo, 23 de outubro de 2016).

A situação relatada acima, a envolver o pai, os filhos e o amigo, trata das consequências da transmissão da posse do terreno, se ele deveria ir para um amigo ou permanecer entre parentes. Essas opções são pensadas por Ribamar como tendo possíveis consequências: a) a doação do terreno para Eduardo poderia tirar o “sossego” da família, pois o amigo, em posse de parcela do terreno, poderia vendê-lo a um “estranho”, não tendo mais a família o controle sobre quem estaria nas proximidades das casas; b) uma outra consequência da doação a Eduardo seria o comprometimento de terrenos disponíveis para a terceira geração da família de Ribamar, no caso, o seu neto; c) por outro lado, a permanência dos terrenos em posse dos membros da família preservaria o “sossego” do lugar e garantiria aos netos de Ribamar o acesso ao terreno no futuro; d) a atitude de Ribamar em alertar aos filhos sobre as possibilidades negativas da doação a Eduardo indica que, ao transferir o terreno ao filho, o pai também delega a autoridade sobre aquele pedaço da posse familiar a quem o recebeu, não cabendo ao patriarca decisões sobre venda ou doação do terreno de um filho, apenas o aconselhamento sobre o que fazer com a posse; e) a amizade construída ao logo do tempo entre a família de Ribamar e Eduardo não foi suficiente para romper a divisa simbólica que o parentesco estabelece no terreno. A amizade não foi capaz de trazer para o interior do terreno um não-parente<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Existe uma questão em aberto sobre a qual não disponho de dados etnográficos suficientes para respondê-la. O que aconteceria se um amigo comprasse o “terreno”? Qual seria a reação dos parentes, por exemplo, se, ao invés de Eduardo pedir a Ribamar e a seus filhos, ele houvesse proposto comprar o terreno? Eles venderiam ou preservariam a posse para a próxima geração? Nesta situação imaginada, identifiquei dois possíveis desdobramentos: a) a venda a Eduardo diminuiria a reserva de terreno para a próxima geração, expondo esta à migração; b) monetizaria as relações de Eduardo com a família de Ribamar, reconfigurando a relação amical numa relação comercial e, em seguida, numa relação de vizinhança.

A argumentação anteriormente empregada por Norma para não ceder parte de seu terreno à vizinha foi a mesma utilizada por Ribamar para alertar sua filha a não ceder “terreno” ao amigo Eduardo. Fazer a posse do terreno circular entre parentes, evitando a inclusão de amigos e vizinhos em seus limites, é uma forma de ofertar alguma segurança territorial aos filhos e netos e, assim, garantir a reprodução social espacialmente orientada da família. Como descrito anteriormente, o casamento de um membro da família é o momento em que o filho recebe do pai parte do “terreno”. Assim, o casamento não é apenas o ritual de passagem do solteiro para a condição de casado, é também a passagem do não possuidor para a condição de possuidor de terreno.

Se a Situação 1 ajuda a compreender a natureza familiar do terreno a partir da relação entre vizinhos, a Situação 2 auxilia o entendimento da natureza familiar do terreno a partir da relação entre amigos. Os casos de Norma e Ribamar ilustram que o terreno é um espaço organizado a partir do parentesco a ponto de a presença do amigo ou vizinho ser percebida como elemento “poluidor”, pois, não-familiar. Assim, a presença de um não-parente tende a ser encarada como algo que pode causar instabilidade naquele espaço, que é concebido como em estado de “sossego” à medida que se mantém como um microterritório de parentes. Na Situação 1, a cerca ganhou destaque como aquilo que emoldurou (SIMMEL, 2013) o terreno de Norma em relação ao de sua vizinha, sendo o uso da cerca uma forma de produzir “terreno” a partir de divisão do espaço. O caso de Ribamar revela como não é apenas a cerca, mas também o parentesco um produtor de terreno ao reforçar a divisão simbólica entre parentes e amigos.

A realização de doação (Situação 2) ou venda (Situação 1) do terreno o desfaz como espaço exclusivamente familiar, podemos dizer, o “desfamiliariza”, pois retira-o da esfera de circulação entre as gerações de parentes e o põe numa circulação mais ampla, na qual o terreno poderá circular entre amigos e vizinhos, rompendo a lógica da sucessão hereditária na transmissão da posse. Assim, o fracionamento do terreno pode assumir uma estratégia intrafamiliar através da sucessão hereditária, restringindo a sua circulação aos parentes, ou extrafamiliar, repassando-o a não-parente mediante a venda, como ocorreu com a vizinha de Norma.

### **Situação 3 – Tomar e retomar terreno**

Foi descrito na Situação 2 como o pedido de “terreno” por amigo produziu anseios em torno da perda de “sossego” e de espaço para as próximas gerações da família. Na Situação 3, será apresentada a tentativa de um amigo de apropriar-se de terreno sem o consentimento da família e como os parentes retomaram a posse. O trecho a seguir é do diário de campo e relata o que Naldo, filho de Ribamar, contou-me dias depois daquela visita de Eduardo à casa da família. Por alguns dias, o assunto do pedido de Eduardo ainda rondou as conversas na casa e reavivou memórias sobre o terreno.

*Naldo lembrou de um caso que o seu pai, Ribamar, já havia me adiantado. Ele falou que um homem, dono de loja de construção e residente em Parnaíba, foi se aproximando da família e fazendo amizade com seu pai. Este homem vinha à casa de Ribamar e, certa vez, disse que gostaria de construir uma casa perto da dele, porque eles eram amigos. Seu Ribamar disse que não dava, pois o terreno próximo à casa estava destinado a seu filho e, se cedesse, prejudicaria o próprio filho. O homem disse que iria ajudar os filhos de Ribamar e que isso não seria problema.*

*Certo dia, o homem veio com trabalhadores em um caminhão e colocou estacas no terreno de Ribamar. Essas estacas eram uma forma de marcar o terreno para uma futura construção. Nesse mesmo dia, à noite, Naldo e alguns amigos foram até o terreno e tiraram aquelas estacas. Naldo me disse que foi bastante cuidadoso com as estacas, que colocou tudo num determinado lugar, que não as quebrou nem as levou para si.*

*Os dias passaram e o homem voltou para ver o terreno que ele já considerava como seu, mas se surpreendeu. As estacas que havia colocado, não estavam mais ali. Indignado, foi até a casa de Ribamar e disse que teria prejuízo com o material, com a mão de obra e com o frete que gastou ao transportar os materiais e os trabalhadores para a Pedra do Sal. Houve uma discussão entre Ribamar e este homem. Ele ameaçou colocar Ribamar na justiça, mas não deu em nada. Depois daquele dia, o homem não mais incomodou a família. (Diário de campo, 26 de outubro de 2016)*

O caso acima ilustra, mais uma vez, a natureza do terreno como um espaço iminente familiar cujo domínio e controle pertencem aos parentes. A amizade, seja a que Eduardo estabeleceu ao longo de vários anos com a família de Ribamar, seja aquela que o parnaibano tinha iniciado há pouco tempo, não foi uma condição que possibilitou a circulação extrafamiliar da posse do terreno. Em nenhum dos casos, ser amigo da família foi condição favorável para possuir um dos terrenos.

Pode-se inferir da Situação 3 alguns elementos da micropolítica do terreno na Pedra do Sal: a) a ação invasiva do parnaibano, ao colocar as estacas no futuro terreno de Naldo, teve uma rápida resposta da família, que, aliada a alguns verdadeiros amigos, retirou as estacas, destituindo o parnaibano da posse do terreno e, por sua vez, restituindo a posse familiar, isso quer dizer, refamiliarizando o terreno<sup>4</sup>; b) uma maneira legitimamente reconhecida da “gente de fora” possuir o “terreno” de uma família é mediante a compra e não a tomada de terreno; c) é possível uma família vender e reservar terreno, pois o próprio Ribamar havia, anos atrás, loteado e vendido algumas extensões de sua posse, mas, diferente da vizinha de Norma, assegurou-se de que essa diminuição do terreno não comprometeria a permanência dos filhos nas imediações da casa do pai e, por conseguinte, no povoado. De tal maneira que, cerca de trinta anos após chegar à Pedra do Sal, os filhos de Ribamar habitam em terrenos da família, com exceção de um, que não se casou e mora com os pais.

## **Família, espaço e reprodução social na Pedra do Sal**

No estudo Herdeiros, parentes e compadres, Ellen Woortmann (1995) analisou a relação entre parentesco e herança da terra entre famílias de colonos do Sul e entre famílias de sitiantes do Nordeste. Sua análise destacou a relevância do patrimônio e dos padrões de herança para a compreensão da reprodução social do campesinato, oferecendo uma perspectiva diferente daquela baseada exclusivamente no trabalho, como na acepção chayanoviana do ciclo de desenvolvimento da família. Em Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural, John Cunha Comerford (2003) identificou, na Zona da Mata de Minas Gerais, o que ele nomeou de territórios de parentesco, entendidos como a expressão e consolidação territorial de um estado de relações entre famílias. O autor argumentou que a ação em torno de divisas ia formando “um padrão de territórios de parentesco, que concentravam residências e/ou locais de trabalho de parentes reconhecidos e valorizados como tais, bem como compadres e comadres” (COMERFORD, 2003: 40).

<sup>4</sup> Atente o leitor que o caso ocorreu sem a participação de agentes do poder judiciário, sem a mediação do código jurídico da sociedade nacional e foi resolvido pela própria família como uma “questão de família”, envolvendo no ocorrido apenas os parentes e os amigos próximos.

Em *Os deserdados da terra*, Margarida Maria Moura (1978) descreveu como um código consuetudinário pode sobrepor-se ao Código Civil brasileiro na transmissão da posse da terra via herança familiar entre camponeses do Vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais. Para a autora, na herança está “incrustado um aspecto crucial da reprodução da área como camponesa: a reposição da terra para a geração jovem, condição *sine qua non* para a aquisição da condição camponesa” (MOURA, 1978: 2).

No estudo *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*, Emília Godói (1999) buscou compreender como os camponeses do sudeste piauiense pensavam e viviam sua relação com a terra e quais eram os direitos que ordenavam aquela relação. A autora teve como objeto de análise a mudança para a posse privada de uma terra que por 122 anos foi de uso comum daqueles que se entendiam como descendentes do mesmo tronco, o do Véio Vitorino. A partir das noções thompsoniana de economia moral e bourdieusina de habitus, orientada ainda pelo imbricamento entre evento e estrutura, tal como professado na perspectiva sahlinsiana, a autora concluiu que as mudanças advindas com a demarcação e titulação da terra, ao invés de desarticularem uma tradição de uso e sucessão, foram elementos de atualização de uma ética tradicional relativa à posse comum da terra e que aqueles camponeses souberam articular a transformação do ordenamento jurídico da terra com a reprodução de sua tradição de ocupação e uso.

A partir da moderna literatura da antropologia rural brasileira, o leitor pode constatar que não constitui novidade alguma o estudo da relação entre aspectos da espacialidade e da reprodução social da família rural. Contudo, a análise da relação entre reprodução social, padrões de herança e espaço a partir do caso da Pedra do Sal traz algumas dificuldades ao pesquisador que tentar encaixá-lo nos diagramas das teorias recorrentes. A primeira dificuldade reside na plasticidade das relações de propriedade naquele povoado. Essas relações foram alteradas ao longo do tempo, tendo experimentado as famílias daquela parte rochosa do litoral piauiense pelo menos três regimes de propriedade: o primeiro foi aquele anterior à chegada da família Silva, no qual o morador detinha a posse do “terreno” e fazia uso livre da “terra”; o segundo inaugura-se com o mandonismo silvista, por volta do início do século XX, no qual o morador continuou a usar livremente a “terra”, mas os Silva regulavam a ocupação do “terreno” proibindo o uso de cerca; o terceiro constituiu-se após o fim da relação de morada, a partir dos anos 2000, no qual o morador passou a ter a posse do “terreno” e a utilizar a cerca como demarcadora de espaço familiar, mas o uso livre da “terra” foi comprometido pelo impacto ambiental promovido pelas empresas de energia eólica e turismo imobiliário.

Nesse sentido, não houve um modelo, pelo menos não tão estável, como aqueles encontrados na “*maison francesa*, na *stem family* irlandesa e na *Stammhaus* dos colonos teuto brasileiros” (WOORTMANN, 2001: 11), que conservaram, ao longo do tempo, certas regras socialmente reconhecidas de ocupação da terra e transmissão da propriedade familiar. Nesse sentido, optei por trabalhar os dados do campo de pesquisa a partir da ideia de micropolítica do terreno, pois permitiu-me visualizar um conjunto de estratégias (a prática) operadas pelas famílias e articulá-las a um conjunto de regras (a estrutura) em mutação no que se refere à posse do terreno e sua transmissão.

Pode-se identificar dois tipos mais regulares de transmissão da posse entre as famílias pedral no contexto da escassez de terrenos: a transmissão via sucessão hereditária e via troca monetária. A primeira ocorre quando o pai transfere ao

filho uma parcela do terreno após o casamento. O filho constrói uma casa nas imediações da casa do pai, iniciando uma outra família conjugal, de modo que o terreno se torna o espaço de uma família extensa. O filho passa a ser a autoridade sobre aquela parcela de terreno onde habita. O pai torna-se um conselheiro sobre o que fazer com o terreno, mas não é mais o “dono”. Caso surja a necessidade de vender parcela do terreno, isso é debatido entre pais e filhos.

O segundo tipo de transmissão é através da troca monetária. Nela, o terreno é vendido para um não-parente, isto é, “gente de fora” do povoado ou, em casos menos comuns, a um morador do lugar sem vínculo de parentesco. Diferente da sucessão hereditária, na qual o terreno é um patrimônio familiar, ele se torna uma mercadoria na troca monetária, possuindo um valor de troca e não apenas um valor de uso. Os dois tipos de transmissão do terreno ocorrem sem a mediação do código jurídico da sociedade nacional, pois os nativos do lugar não possuem título de propriedade. Assim, o terreno como patrimônio ou como mercadoria circula na Pedra do Sal através de acordos firmados verbalmente entre as partes, seja pai e filho, seja vendedor e comprador. Observa-se, então, como as estratégias de transmissão se sobrepõem às regras do Código Civil no que concerne à jurisdição da posse dos terrenos entre familiares e não-familiares.

A transmissão do terreno via troca monetária está criando as condições objetivas, isto é, a falta de espaço físico, para transformações na estrutura da família pedral. O filho de morador que migrou para outra cidade em busca de emprego já não consegue se reestabelecer no lugar como antes, pois falta-lhe terreno para construir casa e iniciar sua própria família conjugal. A “gente de fora” tem adquirido terrenos próximos à faixa de praia, o que tem deslocado o morador “para trás”, interiorizando-o na geografia do povoado e restando-lhe os terrenos desvalorizados culturalmente e economicamente, pois distantes da praia. É nesse contexto particular de escassez que operará a micropolítica do terreno a partir da reserva ou venda, tomada ou retomada de espaço.

Nesse sentido, percebe-se como a comercialização do patrimônio familiar assenta as condições para uma crise na reprodução social da família pedral, que passou a encontrar dificuldades em reterritorializar os parentes que haviam migrado. Desse modo, reservar o terreno, isto é, não o vender, é uma estratégia que permite a reprodução social da família de modo espacialmente orientado ou, em outras palavras, garante uma territorialização do parentesco de modo que uma configuração espacial, o “terreno”, corresponda a uma estrutura social, a família.

Outra dimensão importante para a compreensão do “terreno” na Pedra do Sal, é o fato da sua transmissão hereditária não envolver uma monetização dos vínculos entre o ascendente e o seu descendente. Essa transmissão obedece a uma lógica sucessória, baseada na hereditariedade, e diferencia-se da troca monetária ordenada pela venda e compra. De tal maneira que as lógicas que organizam a fragmentação do terreno familiar são diferentes nas relações entre parentes (sucessão hereditária) e nas relações entre não-parentes (troca monetizada).

A espacialização da família no terreno envolve divisas espaciais socialmente produzidas e reconhecidas como tais, a indicar a existência daquilo que Simmel (2013) nomeou de centripetalidade sociológica de uma unidade interativa, que se expressa no espaço através de um limite que a emoldura. Em outras palavras, o sociólogo alemão chama atenção sobre como determinada interação social pode se concentrar em um espaço físico delimitado por essa própria interação, de tal maneira que uma ordem social sustenta uma configuração espacial e *vice versa*.

Para Simmel (2013: 79),

uma qualidade do espaço que opera de modo crucial sobre as interações sociais reside no fato de que o espaço se decompõe, para o nosso aproveitamento prático, em pedaços que valem como unidades [...] e que são emoldurados por limites.

Alguns anos após Simmel escrever essas linhas em 1903, Durkheim ([1912] 1978) dedicou uma reflexão sobre o espaço num trecho pouco comentado de *As formas elementares da vida religiosa*. Contrapondo-se ao kantismo, ele afirma que o espaço não é um meio vago e indeterminado. O sociólogo francês compreende que o espaço se torna propriamente espaço pela mediação das representações sociais que o dividem e o diferenciam. Estas, continua ele, originam-se de diferentes valores afetivos atribuídos às regiões. Para Durkheim, o espaço, assim como o tempo, torna-se compreensivo e socialmente manejável se dividido e diferenciado a partir de determinados valores atribuído a ele pelo grupo social, não sendo um dado *a priori*, possuindo variações entre as sociedades.

Na Pedra do Sal, o “terreno” pode ser compreendido como uma unidade emoldurada por limites, no sentido simmeliano, seja o limite físico posto pela cerca, seja o limite simbólico entre parentes e não-parentes organizado pelo parentesco. Já num sentido durkheimiano, o “terreno” é esse espaço que não se confunde com a “terra” e é produto das operações de divisão e diferenciação dos moradores do lugar, que atribuem valor e uso comunitário à “terra” e valor e uso familiar ao “terreno”.

O uso comum da “terra” na Pedra do Sal indica a existência de um princípio de abertura como ordenador desse tipo de uso, pois é legítimo que qualquer morador possa utilizar-se de uma mata, lagoa ou mangue. Contudo, a posse familiar do “terreno” expressa um princípio de fechamento como organizador dessa posse, pois apenas parentes têm legitimidade de o manejarem. A depender do estatuto da pessoa, ela estará habilitada a utilizar determinado espaço. Se é um espaço percebido como “terra” e, assim, de uso comum, a condição de morador é suficiente para um uso legitimado. Contudo, se é um espaço percebido como “terreno” e, por sua vez, de uso familiar, somente a condição de parente outorga legitimidade à apropriação.

O fechamento do terreno em relação a não-parentes, tanto em seu aspecto material (cerca) como simbólico (parentesco), ordena a reserva de terreno para a próxima geração e, assim, organiza uma reprodução social espacialmente orientada. Tomar o terreno de uma família ou tentar adentrá-lo com outra cerca são práticas que desafiam o princípio de fechamento. Nesse contexto, a cerca ganha relevância como dispositivo que afirma uma divisa espacial, emoldurando fisicamente o espaço, e o parentesco é reforçado como aquilo que cerca simbolicamente o terreno. A violação da cerca operada por vizinho (Situação 1) e por amigo (Situação 3) é uma violação da regra de parentesco que ordena aquele espaço como microterritório de parentes. A família tem recorrido à cerca e ao parentesco para fazer funcionar o princípio de fechamento do terreno para vizinho e amigo e, assim, manter a configuração familiar desse espaço. O bom manejo do conflito e da solidariedade entre parente, vizinho e amigo preserva o “terreno” como espaço de reprodução social da família pedral, evitando a migração de parente e garantindo a centripetalidade sociológica da família no terreno num contexto de escassez de espaço.

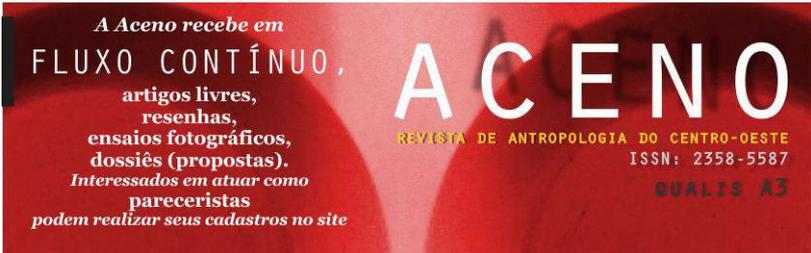
Recebido em 3 de outubro de 2020.  
Aceito em 19 de dezembro de 2020.

## Referências

- BEZERRA, Maria Bernadete de Carvalho. *Percepção socioambiental da comunidade Pedra do Sal acerca da implantação do Complexo Eólico Delta do Parnaíba na APA Delta do Parnaíba/PI*. Dissertação de mestrado, Desenvolvimento e Meio Ambiente, UFPI, 2016.
- BEZERRA, Maria Bernadete de Carvalho *et al.* Percepção dos impactos socioambientais decorrentes da implantação do complexo eólico Delta do Parnaíba. *Gaia Scientia*, 11 (1): 116-130, 2017.
- CASTELLO BRANCO FILHO, Moysés. *O povoamento do Piauí*. Teresina: Comapi, 1982.
- COMERFORD, John Cunha. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- COMISSÃO ILHA ATIVA. *Sócio biodiversidade da Ilha Grande de Santa Isabel: Um olha da comunidade visando à RESEX do Cajuí*. Ilha Grande: [s.n.], 2012.
- DURKHEIM, Émile. “As formas elementares da vida religiosa”. In: GIANNOTTI, José Arthur. *Émile Durkheim*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. pp. 203-245. (Coleção Os Pensadores).
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- GODÓI, Emília Pietrafesa de. *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.
- GODÓI, Emília Pietrafesa. Territorialidade: trajetória e usos do conceito. *Raízes*, 34 (2): 8-16, 2014.
- LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*, 322, 2002.
- MARTINS, José de Souza. “Orelha”. In: MOURA, Margarida Maria. *Os herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- MAURÍCIO, Francisco Raphael Cruz. *Os filhos do lugar: crônicas da territorialidade pedral*. Tese de doutorado, Sociologia, UFC, 2020.
- MAUSS, Marcel. *Manual de etnografia*. Lisboa: Editorial Pórtico, 1972.
- MOURA, Margarida Maria. *Os herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural*. São Paulo, Hucitec, 1978.
- SIMMEL, Georg. Sociologia do espaço. *Estudos avançados*, 27 (79): 75-112, 2013.
- VERÇOZA, Lúcio Vasconcelos de. “Expropriação e memória na região dos tabuleiros de cana”. In: SILVA, Maria Aparecida de Moraes; VERÇOZA, Lúcio Vasconcelos de. *Vidas talhadas no avesso da história*. São Paulo: Annablume, 2018. pp. 45-86.

WOORTMANN, Ellen. *Herdeiros, Parentes e Compadres*. São Paulo: Hucitec/EdUnb, 1995.

WOORTMANN, Klass. O modo de produção doméstico em duas perspectivas: Chayanov e Sahlins. *Série Antropologia*, 293, 2001.



A Aceno recebe em  
FLUXO CONTÍNUO,  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).  
Interessados em atuar como  
pareceristas  
podem realizar seus cadastros no site

**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587  
QUALIS A3

# Casa como elemento do parentesco em duas localidades no Sul do Brasil

*Raquel Wiggers<sup>1</sup>*

Universidade Federal do Amazonas

**Resumo:** Apresento duas etnografias onde a casa e as formas de morar definem relações sociais locais. Uma é uma comunidade urbana na periferia de Florianópolis (SC) pesquisada na década de 1990; a outra é uma localidade rural no sul da Ilha de Santa Catarina. A análise de casas inspirada em trabalhos de antropólogos como Lévi-Strauss, Bestard e Pina-Cabral, foi central para compreender a dinâmica e a organização social dos dois locais das pesquisas. Cada um a seu modo acionam noções de casa e morar.

**Palavras-chave:** casa; parentesco; organização social.

A C E N O

WIGGERS, Raquel. Casa como elemento de parentesco em duas localidades no Sul do Brasil. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 7 (15): 75-92, setembro a dezembro de 2020. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Professora do Departamento de Antropologia e Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFAM. Coordena o Azulilás – Núcleo de Estudos em Gênero, Família, Conflitos e Sexualidades da UFAM. Tem Graduação e mestrado na UFSC e doutorado na UNICAMP e atua como pesquisadora sobre casa, família, parentesco, gênero, conflitos e mundo rural.

## Household as an element of kinship in two locations in southern Brazil

**Abstract:** It is presented two ethnographies where the home and ways of living define local social relationships. One is an urban community on the suburb of Florianópolis surveyed in the 90's the other is a rural location in the south of Santa Catarina Island. The analysis of household was inspired by the work of anthropologists such as Lévi-Strauss, Bestard and Pina Cabral, and placed a central role in understanding the dynamics and social organization of the two research sites. Each in their own way trigger notions of home and living.

**Keywords:** Home; household; kinship; social organization.

## Casa como elemento de parentesco en dos localidades del sur de Brasil

**Resumen:** Presento dos etnografías donde la casa y las formas de habitar definen las relaciones sociales locales. Una es una comunidad urbana en la periferia de Florianópolis investigada en los años 90 y la otra es una localidad rural en el sur de la isla Santa Catarina. El análisis de casas inspirado en el trabajo de antropólogos como Lévi-Strauss, Bestard y Pina Cabral, fue fundamental para comprender la dinámica y la organización social de los dos sitios de investigación. Cada uno a su manera desencadena las nociones de casa y habitar.

**Palabras-clave:** casa; parentesco; organización social.

## As casas de minha pesquisa

Casa tem sido uma categoria de análise fundamental desde o trabalho de campo, em 1998, que resultou em minha dissertação de mestrado (WIGGERS, 2000), à época não tive ciência, imediatamente, da importância da casa como categoria central na análise de formas locais de resolução de conflitos domésticos. Na ocasião tratei como um dos elementos que o campo me trazia, sem me deter no conceito de casa e de morar. Foi em minha tese de doutorado, defendida em 2006 (WIGGERS, 2006), que a casa se tornou uma categoria central na análise do parentesco e pertencimento das pessoas à localidade rural no sul da Ilha de Santa Catarina.

Assim, já instrumentalizada pelos trabalhos anteriores, e sensível à importância da casa na organização social dos grupos humanos, iniciei trabalho de pesquisa em assentamentos rurais no sul do Amazonas e naquele contexto também pude perceber que olhar para as casas me iluminava e esclarecia muito da organização comunitária local. No entanto, neste artigo trago dados de duas etnografias que fiz no decorrer de minha trajetória acadêmica.

Diferentes formas de morar organizam as relações sociais de forma distinta e materializam aspectos particulares da cultura local. Resgato uma discussão de Pina-Cabral (1989; 1991) que ao estudar o Alto Minho em Portugal, conclui que

um dos principais fatores que concedem unidade a uma visão de mundo é uma imagem do que, para aquela sociedade, é a unidade social primária, e a forma como se espera que essa unidade reproduza a si própria e se relacionem com outras unidades idênticas. (PINA-CABRAL, 1991: 110)

Para Pina-Cabral essa imagem deve estar subjacente às afirmações dos informantes sobre suas próprias sociedades, as unidades sociais primárias para serem assim consideradas precisam ter uma existência de longa duração e estar presente em todo tipo de manifestação cultural. A unidade social primária é designada na região do Alto Minho por três palavras: “casa”, “família” e “lar”, com usos e implicações distintos. Além disso, há uma distinção entre as palavras que utilizam os burgueses citadinos e os camponeses, os primeiros insistem no uso da palavra família, enquanto os camponeses enfatizam casa como representação da unidade social primária.

Nos dois contextos estudados e aqui apresentados, a referência à casa foi uma constante, mesmo que convivesse com referências à família e ao parentesco. Pina-Cabral (1991) argumenta que se temos a noção de família favorecendo a observação de laços interpessoais como elementos da estrutura social, retirando o peso das relações residenciais e econômicas, temos a casa (*household*) fazendo o hiato entre as práticas de residência e as categorias de parentesco (Pina-Cabral, 1991). Para Pina-Cabral olhar para casas possibilita que os agentes individuais não sejam reduzidos ao papel de representantes das unidades residenciais produtivas da qual fazem parte, tornando mais complexo o jogo cruzado entre identidades e interesses que caracteriza toda a vida social<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> No entanto, o autor sugere utilizar o conceito de unidade social primária, porque esse é para Pina-Cabral um conceito puramente descritivo, e casa tem seus problemas por se identificar com os termos coloquiais usados em distintos lugares

Estudei família e conflitos domésticos na comunidade Chico Mendes, em Florianópolis (SC), durante todo o ano de 1998. E nesse contexto, a casa foi essencial para acessar os conflitos familiares e as formas de resolução dos conflitos. Essa pesquisa que ora apresento, foi desenvolvida em contexto urbano, a outra pesquisa apresentada neste artigo foi feita na Caieira da Barra do Sul, uma localidade no sul da Ilha de Santa Catarina, pesquisada em 2001. Na época a localidade estava num processo de mudanças importantes de abertura de um mundo rural para o urbano, e que no entanto, mantinha-se fortemente relacionada com aspectos da ruralidade. Estudei pertencimento à localidade formulada a partir de categorias *daqui* e *de fora* elaboradas a partir do pertencimento ou não das pessoas às casas da Caieira. Nos dois contextos olhar para as casas como elemento constituidor do parentesco e da comunidade foi esclarecedor de como as relações sociais são organizadas e vivenciadas.

## Comunidade Chico Mendes

A comunidade Chico Mendes fica às margens da via expressa que dá acesso à cidade de Florianópolis, capital do estado de Santa Catarina, nos limites do município de São José. Na comunidade residem prioritariamente camadas da população urbana de baixíssima renda que, como define Fonseca (1987) em trabalho nas vilas de Porto Alegre, poderiam ser chamados de subproletariado. Diferem de grupos operários por viverem de biscates e de trabalhos esporádicos, da mendicância, de juntar papelão e metais para reciclagem e da recuperação do lixo das casas mais abastadas. São principalmente pessoas que na maior parte do tempo não estão incluídas no mercado formal de trabalho. Geralmente recebem muito pouco por suas atividades laborais, o que colabora para viverem pobremente.

Em 1998, a comunidade era organizada em forma de “lotes” com caminhos estreitos, calçados de cimento ligando cada um deles. Em cada “lote” havia vários barracos que eram construídos de alvenaria, madeira, papelão, telhas ou tudo isso junto. Algumas construções que inicialmente eram mais bem estruturadas e com quintais, foram divididas em diferentes casas. Podíamos encontrar casas de alvenaria de dois andares, concluídas e pintadas, ao lado de outras de madeira muito velhas e quase caindo, escoradas por troncos de madeira. Todas as casas que eu conheci tinham banheiro com um vaso sanitário e uma pia, e uma instalação para chuveiro. Estes banheiros foram construídos durante a obra de fornecimento de água e instalação de esgoto pela CASAN<sup>3</sup> para todas as casas da Chico Mendes. Outra característica da comunidade é o fato de haver energia elétrica em todas as casas, providas pela CELESC<sup>4</sup>, não sendo necessário o uso de ligações clandestinas, o que é bastante comum nas comunidades pobres das periferias das cidades. Apesar das casas contarem com energia elétrica, os caminhos não foram iluminados.

Para se falar em família na comunidade Chico Mendes é necessário fazer uma referência à casa, posto que é um conceito fundamental na definição espacial da família nuclear. Segundo Woortmann (1982), a casa é onde se realiza o projeto de ter uma família, permitindo a realização dos papéis centrais na organização familiar, o de pai de família e o de mãe dona-de-casa. Este padrão ideal pressupõe o papel masculino de prover teto e alimentos do qual se orgulham os homens. Sarti (1996: 42), ao estudar famílias pobres, faz menção à divisão entre casa e família,

para referir-se a coisas distintas, o que dificultaria a comparação. No entanto, neste trabalho, levo em consideração o alerta de Pina-Cabral para atentar-me a apenas comparar o que é possível ser comparado, mas considero que o conceito de casa é muito útil para análise e nos permite olhar para os dois contextos etnográficos de forma comparativa.

<sup>3</sup> Companhia Catarinense de Água e Saneamentos – CASAN.

<sup>4</sup> Centrais Elétricas de Santa Catarina S.A. – CELESC.

em que cada uma é remetida a gêneros diferentes: ao homem cabe a família; e a casa é identificada com a mulher. Casa e família, como mulher e homem, constituem um par complementar, mas hierárquico, no que se refere à autoridade dentro de casa e, automaticamente, dentro da família nuclear. A família compreende a casa e que está, portanto, contida na família, mas o poder é hierarquizado e ao homem cabe maior poder de intervenção (SARTI, 1996).

Por sua vez, Sarti (1996) também percebeu, entre a população que estudou nos bairros residenciais pobres de São Paulo, que a moradia é fundamental para formação de uma nova família, e esta necessidade é expressa pelo ditado: “quem casa quer casa”. Na Chico Mendes é possível perceber a necessidade da casa para a constituição da família. É comum cada novo casal morar em uma casa separada com seus filhos, mesmo sendo apenas um cômodo da antiga residência dos pais. Nestes casos, o imóvel inicial é dividido segundo a necessidade das novas famílias que vão se formando, e geralmente só ocorre quando o casal tem seu primeiro filho. O nascimento do primeiro filho é um marco importante porque faz a “comunidade” considerar o novo casal como uma família.

Quando o imóvel dos pais, a ser dividido entre os filhos casados, tem mais de um cômodo, um deles pode ser separado do resto da residência fechando-se a porta interna e abrindo-se outra para a rua. Algo semelhante ocorre quando o imóvel inicial tem apenas um cômodo, mesmo assim ele pode ser dividido quando os filhos formam outra família. Nestes casos, uma parede é erguida no meio do único cômodo que compõem a casa e abre-se uma porta para a rua, fez-se uma nova residência. Uma outra possibilidade de se fazer casa é quando os pais saem da casa e vão morar em outro lugar, deixando a casa para ser dividida entre os filhos casados e com filhos. Essas casas e lotes serviam assim, a mais de uma família nuclear tornando os parentes, principalmente os irmãos e irmãs, sogros, cunhados e cunhadas e sobrinhos, também vizinhos. Estas novas casas são consideradas propriedades dos novos moradores, mas as regras de vizinhança e o convívio próximo, possibilitam e promovem interações frequentes e constantes. As habitações tinham a característica de colocarem em contato próximo famílias ligadas entre si por laços de consanguinidade e afinidade.

Algumas vezes encontramos um imóvel dividido em diversas casas, e nelas morando famílias não aparentadas entre si, isso acontece porque cada casal proprietário da casa pode vender ou negociar segundo seus interesses. Assim, em algumas casas as famílias vizinhas eram “estranhas”.

Em nosso estudo sobre conflitos domésticos foi essencial elaborar as categorias locais de parentesco, que são fundamentais na definição de casa, são elas: “mais do que parentes”, “parentes”, “estranhos”, como veremos a seguir.

**Quadro:** Categorias de referência de parentesco Fonte: (WIGGERS, 2000: 48)

“Mais do que parentes”	“Parentes”	“Estranhos”	
Filhos, irmãos, cônjuges, mãe, pai (desde que morando na mesma casa)	Tios(as), primos(as), irmãos casados(as), cunhados(as), sogros. E entre as mulheres: as concunhadas	“Vizinhos”: pessoas não parentes que moram nas casas próximas	Pessoas conhecidas que moram na comunidade

A categoria “mais do que parente” engloba geralmente os habitantes da casa que, basicamente, são os membros da família nuclear, daí a importância de se ter uma casa quando se constitui nova família. Esta categoria, “mais que parentes”,

é composta pelos papéis familiares de filhos, mãe, pai, esposa e marido. Foram raras as casas em que os moradores eram outros, que não o casal com os filhos. As exceções eram: uma família que alugava quartos para homens sozinhos em caráter temporário; duas casas em que moravam também o pai da esposa e o irmão solteiro da esposa; e por fim, uma última casa, em que a dona era viúva, onde moravam alguns netos dela e um filho casado com sua esposa. Mesmo nessas casas, os “mais do que parentes” continuavam a ser aqueles já citados.

Para caracterizar os “parentes” é necessário inicialmente uma referência à proximidade de moradia. Os parentes que residem próximos da unidade doméstica são os mais facilmente lembrados quando se pergunta sobre parentesco. Ser “da família” é definido em primeiro lugar pelos membros residentes na casa, logo depois fazem referência aos parentes que moram próximos e, por fim, quando perguntados, “lembram” de pais e irmãos que moram em outra cidade. Víctora (1998) constatou o mesmo fenômeno entre a população que estudou em uma vila porto-alegrense. Essa autora acrescentou ainda que em seu estudo percebeu que o grupo familiar não permanece junto apenas por motivos materiais, em que a parentela se socorre mutuamente nos momentos de necessidade, mas é recorrente o grande valor que tem a família e a rede de reciprocidade. Assim, os parentes consanguíneos são: os irmãos casados, tios e tias, primos e primas, sobrinhos e sobrinhas, e avós.

Entre os afins é preciso ressaltar que nem todos com quem são estabelecidos laços de afinidade e nem todos os consanguíneos do cônjuge são considerados parentes. Em meu diário de campo registro uma ocorrência ilustrativa: uma vez chegou um menino de uns nove anos junto com as crianças de Rose e perguntei se aquele era dela também, ao qual ela respondeu que *não* de forma enfática. Disse que tem uns parentes do marido que moram perto e o menino é um primo dele. A referência a considerar os parentes do marido como “seus” foi repudiada com vigor. Em outro caso perguntei a Olímpia, se ela tinha parentes morando perto e ela disse que não. Eu perguntei: e o teu marido, tem? Ela me respondeu que ele tinha umas primas morando ali em cima. Neste caso elas eram parentes apenas do marido. Embasada nesta fala e em dados etnográficos, concluí que são considerados parentes por afinidade os cunhados e os sogros, e no caso feminino as concunhadas.

E por fim, há uma terceira categoria usada quando se pergunta sobre parentesco: os “estranhos”. Ela não classifica diretamente quem são os parentes, mas deixa claro quem não o são, e desta forma define pela negativa algumas posições que ficam excluídas das combinações possíveis das relações de parentesco. Esta é uma categoria usada por diferentes pessoas do local para designar quando uma pessoa não é considerada parente, e que com ela não são estabelecidas relações como as de parentesco. Por sua vez, não são pessoas desconhecidas e sim seus vizinhos e pessoas que se encontram nas ruas, nas reuniões da ONG Tecendo Vidas, que atua na comunidade, nos postos de saúde, na escola ou em outros lugares públicos da comunidade.

Obtive esclarecimentos sobre esta categoria durante uma conversa em um beco com quatro mulheres e eu, quando perguntei: “Aqui mora parente?” – fazendo referência a uma casa em que estávamos encostados, já que ficamos na ruela todo o tempo. Responderam: “não, aqui não mora parente, aqui mora estranho”. Eu olhei como se não tivesse entendido e Creonice me esclareceu: “É! São vizinhos, e vizinhos não são estranhos, mas não são parentes”. A vizinha em questão era dona Maribel, uma mulher forte, um pouco gorda, que logo veio juntar-se a nós, pegou um banquinho para sentar-se ao meu lado e ficou tentando ler o que eu escrevia. Ela foi

casada com o pai do marido de Rose (cunhada de Creonice), mas isso não a fez parente, ela é “estranha”.

No quadro apresentado é possível perceber que a categoria “estranhos” foi dividida em duas outras, na primeira estão os vizinhos e na segunda outras pessoas conhecidas que moram na comunidade. Fez-se relevante esta distinção porque nos casos de conflitos domésticos, há a possibilidade de intervenção da parentela, porém muitas das famílias estudadas não contam com parentes morando por perto, por terem vindo de outra cidade. Nestes casos, que não é possível a intervenção direta dos parentes, há a recorrência a outras instâncias. Geralmente são os vizinhos os primeiros a obterem permissão para a intervenção. Esta não se configura da mesma forma como aquela dos parentes, mas dá um respaldo social, ou não, às queixas públicas advindas do conflito doméstico.

Temos assim que, na comunidade estudada, as relações de parentesco são definidas por “laços de sangue” prioritariamente, e por alguns laços de afinidade, principalmente entre mulheres. Acredito que seja, senão impossível, ao menos muito raro tornar-se parente por relações de “amizade”, ou por arranjos domésticos alternativos. No caso de Renata, uma moça criada desde menina por uma família do local, ela chama a mulher que a criou de madrinha e diz ser como uma filha para ela, mas continua considerando sua “família de sangue” como o estabelecedor de suas relações de parentesco, e os filhos de sua madrinha não são considerados seus irmãos.

Os parentes estão imbuídos de poder para resolver as questões fora do núcleo conjugal, e por que é importante pensar em termos de unidade doméstica? Porque além de ser esta uma unidade econômica e de reprodução, há um aspecto essencial para que neste trabalho seja feita esta distinção, e está relacionada com situações de conflito resolvidas dentro do espaço da casa, onde residem os “mais que parentes”. Foi constatado em campo que em alguns casos as agressões físicas, ocorridas entre esposos, pais e filhos, são mantidas no espaço da casa, ou, para seguir a denominação utilizada anteriormente, entre “os mais que parentes”.

Um fenômeno estava ocorrendo no fim de minha pesquisa de campo, no final do ano de 1998, na comunidade Chico Mendes: a prefeitura estava atuando na reurbanização da área. Algumas habitações da comunidade estavam sendo desmanchadas e estavam sendo construídas residências de alvenaria, pequenas de dois andares. Essas casas seriam sorteadas depois de prontas entre as famílias moradoras da comunidade. Por ocasião do início do processo de reconstrução da “favela”, no projeto da prefeitura para “urbanizar” a área, foram escolhidos lotes contíguos, retiradas as famílias que foram realocadas num prédio provisório, e derrubadas todas as construções. Enquanto aguardavam a construção, as famílias desalojadas foram abrigadas em uma grande construção circular no centro da favela<sup>5</sup>. No entanto, as novas residências permanentes não eram em número suficientes para todas as famílias desalojadas, e algumas foram realocadas em conjuntos habitacionais populares construídos em outros bairros menos valorizados da cidade, a mais de 20 quilômetros da Chico Mendes.

Foram construídas casas coladas umas às outras, com as frentes um pouco mais para trás uma da outra, cada uma pintada de uma cor diferente, davam à comunidade um ar bonito de urbanidade. No entanto, o projeto que se iniciou em 1998 não alcançou todas as casas da comunidade, fazendo com que muitos lotes não tenham sido modificados.

Esse projeto de reurbanização mexeu com as estruturas familiares ao rearranjar os espaços das casas. E fez com que a Chico Mendes ficasse muito mais

<sup>5</sup> Sobre favela ver Zaluar e Alvito (1998: 7).

“perigosa” para moradores e frequentadores por causa da intensificação do tráfico de drogas violento na comunidade. Antes havia um espaço no centro da comunidade com dois campinhos de futebol, onde os jovens se reuniam para conversar, beber, e às vezes consumir e vender drogas. O tráfico de drogas era uma realidade presente na comunidade, no entanto havia um esforço das famílias em manter os filhos longe das drogas e do tráfico (WIGGERS, 2000). Os jovens estavam sob controle da família, dos “mais que parentes”, dos parentes e algumas vezes dos vizinhos, que podiam fofocar aos pais o que os moços e moças estavam fazendo.

Por ocasião da reurbanização as casas novas foram sorteadas entre as famílias que haviam sido retiradas de suas casas originais. No sorteio não se respeitou a ordem anterior da vizinhança, foi um sorteio que colocou as famílias nas novas residências de forma aleatória. Os parentes não eram mais os vizinhos, provocando um desequilíbrio na organização e controle social dos jovens que antes havia. Quebraram-se redes de ajudas entre mulheres, parentas e vizinhas, redes de controle social das crianças e jovens. Isso fez com que a violência e o tráfico de drogas violento tomasse conta da favela. Os moços e moças já não estavam sob controle social dos parentes, estavam livres para serem absorvidos como mão de obra desqualificada e descartável que o tráfico de drogas precisa. Assim, o lugar ficou com uma bela aparência de urbanidade, com casas pintadas de colorido, todas iguais, harmônicas esteticamente, mas em total caos social.

## Caieira da Barra do Sul

No ano de 2002 desenvolvi pesquisa na localidade Caieira da Barra do Sul à beira mar no extremo sul da Ilha de Santa Catarina, em Florianópolis. Neste lugar foi onde houve o primeiro povoado, no século XVII, nas terras ao Sul do Brasil, quando espanhóis e portugueses exploravam a região e as baías de águas calmas entre a Ilha e o continente eram propícias para abastecimento e conserto dos navios que ali chegavam avariados.

Meu interesse nessa pesquisa foi analisar as relações familiares e como se constituíam os processos identitários e territoriais, que em outras localidades da cidade acionavam a identidade de descendentes de açorianos<sup>6</sup> (FANTIN, 2000; PEREIRA e PEREIRA, 1991; WIGGERS, 2006; 2007). Para minha surpresa, na Caieira não se diziam açorianos, mas acionavam categorias *daqui* e *de fora* como estruturais para marcar o pertencimento à localidade, sendo que ambas as categorias são construídas em referência ao pertencimento a uma *casa* da Caieira.

Assim, a categoria chave na minha análise de pertencimento à Caieira da Barra do Sul foi a *casa*, que aglutina família conjugal, família extensa, gerações diferentes e parentela. Uma *casa* na Caieira da Barra do Sul é um conjunto residencial composto por (1) várias habitações, em que o padrão de residência entre os moradores *daqui* é uma habitação servir a uma família conjugal composta de um casal casado e seus filhos solteiros. Em cada residência a família conjugal é o centro da organização doméstica, sendo responsável pelo sustento de seus membros e preparo da comida. Na *casa*, que é a soma das habitações e o terreno onde se encontram, (2) moram principalmente pessoas de uma mesma família extensa (3) de gerações diferentes.

Quando o pai (e/ou a mãe) ou o avô (e/ou avó) é proprietário do terreno onde mora, ou de parte dele, os filhos e netos, ao casar ou para casar, podem receber

<sup>6</sup> Açorianos diz respeito aos descendentes de migrantes das ilhas de Açores, que vieram para o litoral do Sul do Brasil no século XVIII.

autorização para construírem ali as suas habitações. Este dono da casa, mesmo que não tenha poder absoluto de decisão sobre a propriedade, tem função de aglutinar a família em torno de si e da casa. Assim, a casa é composta por habitações onde reside o dono mais velho (homem ou mulher), e seus filhos e netos casados com seus respectivos cônjuges e filhos solteiros, cada família nuclear em uma habitação separada, e que, no entanto, são construídas próximas uma das outras.

É este sujeito aglutinador que garante a unidade da *casa*, porque enquanto ele viver a *casa* dificilmente vai ser dividida. Quando ele morrer a configuração da *casa* passará a ser outra e pode se desmembrar, com cada casal de uma geração imediatamente mais jovem que o antigo sujeito aglutinador formando a sua própria *casa*, separada da dos irmãos que antes viviam juntos na mesma *casa*.

Em cada *casa* sempre há uma pessoa, geralmente idoso, que faz o papel de aglutinar outros moradores em torno de si e de certa forma é ele quem dá unidade à *casa*. Eu os chamei de *sujeitos aglutinadores*. Talvez seja possível fazer uma comparação do sujeito aglutinador com o que Fortes (1950) chamou de *headship*, que eu traduziria pela expressão: dono da casa. Na Caieira, o arranjo doméstico sofre modificações se o sujeito aglutinador da Casa é um homem ou uma mulher. Uma mulher sozinha apenas será sujeito aglutinador de sua Casa quando for “velha” e viúva. Em torno da pessoa dela que se organizarão as famílias dos filhos. Um homem sozinho, por sua vez, só será o sujeito aglutinador da sua Casa se houver uma mulher (esposa, filha, prima) que faça as tarefas domésticas femininas. Um homem quando fica sozinho fica completamente desamparado e é enviado para a casa de um filho ou outro parente. O sujeito aglutinador masculino é, necessariamente, o casal, enquanto o feminino também é o casal, só que com marido morto.

No caso de dona Aparecida, ela faz o papel do sujeito aglutinador da sua Casa, é ela quem age como tal, porque (1) ela é proprietária dos terrenos que seus filhos vão herdar depois de sua morte, e sendo assim, é ela quem dá a palavra final sobre o que vai ser feito do terreno e das habitações construídas nele. Geralmente uma mulher ou homem viúvos têm diminuídos seus poderes de decisão sobre a terra que possuem, e seus filhos passam a ter muito mais voz nas decisões sobre a venda ou não porque, depois da morte de um dos pais, os filhos são herdeiros da metade dos bens do casal.

Além disso, dona Aparecida, assim como os sujeitos aglutinadores de outras *casas*, costuma mediar os conflitos entre os diferentes moradores da sua *casa*, e todos lhe têm respeito. O convívio com seus netos durante toda a infância deles fez com que ao menos Morena lhe dedicasse um carinho especial, sentindo-se responsável por ela, se preocupando com a sua saúde e bem-estar. É em torno dela que os filhos, genros e nora organizam sua vida social. É em torno dela, como *headship*, que os filhos adultos com filhos adultos se concebem como uma unidade. Quando Aparecida falecer, sua casa, muito provavelmente, vai ser desmembrada em pelo menos duas outras, que são as propriedades das filhas casadas de Aparecida, que já têm filhos casados morando na casa de dona Aparecida.

Em termos teóricos, a *casa* na Caieira tem um aspecto estrutural na medida que ela é responsável pela estruturação das relações de parentesco no bairro, mas o sujeito aglutinador entra com elementos da prática na formulação da *casa*.

A *casa* agrupa pessoas que estão relacionadas entre si por relações familiares próximas e aqueles que fazem parte da família por relações de afinidade (no caso os cônjuges dos filhos). Nem todos que recebem permissão para construir sua habitação em uma *casa* são da família nuclear, uma vez que podem receber autorização para construir um antigo empregado ou um filho de criação, ou o sogro

de uma filha – mesmo que sejam situações mais raras. Assim, outras pessoas, que não apenas os familiares próximos, podem compor a *casa* de uma determinada família. Temos assim que uma *casa*, apesar de poder ser, até certa medida, identificada com uma família, não pode ser por ela traduzida. O sogro da filha, entretanto, não pode dispor de sua propriedade – vendê-la ou alugá-la. E o caso de um empregado que construiu sua casa na propriedade dos patrões foi muito particular. O casal tinha três filhos e um deles, o mais velho, saiu de casa para estudar contra a vontade do pai que o queria ajudando no trabalho da lavoura, uma vez que a família tinha terra suficiente para sustentar toda família e necessitava de mão de obra. Um rapaz (na época com 14 anos) filho de família da Caieira com poucas terras brigou em sua casa e passou a morar com esta família, trabalhando na lavoura e sendo tratado quase como filho. Este moço ao se casar recebeu da viúva de seu patrão, que lhe tinha apreço, a permissão de construir uma casa em sua propriedade. No entanto, o local que lhe coube não foi dos mais valorizados, sua casa foi a única que eu vi construída lá no meio do morro longe da estrada. Com isso a viúva ajudava um rapaz de quem ela gostava, que lhes ajudou em outras ocasiões, e não provocava disputa entre ele e os herdeiros legais do terreno – seus filhos – porque aquele não é um terreno valorizado economicamente hoje em dia.

Na Caieira da Barra do Sul, a *casa* não é local de residência de todos os filhos casados do dono de uma casa, porque todos, depois que se casam, podem escolher o lugar de moradia. É possível – e bastante comum – que parte dos filhos de uma casa passem a residir em outros bairros. Esta opção é dada aos jovens desde há muitas gerações. Seu Lu contou-me a respeito de pessoas que foram embora, na geração de seus pais, a procura de uma alternativa ao trabalho duro nas roças e uma vida com poucos confortos. Alguns deles voltaram depois de aposentados, outros não voltaram mais.

Algumas pessoas que foram embora não se tornaram parentes a serem lembrados. Os velhos, responsáveis pela lembrança e pela atualização do parentesco, não lembram bem dos jovens moradores da Caieira, no entanto esta “não lembrança” não está determinada exclusivamente por questões geracionais, mas está relacionada, sobretudo ao estado civil da pessoa a ser lembrada. Se um jovem é casado e decidiu viver na Caieira, ele com certeza entra no rol de pessoas que existem, por exemplo, para dona Aparecida. No entanto, alguém solteiro, ou que ao se casar foi morar em outro bairro vai sendo progressivamente “esquecido”, seus filhos não são registrados na memória da comunidade.

O jovem casal tem total liberdade para decidir morar fora da unidade de residência dos pais. Suas opções são (a) morar na casa de seus sogros; (b) morar fora do bairro ou (c) alugar uma casa na Caieira ou comprar um terreno no bairro, separado do de seus pais ou sogros e construir sua residência. Esta última possibilidade é apenas hipotética, porque nunca ouvi falar de que tal tipo de arranjo pudesse perdurar, e duas podem ser as explicações de ordem prática para tal ocorrência: a primeira é porque os terrenos no bairro são muito caros e os casais jovens não têm dinheiro para tal despesa, outra explicação dada é porque os terrenos de seus pais são grandes o suficiente para construírem suas habitações nele. No entanto, existem outras motivações de ordem simbólica que são muito mais importantes e que estão relacionadas com a necessidade de convívio dos membros da família extensa. O que pude constatar é que às pessoas casadas são dadas duas opções de escolha: (1) ou vão morar fora do bairro, (2) ou em uma residência construída na *casa* dos pais de um deles. As situações de residência fora dessas

unidades são extremamente transitórias e excepcionais, e todos no bairro se mobilizam para que a situação logo se normalize, ajudando o casal na construção de sua casa no terreno dos pais de um deles.

As habitações construídas próximas favorecem as relações familiares cotidianas, tanto pela proximidade das residências quanto pela proximidade das relações sociais estabelecidas entre as pessoas que residem próximas. O contato entre o casal mais velho e seus filhos, seus genros e noras, e os netos, bem como entre os irmãos, cunhados, sobrinhos e primos são diários e intensos. As crianças são socializadas em uma grande família em que os primos convivem cotidianamente, muitas vezes sendo cuidados pela avó que se responsabiliza por eles enquanto as mães trabalham fora. A casa comporta diversas práticas que constroem a pessoa e marcam sua trajetória e sua pertença, entre elas o cuidado com as crianças, o cuidado com os idosos, a passagem entre as casas no caminho de sua própria casa, as trocas alimentares.

Também as relações entre membros da família extensa são intensificadas, entre famílias diferentes moradoras ou não da Caieira. Na casa convivem entre si os cônjuges dos diferentes filhos, e estes mantêm contato com suas famílias de origem. Isso possibilita que diversas famílias participem das redes de relações estabelecidas no bairro ou mesmo aquelas que se estendem para além do seu limite.

Assim, a casa favorece as relações e a convivência entre (1) gerações de uma mesma família, entre (2) pessoas de famílias diferentes e que são afins na casa em que escolheram morar, e também são (3) importantes na fundamentação da pertença daqueles que foram morar em outros bairros e que a atualizam no convívio familiar que mantêm com as pessoas que vivem na sua casa de referência na Caieira da Barra do Sul. É comum pessoas que morem em outros bairros da cidade e que atualizam constantemente suas relações com as pessoas que moram na Caieira e com a sua casa de origem. Isto faz com que compartilhem valores com os moradores nativos e que estejam integrados nas redes de sociabilidade do bairro. Além disso, o laço estabelecido com o lugar de nascimento e onde se passou a primeira infância é considerado dos mais estreitos, dona Cecília me contou que sua sobrinha precisa ir aos Naufragados toda semana, “ela tem precisão dos Naufragados, diferente de seu irmão que não foi criado lá”. A filha de dona Ciça foi morar em um bairro perto do centro da cidade na juventude, lá casou e teve três filhas. Quando as filhas ficaram adolescentes ela mandou uma a uma ir morar com a avó na Caieira da Barra do Sul, o que fez que as moças se casassem com rapazes do lugar, estreitando suas próprias relações na localidade onde nasceu e onde mora sua família.

A *casa*, que é a soma de várias partes, é delimitada fisicamente pela extensão do terreno de propriedade dos membros da família extensa que a compõem. Porém suas relações sociais vão além da dimensão espacial – e esta pode ser a chave para pensar nas *casas* como fundamental para pertença e fazer a ponte entre a questão espacial e a classificação das pessoas. Na noção nativa de *casa* existem elementos fundamentais para pensar sobre pertença à Caieira da Barra do Sul, entre eles a importância dos laços sociais estabelecidos nas casas na elaboração da concepção de pessoa entre os moradores nativos, e o fato de cada *casa* ter algumas características morais que são atribuídas e compartilhadas por seus moradores, diferente da identidade açoriana que lhes é auferida de fora.

A *casa* de dona Aparecida mantém uma propriedade bastante vasta, com um terreno de aproximadamente 10 metros de frente que segue se alargando um pouco até as vertentes do morro. Assim, a *casa* tem grande parte de seu espaço físico ainda não ocupado por residências. O mesmo não se pode falar da *casa* de

Seu Faberlúcio, que com a venda da maior parte da propriedade, inclusive da parte do morro onde fica a nascente de água, estende-se em um lote de aproximadamente 10x80m. No terreno com estas dimensões existem construídas 8 casas, colocadas de forma aleatória, sendo que para se chegar na casa de Seu Faberlúcio se passa na porta da casa de sua neta.

Este convívio é percebido como desejável e agradável. E existe uma rede de ajuda mútua que atua dentro da casa. Mariana, filha de Seu Faberlúcio cuida dos dois filhos da filha para ela ir trabalhar. A filha viúva de Mariana continua sendo a responsável pelo sustento das crianças, é ela quem as alimenta e veste, mas pode contar com o cuidado de sua mãe. O casal é responsável pelo sustento da sua unidade doméstica, e na falta de um dos cônjuges o outro torna-se o único responsável. Toda colaboração da família é percebida como ajuda e pode não ser constante.

Esta ajuda muito provavelmente será retribuída em outra ocasião, quando a própria Mariana precisar de cuidados. É a convivência da criança com os avós e tios que torna possível os laços importantes para que no futuro se tenha cuidado com os idosos. Uma moça falou emocionada que gostava muito do avô e cuidou dele com carinho por três anos que ele ficou de cama. É o convívio no grupo doméstico que possibilita que se estabeleçam relações afetuosas e de cuidado.

Idealmente os idosos são cuidados pelos familiares que vivem na *casa*. Um caso muito comentado entre diversas pessoas com quem conversei na Caieira, em julho de 2003, foi o de um homem de 60 anos, que vivia sozinho e que colocou a mãe no asilo. Havia uma recriminação geral com relação a sua atitude, principalmente pelo fato dele não ir visitá-la, e uma vez que a mãe veio para lhe fazer uma visita ele saiu de casa para não a receber. Alguns justificavam o fato dele tê-la colocado no asilo porque era homem e vivia sozinho, ele próprio estava doente com câncer e não podia cuidar da mãe. No entanto, o fato de não querer vê-la foi muito mal-recebido pela comunidade que o recriminava abertamente, inclusive argumentando que a causa de sua doença era o tratamento impróprio que auferiu a própria mãe. É comum a estratégia de manter a *casa* com aqueles que podem se cuidar, uns cuidando dos outros.

Apesar das relações dentro das *casas* serem idealmente harmônicas, esta não é a realidade sempre. Existem vários conflitos de diversas naturezas. Duas cunhadas que não se falam ou sogra e nora que se brigam abertamente. É o caso de Helena e sua sogra Mariana, ambas residem na *casa* de Seu Faberlúcio em casas separadas por um pequeno muro de tijolos vazados levantado depois que Helena ficou viúva e os ânimos se alteraram. Mariana acusa a nora de não ter sentido a morte do marido – seu filho. Brigam por causa do uso da água proveniente de uma única nascente e outros motivos diversos.

Este caso é interessante porque nos instiga a pensar do porquê de Helena não sair daquela *casa*. Ela não poderia vender sua casa e ir morar em outro lugar? Acredito que vários são os interesses que a motivam a ficar residindo na *casa* do avô do seu falecido marido. Um deles é manter a casa para seus próprios filhos. Como não foi feito o inventário da avó de seu marido, a proprietária legal da *casa*, que já faleceu há mais de 10 anos, seus filhos podem não receber sua parte da herança paterna, que está dividida apenas “de boca” (sem legalização). Além disso, os pais de Helena não têm *casa* na Caieira, são separados e bastante pobres, não têm condições de fornecer ajuda financeira ou em terras, nem uma estrutura de *casa* para ela e os filhos. Assim, mesmo não se dando bem com a sogra, suas crianças estão em contato com ela, com os primos da mesma idade, com os tios e

outros parentes. E este é um contato valorizado por Helena, porque são as relações vivenciadas nas *casas* que vão estabelecer relações de parentesco, colaboração e cuidado mútuos no futuro.

As observações de campo me levaram a buscar em trabalhos etnográficos mecanismos teóricos para analisar o fenômeno da *casa* na Caieira. Quando *casa* deixa de referir-se ao imóvel e passa a ser uma categoria social, que vai além da dimensão espacial, pode ser apropriada em estudos de família e parentesco como uma importante unidade de análise. E este fenômeno é comum a uma gama de contextos etnográficos distintos. É o caso apontado por Klaas Woortmann (1982) em estudo em classes trabalhadoras brasileiras, que esclarece que a importância da casa vai muito além da dimensão de um 'teto sobre a cabeça'. Ela é crucial, não apenas de um ponto de vista material, óbvio, mas, igualmente, por constituir uma categoria central de um domínio cultural e um mapa simbólico de representações ideológicas (WOORTMANN, 1982: 119). A *casa* é pensada como a contrapartida material da família e é o lócus da realização do grupo doméstico.

No entanto, meu interesse é apontar para a importância que a *casa* assume na Caieira, com características que vão além do lócus de realização do grupo doméstico. Ela se estende para além desses aspectos. A *casa* é detentora de um domínio em que se configuram bens materiais e elementos imateriais como o cuidado com velhos e crianças, a idealização de um lugar bom para se viver, e é responsável pela relação estabelecida entre núcleos residenciais distintos.

Temos na Caieira grupos delimitados que poderiam ser definidos como famílias nucleares ou conjugais onde ocorre a reprodução humana e onde está a unidade de comensalidade, a lareira, o fogão. Apesar de ser o lócus de residência da família conjugal, esta não é a unidade básica de reprodução social. Esta ocorre em nível mais amplo, nas relações entre gerações diferentes de uma mesma família extensa.

## Unidades Sociais Primárias, Casas, Famílias

Ao perceber a importância da noção de *casa* no contexto etnográfico da pesquisa na Caieira, o meu primeiro esforço foi buscar na proposta de Lévi-Strauss (1981) de *société a maison* uma possibilidade de explicação desse fenômeno. Para Lévi-Strauss a sociedade de casas pode ser encontrada em diversos contextos, como uma mesma e única instituição: casa é uma pessoa moral detentora de um domínio composto simultaneamente por bens materiais e imateriais e que se perpetua pela transmissão do nome, da fortuna e dos títulos em linha real ou fictícia, tida como legítima sob a condição única de esta continuidade poder exprimir-se na linguagem do parentesco ou da aliança e, as mais das vezes em ambas ao mesmo tempo (LÉVI-STRAUSS, 1999: 3).

A casa, para Lévi-Strauss, é mais que espaço, é patrimônio e como tal tem uma certa autonomia sobre os indivíduos. A *casa* permanece e é no interesse de sua perpetuação que se transmite nomes, fortunas e títulos, impedindo a partição em cada geração.

A *casa* na Caieira, por sua vez, também é mais que espaço, é patrimônio e é responsável pela própria configuração das relações de parentesco. No entanto, a Caieira não pode ser analisada como *société a maison* principalmente por causa da falta de continuidade da *casa* no tempo. A referência à *casa* da Minerva só existe porque dona Aparecida a vivenciou, mas ela não faz parte da experiência de sua neta, por exemplo. Portanto muito provavelmente passará a não existir mais depois da morte de dona Aparecida. Apesar desta característica, é possível

falar que a *casa* na Caieira tem um aspecto estrutural, na medida que é fundamental na elaboração das relações de parentesco, estas sim perduram mesmo depois da casa acabar. É a *casa* que possibilita que haja relações entre parentes da forma como se configuram na Caieira. Por sua vez, na comunidade Chico Mendes, as casas estruturam as relações familiares de forma um pouco distinta, mas também não operam como patrimônios da mesma forma que operam na Caieira.

Rivière (1995) dá uma chave para pensar que há lugares onde não se pode tratar do conceito de casa de Lévi-Strauss, devido à perenidade das casas. Diz não estar seguro de que seja interessante separar conceito de casa e co-residência no grupo que estudou, e de certa forma, Rivière abre caminho para se buscar em outras referências o conceito de casa.

Carsten (2004) descreve o convívio na casa como fundador das relações de parentesco. No entanto, não concordo com sua abordagem, na medida que ela faz parecer que só o convívio cria um parentesco, aleatoriamente, sem que o resultado deste convívio não fosse culturalmente estabelecido e como se não houvesse algum nível de uma estrutura. Se fosse assim completamente aleatório, cada família teria uma organização familiar diferente. No entanto, na Caieira e na Chico Mendes, assim como no Alto Minho, estudado por Pina Cabral (1986), é possível se traçar constâncias na forma como as famílias vivem e como o conjunto de famílias se organiza socialmente.

A crítica da autora para a proposta de Lévi-Strauss de utilização da noção de sociedade de casas embasa-se no argumento de que este é um tipo de forma social primária que ocorre entre sociedades que são reguladas pelo parentesco e aquelas que operam por classe (CARSTEN, 2004: 42). E propõem que a noção de *house* quebra com a estrutura porque seu ponto de partida é a instituição social *casa*, que é entendida no seu contexto histórico e social.

Casa na Caieira é mais do que “um grupo que co-reside e desenvolve funções domésticas”, segundo a definição de *household* formulada por Bender (apud PINA CABRAL, 1991: 125). Ela tem relações próximas com a família, e principalmente, é na casa que a pessoa se identifica e se constrói como “daqui”. É a *casa* de referência na Caieira que possibilita as relações e identificações dos moradores atuais e dos parentes que foram embora para outros bairros e que, no entanto, atualizam sua pertença para que haja receptividade quando voltarem.

Bestard, em seu livro *Parentesco y Modernidad* (1998), nos traz exemplos de sociedades em que o conceito de casa pode ser aplicado como base para se estudar o parentesco e a organização social. Busca estes exemplos em trabalhos sobre o parentesco tradicional europeu e de sociedades rurais do mediterrâneo. Para Bestard (1998: 180), naquele contexto, o símbolo central da solidariedade duradoura é a união residencial, isto é,

a casa entendida como uma associação de pessoas a uma propriedade e um costume. A casa representa uma unidade social primária formada por uma unidade de parentesco, baseada na bilateralidade, e por uma unidade de residência e comensalidade, baseada em um fundo comum. (BESTARD, 1998: 180)

Pina-Cabral define unidade social primária como unidade socialmente construída de ação e apropriação do mundo, elaboradas a partir das categorias de identidade social. No entanto, é preciso atentar para a distinção entre identidades sociais que correspondem a unidades sociais ou não. Por exemplo, o gênero na Europa é categoria de identidade social, mas não corresponde a unidades sociais. Unidades sociais primárias são definidas como “nível de identidade social que tem maiores implicações estruturais na integração social das pessoas e na apro-

priação social do mundo – nomeadamente, através da instituição do nível primário de autoridade formalmente reconhecido. Este será também o nível em que os participantes reconhecem a integração primária entre a reprodução social e a reprodução humana” (PINA CABRAL, 1991:118).

Segundo Pina Cabral (1991; 2003) o modelo de unidade social primária na Europa Mediterrânea e Atlântica deverá sempre considerar três vetores simbólicos de integração, presentes em todos, mesmo que a importância varie: a unidade do parentesco, manifestada através da filiação bilateral, cujo símbolo principal é o sangue; a unidade de residência, manifestada pela apropriação comum do espaço, simbolizada pela casa; e por fim a unidade de comensalidade, simbolizada pela lareira ou pelo fogo e o fogão. Mesmo que tenham valores diferentes em contextos culturais específicos dentro da Europa, estes três vetores mostram-se importantes nas análises de família. Para aplicar a noção de unidade social primária em outros agrupamentos humanos é preciso considerar quais os elementos eleitos como fundamentais naqueles contextos culturais específicos. Cada contexto cultural vai favorecer as bases para compor sua unidade social primária.

Segundo Bestard, diferente do que ocorre na Catalunã, Galícia e Vasco, a casa em Santa Maria del Monte (Behar, 1986 apud Bestard, 1998) não constitui um símbolo de continuidade no tempo, mas se divide da mesma forma que se divide a terra. Neste caso a unidade residencial é essencialmente um contexto, o da vida familiar. Por não perdurar não cria obrigações demandadas pelo passado, nem constituem o lugar da condensação da continuidade familiar. A casa não é igual a si mesma através das gerações, porque os fragmentos mudam de forma com a divisão dos bens por herança entre todos os filhos igualmente. E isto a faz não atuar como objeto autônomo que se superpõe às pessoas que residem nele. É o fato de viverem juntos que cria a obrigação de ajuda, uma dívida moral dos filhos para com seus pais. Estes têm que residir de maneira estável em uma casa com um dos seus filhos, que não devem forçá-los a circular entre várias casas.

Nas *casas* da Caieira é possível encontrar alguns dos elementos encontrados nos exemplos usados por Bestard, entre eles, o fato de a *casa* a que uma pessoa pertence ser um dos importantes elementos que a constituem. A própria afirmação de que alguém é de tal *casa* (não a *casa* pertencer a tal pessoa) demonstra uma pertença “invertida” que faz as pessoas pertencerem ao lugar que ancora suas práticas sociais. As pessoas pertencem ao lugar que praticam. E a *casa* representa uma herança espiritual e material também na Caieira da Barra do Sul, mesmo que ela não tenha grande duração, no sentido de permanecer fisicamente a mesma por várias gerações. A *casa* na Caieira é fluída e dura o tempo que durar a memória produzida por eventos importantes para as pessoas que conviveram e praticaram uma determinada *casa*. A memória do parentesco não é buscada muito longe na árvore genealógica avançando apenas duas ou três gerações acima de ego. Por isso é tão importante atualizar a pertença e o convívio cotidiano na *casa*. A prática do lugar é que vai fazer possível que o tempo cotidiano seja vivido como um tempo da eternidade.

No entanto, na Caieira, a *casa* é um patrimônio e a divisão da herança é um elemento importante na constituição dos laços familiares e na configuração da *casa*. Na comunidade a *casa* não tem qualquer aspecto de patrimônio, ela é apenas o elemento físico agregador do parentesco e da família, ela não tem durabilidade no tempo, é efêmera e por isso não representa aquele elemento que está acima dos indivíduos e que rege as relações que vão ser estabelecidas, os casamentos e filiações. Mas isso não desqualifica como elemento importante no parentesco, na organização estrutural da família, na delimitação de quem nutre,

quem pode intervir nos conflitos, quem pode ser liderança da comunidade. O pertencimento que na Caieira está relacionado com a *casa*, na comunidade Chico Mendes está relacionado com a possibilidade de intervenção nos conflitos das famílias nucleares e também na organização espacial da comunidade.

O convívio nas *casas* formula o parentesco e cria obrigações de ajuda. É responsável também pelo desenvolvimento dos sentimentos de parentesco – de ter sido criado junto. A *casa* na Caieira é a unidade doméstica que se faz referência ao falar sobre o sentimento de pertencer à Caieira, além de ser um conceito do parentesco. Temos assim, que o próprio parentesco é formulado pelas emoções do “ser criado junto”. Ao se falar de *casa* não se está falando de genealogias, mas de uma convivência e sentimentos promovidos pelo convívio está-se falando de emoções. A preocupação principal de Bestard (1998: 199) é mostrar que

os símbolos de parentesco, longe de serem uma réplica das relações de consanguinidade, se formam a partir de domínios da realidade que adquirem a capacidade de denotar o princípio da solidariedade característica das relações de parentesco. A casa pode ser um destes símbolos na medida em que, nas etnografias europeias e mediterrâneas, constituem um ponto de referência a partir do qual não só se define o caráter solidário das relações de parentesco senão também suas qualidades.

Bestard defende, desta forma, uma análise do parentesco formulado com base em domínios da realidade que fundamentam a solidariedade característica das relações de parentesco. E a casa pode ser pensada como um lugar especial para a formulação destes sentimentos.

As casas dessa pesquisa são distintas daquelas definidas por Lèvi-Strauss, fundamentalmente porque elas são efêmeras. Na Caieira, por causa da divisão da herança igualmente entre todos os filhos, que divide a terra e a *casa*, durando o tempo de vida adulta de uma pessoa, e para além deste período, permanece apenas na memória daqueles que a vivenciaram. E na Chico Mendes elas são essencialmente efêmeras, podendo ser destruídas pelos projetos do Estado.

*Recebido em 3 de outubro de 2020.  
Aceito em 27 de novembro 2020.*

## Referências

- BESTARD, Joan. *Parentesco y Modernidad*. Barcelona: Paidós Ed., 1998.
- CARSTEN, Janet. *After Kinship*. New York: Cambridge Press, 2004.
- FANTIN, M. *Cidade dividida. Dilemas e disputas simbólicas em Florianópolis*. Florianópolis: Cidade Futura, 2000.
- FONSECA, Cláudia. Mulher chefe de família. *Revista de Ciências Sociais*, 1 (2): 261-8, 1987.
- FORTES, Meyer. "Introduction". In: GOODY, Jack (ed.). *The Developmental Cycle in domestic groups*. London: Cambridge, (1950) 1971.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Via das Máscaras*. Lisboa: Ed. Presença/Martins Fontes, 1981.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. História e Etnologia. *Textos didáticos*, 24. IFCH/UNICAMP, Campinas, 1999.
- PEREIRA, N. V.; PEREIRA, F. V.; SILVA NETO, W. J. *Ribeirão da Ilha Vida e Retratos*. Coleção Memórias de Florianópolis. Florianópolis: Fundação Franklin Cascaes, 1991.
- PINA-CABRAL, João de. *O homem na família: cinco ensaios de antropologia*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003.
- PINA-CABRAL, João de. *Os contextos da Antropologia*. Coleção Memória e Sociedade, ed. Lisboa: Difel, 1991.
- PINA-CABRAL, João de. *Sons of Adam, Daughters of Eve: the peasant worldview of the Alto Minho*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- RIVIÈRE, Pierre. "Houses, Places and Peoples: community and continuity in Guiana". In: HUGH-JONES, Stephen; CARSTEN, Janet (orgs.). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- SARTI, C. A. *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. São Paulo: Cortez, 1996.
- VÍCTORA, Ceres. Agora me fala da tua família: uma abordagem etnográfica à estrutura familiar e à composição da unidade doméstica no Brasil e na Inglaterra. *XXII Encontro Anual da ANPOCS*, GT Sociedade e família, 1998.
- WIGGERS, R. *Família em conflito: violência, espaço doméstico e categorias de parentesco em grupos populares de Florianópolis*. Dissertação de Mestrado, Antropologia, UFSC, 2000.
- WIGGERS, R. "Sou daqui da Caieira da Barra do Sul": parentesco, família, casa e pertença em uma localidade no sul do Brasil. Campinas, Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Unicamp, 2006.
- WIGGERS, R. Processo de desenvolvimento local e preservação ambiental em uma localidade no sul do Brasil. *Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais*, 2: 99-122, 2007.

WOORTMANN, Klaas. Casa e Família Operária. *Anuário Antropológico* (80), 5 (1): 119-150, 1981.

ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos (orgs). *Um século de Favela*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1998.

VOLUME 8  
NÚMERO 17  
(MAI. / AGO. 2021)

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

## CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIÊ TEMÁTICO:

### RETOMADAS E RE-EXISTÊNCIAS INDÍGENAS, NEGRAS E QUILOMBOLAS

COORDENADORXS:

SONIA REGINA LOURENÇO (PPGAS/UFMT)  
CAUÊ FRAGA MACHADO (NUPACS/UFRGS)  
SANDRO JOSÉ DA SILVA (PGCS/UFES)

**E**ste dossiê temático da ACENO tem como objeto as territorialidades e os processos de identificação negras, quilombolas e indígenas. A proposta busca chamar a atenção para processos de identificação e territorialização que forneçam perspectivas adicionais às análises consolidadas que se dedicaram às tradições, à etnogênese e às situações de fronteiras étnicas, mais afeitos às mediações com o Estado-nação, que privilegiaram as relações políticas, agentes e agência da burocracia.

Um movimento renovado de coletivos indígenas, quilombolas e negros tem revisitado tais abordagens mediante a crítica sistemática aos padrões eurocentrados, brancos e coloniais que produziram a invisibilização sistemática do que esses movimentos consideram relevantes. Dentre essas, categorias como "retomada" e "resistência" – não apenas como reação, mas como re-existir – territorial e existencial são fundamentais quando tomadas como conceitos que descrevem diferentes vínculos entre actantes dos mais diversos modos de existência.

A proposta privilegiará a publicação de etnografias e reflexões teóricas acerca desse novo cenário no qual entes produzem reflexões cosmopolíticas e modos de agir com (ou contra) o Estado-nação de modos antes insuspeitos. Espera-se que as contribuições contemplem a diversidade regional, étnico-racial e de gênero, bem como contribuições dos povos originários e povos e comunidades tradicionais.

Trata-se de consolidar olhares não pela via da memória ou da prova, mas pela cosmologia e relacionalidade estendida a todos existentes, recuperando algo dado como perdido ou inexistente. Pretende-se de sublinhar identificações e territorialidades que encontram novas maneiras de se expressar, retomando terras, práticas, contato com seres, objetos, linguagens sem que essas nunca tenham sido perdidas de fato.

**PRAZO FINAL  
DE SUBMISSÃO:  
30 DE ABRIL  
DE 2021**

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

# 17

# Construindo formas de habitar: memória e política no contexto revitalizado da região portuária do Rio de Janeiro

*Flávia Carolina da Costa*<sup>1</sup>  
Universidade Federal de Mato Grosso

**Resumo:** A região portuária do Rio de Janeiro, logo após as obras de reestruturação urbana empreendidas pelo Projeto Porto Maravilha e após as escavações que trouxeram à tona o Cais do Valongo, tornou-se uma área tensionada e requerida como território étnico-cultural por uma variada trama de narrativas oficiais e não-oficiais. O processo de patrimonialização e musealização de uma “memória étnica” corrente pela região evidenciam em partes esse processo e lançam luz sobre os conflitos e tensões oriundos do exercício de se “habitar o patrimônio”. Tendo em vista o nexo que se forma entre memória e política no contexto das redes de associativismo, vizinhança e sociabilidade, o objetivo deste artigo é apresentar, a partir de dois recortes etnográficos distintos, uma análise sobre as estratégias e “modos de habitar” a região portuária carioca pelos moradores locais, principalmente aqueles que residem nos limites entre o Morro da Conceição e o Morro da Providência, em um movimento, sobretudo, político.

**Palavras-chave:** Rio de Janeiro; zona portuária; memória; política; modos de habitar.

<sup>1</sup> Pós-Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFMT) e professora substituta do Departamento de Antropologia da mesma instituição.

## **Building ways of living: memory and politics in the revitalized context of the port region of Rio de Janeiro**

**Abstract:** The port area of Rio de Janeiro, after the urban restructuring undertaken by the Porto Maravilha Project and after the excavations that brought up Valongo Wharf, became a tensioned area and required as an ethnic-cultural territory by a varied tangled official and unofficial narratives. The process of patrimonialization and musealization of current “ethnic memory” throughout the region highlights this process in part and sheds light on the conflicts and tensions arising from the exercises of “inhabiting the heritage”. In view of the nexus that is formed between memory and politics in the context of network of associations, neighborhoods and sociability, the objective of this article is to present, from two different ethnographic accounts, analysis of the strategies and “ways of living” at carioca port area by residents, especially those who live on the borders between Morro da Conceição and Morro da Providência, in a movement, above all, political.

**Keywords:** Rio de Janeiro; port area; memory; politics; way of living.

## **Construyendo formas de vida: memoria y política en el contexto de la revitalización de la región portuaria de Río de Janeiro**

**Resumen:** La región portuaria de Río de Janeiro, justo después de las obras de reestructuración urbana emprendidas por el Proyecto Porto Maravilha y después de las excavaciones que llevaron al muelle de Valongo, se convirtió en una zona tensada y requerida como territorio étnico-cultural por una variada parcela oficial y no oficial. narrativas. El proceso de patrimonialización y musealización de una “memoria étnica” actual en toda la región resalta en parte este proceso y arroja luz sobre los conflictos y tensiones derivados del ejercicio del “patrimonio habitable”. Ante el nexo que se forma entre memoria y política en el contexto de las redes de asociaciones, barrios y sociabilidad, el objetivo de este artículo es presentar, desde perspectivas etnográficas distintas, un análisis de las estrategias y “formas de vivir” en región portuaria carioca por parte de los residentes locales, especialmente los que viven en los límites entre Morro da Conceição y Morro da Providência, en un movimiento, sobre todo, político.

**Palabras clave:** Rio de Janeiro; zona portuaria; memoria; política; formas de vivir.

**I**ncio este artigo trazendo para a análise duas situações etnográficas ocorridas em momentos distintos da minha trajetória de pesquisa, uma em 2006 e outra em 2012. Apesar da distância temporal existente entre elas, ambas ocorreram em um mesmo lugar: a região portuária do Rio de Janeiro, especificamente, nos limites do bairro da Saúde, entre os Morros da Conceição e Providência. Narrarei cada uma delas a fim de elucidar as circunstâncias para, em seguida, abordar os pontos que as conectam na análise antropológica.

Adianto que ambas foram observadas durante duas pesquisas distintas, uma para o mestrado e outra para o doutorado<sup>2</sup> e que, embora distantes seis anos, elas compartilham entre si, para além do espaço territorial, a continuidade de uma obra pública, que foi a revitalização do cais do porto. É importante dizer, de antemão, que a zona portuária teve seu processo de povoamento mais intensificado a partir do século XVIII, quando o Rio de Janeiro se tornou capital da colônia e, com o crescimento da urbanização, algumas atividades comerciais passaram a ser desenvolvidas no litoral da Prainha (atual Praça Mauá) e da Saúde (primeiro bairro portuário, na divisão com o centro da cidade). O ponto mais alto do desenvolvimento da região deu-se com a transferência do mercado de escravos do centro da cidade<sup>3</sup> para o Valongo, o que fez com que a região fosse incluída definitivamente nas atividades portuárias. Vale dizer, também, que ao longo dos anos, a região portuária do Rio foi palco de inúmeros projetos de revitalização. De acordo com Clarissa da Costa Moreira (2004), entre 1983 e 2001 foram elaborados sete planos de transformações voltados ora para o porto do Rio especificamente, ora para região portuária como um todo.

O Projeto Porto Maravilha, responsável por agregar e desagregar várias ações políticas, coletivas e sociais abordadas ao longo deste artigo, foi inaugurado a partir de uma Operação Urbana Consorciada nos primeiros anos da gestão de Eduardo Paes à frente da Prefeitura do Rio (2009-2013) e carrega em si alguns aspectos oriundos de gestões anteriores<sup>4</sup>.

Neste sentido, a proposta deste artigo é mostrar, a partir da experiência etnográfica, como memória e política se entrelaçam no processo de elaboração das redes de associativismo, vizinhança e sociabilidade, apontando as diversas estratégias que podem ser acionadas no exercício de habitar.

<sup>2</sup> De modo muito resumido, durante a pesquisa de mestrado (2007-2010), abordei as formas de sociabilidade e conflito existentes no Morro da Conceição, a partir do pedido de reconhecimento da Comunidade Remanescente do Quilombo da Pedra do Sal. A pesquisa foi aos poucos revelando construções políticas muito específicas do contexto local, que eram acionadas naquele momento (2006-2008) como resposta à possibilidade de eleição de Eduardo Paes à prefeitura do Rio e ao seu projeto de revitalização da área portuária. A pesquisa de doutorado (2010-2016) teve início em 2012, quando Paes, já eleito, tirava do papel seu projeto de revitalização da zona portuária. Meu intuito era, então, observar os desdobramentos dos eventos observados em 2008 à luz de ações políticas e movimentações locais que tomavam como base a contraposição entre memórias e narrativas oficiais e não oficiais sobre a cidade e a região, especificamente.

<sup>3</sup> Antes de ser transferido para o Cais do Valongo, o mercado de escravos funcionava na antiga Rua Direita, atual Avenida Primeiro de Março.

<sup>4</sup> O Porto Maravilha refletia principalmente as propostas elaboradas pelas gestões de César Maia, quando prefeito da cidade (1993-1997; 2001-2009), sobretudo o uso da parceria público-privada na administração urbana.

## A Comunidade Remanescente do Quilombo da Pedra do Sal: composição de um território

Localizada no sopé do Morro da Conceição, especificamente no Largo João da Baiana, bairro da Saúde, zona portuária do Rio de Janeiro, a Pedra do Sal é um monumento tombado pelo Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC), desde 1987. Seu discurso de tombamento, escrito pelo historiador Joel Rufino, refere-se a um “testemunho cultural mais que secular da africanidade brasileira”. Até o século XVIII, a região não havia sido aterrada, o que permitia que a Pedra estivesse bastante próxima do mar, a ponto de servir como local de descarga do sal vindo em embarcações aportadas próximas dali. A partir de meados do século XVIII, por conta da intensa movimentação oferecida pelos armazéns e trapiches existentes na região, o local passou a ser o foco da comercialização de africanos escravizados. Caracterizada, desde então, por uma forte presença negra, os registros e pesquisas históricas dão conta de uma intensa sociabilidade africana nos arredores da Pedra do Sal e do Valongo, promovida sobretudo por aqueles que, ainda escravos, se desdobravam nas mais variadas atividades, inclusive, naquelas relativas aos cuidados dos recém-desembarcados pelo tráfico negreiro (alimentação, cura, sepultamento)<sup>5</sup>.

“Devido a essas atividades, a região tornou-se, desde essa época, berço de práticas e rituais religiosos de matriz afrobrasileira”, escreve Maíra Leal Corrêa no fascículo “Pedra do Sal”, da coletânea *Terras de Quilombos* (2016: 4)<sup>6</sup>, fruto do Projeto “Formulação de uma linguagem pública sobre Comunidades Quilombolas”, produzido a partir da parceria entre o Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA) e a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Foi desse contexto que surgiu a denominação “Pequena África”, cunhada pelo sambista e pintor Heitor dos Prazeres e é com base nessa mesma ancestralidade que se ampara o pedido de reconhecimento da Comunidade Remanescente do Quilombo da Pedra do Sal.

O pedido, encaminhado à Fundação Cultural Palmares (FCP), no início dos anos 2000, trazia à tona um problema secular: a necessidade de garantir a moradia e a sobrevivência de famílias afro-brasileiras que permaneceram vivendo em condições precárias nos limites da zona portuária do Rio de Janeiro, desde o período da escravidão. O processo, envolto em complicações variadas, partia não apenas do interesse coletivo daquelas famílias em serem reconhecidas como quilombolas, mas também de um conflito territorial bem delimitado. As famílias eram locatárias de imóveis localizados nos arredores da Pedra do Sal havia muito tempo. Os aluguéis, contudo, não eram regulados por uma lógica fixa de mercado, o que conferia ao grupo uma vulnerabilidade extra no exercício de permanecer pela região, condição cara a todos os seus integrantes não apenas por questões afetivas, como também por questões práticas de trabalho e renda: os homens eram quase todos trabalhadores portuários, ocupando cargos simples na estiva e na arrumação, funções braçais historicamente designadas aos africanos e afro-brasileiros escravizados. As mulheres, por sua vez, dedicavam-se à comercialização de quitutes diversos nas ruas da região portuária do Rio, ocupações também descendentes do contexto da escravidão.

Pautado em uma demanda de urgência por permanência, o pedido de reconhecimento da comunidade quilombola contrapunha-se, a princípio, às ações empreendidas pela Venerável Ordem Terceira de São Francisco da Penitência

<sup>5</sup> Sobre isso ver: Arantes (2010); Abreu e Mattos (2007); Corrêa (2016).

<sup>6</sup> Disponível em: [http://antigo.incra.gov.br/media/docs/quilombolas/memoria/pedra\\_do\\_sal.pdf](http://antigo.incra.gov.br/media/docs/quilombolas/memoria/pedra_do_sal.pdf)

(VOT), que se designava proprietária dos imóveis em que moravam as famílias e era, então, a responsável pela cobrança do aluguel. A VOT é uma organização de cunho religioso, católica, beneficente, educacional, de assistência cultural e filantrópica, fundada no Rio de Janeiro em 1619. No ano de 1897, o Padre Francisco da Motta, pertencente à VOT, ordenou a construção de uma igreja e de uma escola<sup>7</sup> em terrenos localizados nas encostas do Morro da Conceição. Segundo documentos históricos, as terras em que tais construções foram erguidas foram repassadas ao Padre por meio de concessões e doações de Dom Pedro I<sup>8</sup>. Apesar do histórico de atividades de assistência voltadas a uma população carente existente na região, faltava à VOT documentos atualizados que comprovassem a posse dos imóveis que há pelo menos um século, ela alugava principalmente na forma de casas de cômodo.

A ausência dessa documentação, somada à inexistência de contratos formais de aluguéis entre a Ordem e seus locatários e, ainda, aos aumentos desmedidos dos valores a serem pagos, delinearum um cenário complexo e conflituoso no início dos anos 2000, quando a região portuária voltou a figurar na pauta de propostas políticas de revitalização. Além disso, as privatizações portuárias empreendidas no final do governo de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) serviram como um alerta ainda maior ao grupo de moradores da Pedra do Sal. Se a possibilidade da privatização portuária os fragilizava em termos econômicos, a proposta de reestruturação urbana da região do Porto do Rio os atingia em termos sociais e simbólicos, uma vez que, diante deste contexto, a especulação imobiliária fez aumentar a situação de vulnerabilidade em que se encontravam aquelas famílias, já desamparadas pela falta de contratos legais de aluguel.

É neste cenário de sucessivas fragilidades que Damião Braga Soares dos Santos, Marilucia da Conceição Luzia e Luiz Carlos Torres, se organizaram junto a outros vizinhos e recorreram ao pedido de reconhecimento como comunidade quilombola daquele grupo de moradores residente nos entornos da Pedra do Sal. As repercussões de tal pedido logo subiram as ladeiras do Morro da Conceição e acirraram os ânimos dos descendentes de portugueses e espanhóis que moravam na parte mais alta. As intrigas se intensificaram ainda mais em um dia, no final do ano de 2005, quando coordenadores da escola Padre Francisco da Motta, no horário da saída dos alunos, comunicaram aos pais ali presentes que “os quilombolas estão querendo tirar as nossas casas”<sup>9</sup>.

Cheguei ao Morro da Conceição, pela primeira vez, logo depois disso. O clima tenso se percebia na desconfiança dos olhares voltados não apenas para mim, mas para todas as pessoas que, porventura, passavam pelas ruas do morro, sem partilhar com os dali nenhum vínculo de familiaridade ou identificação. Além dos olhares, as falas ásperas sobre a situação das casas corriam também nos interiores dos bares e armazéns locais, mesmo nos momentos de lazer e distração. Se era verdade que mesmo ali as desconfianças com a escola da Ordem, a quem se atribuía a propriedade de certas casas no entorno, não eram simples, nem pequenas, também era perceptível que o desconhecimento sobre o que poderia ser uma comunidade quilombola no século XXI contribuía com o desconforto que pairava no ar.

Iniciei meu campo amparada por um casal de antropólogos que morava no morro e cujo contato prévio havia sido feito por um professor meu. O fato de o casal ser muito bem-quisto por ali e de sermos todos antropólogos, auxiliou-me

<sup>7</sup> Igreja de São Francisco da Prainha e Escola Padre Dr. Francisco da Motta.

<sup>8</sup> Para mais informações, ver Abreu e Mattos (2007).

<sup>9</sup> Informações coletadas em campo, mas também constantes Abreu e Mattos (2007).

bastante naquele primeiro período, mas não foi capaz de me deixar de fora de uma intrincada trama de fofocas que, com o tempo, percebi que funcionavam como recurso revelador da intimidade e da interdependência existentes entre os moradores. Os “casos de fofoca” evidenciavam o funcionamento das dinâmicas locais de convivência, ao mesmo tempo que serviam como um marcador da minha posição como alguém de fora daquele contexto, mas que deveria ser de alguma forma encaixada nas classificações existentes (COSTA, 2010)<sup>10</sup>.

A situação trazida pelo pedido de reconhecimento da comunidade quilombola explicitava as tensões constituintes das sociabilidades locais e também deixavam ver que morar por ali era lidar com situações limítrofes quase sempre. Se a presença da escola da Ordem cumpria a lacuna da ausência de outras instituições públicas de ensino voltadas à educação básica, por outro lado impunha a todos que convivessem com as investidas assistencialistas características da instituição, mas rejeitadas pelos moradores do Morro da Conceição. Faz-se necessário explicar, neste momento, que o Morro da Conceição figura na zona portuária carioca como um reduto mais elitizado e com maior poder aquisitivo do que o restante da região, que também congrega a primeira favela do Brasil, o Morro da Providência<sup>11</sup>. As oposições feitas entre os morros da Conceição e da Providência são várias e abarcam desde as questões estruturais que categorizam um como local resguardado como patrimônio cultural da cidade e o outro como favela, até as classificações simbólicas que entendem um como local de socializações elitizadas e outro como espaço do tráfico de drogas e da violência, ao qual devem ser voltadas as investidas assistencialistas, como as praticadas pela escola da Ordem.

Dessa maneira, se, por um lado, a escola da Ordem existente no Morro da Conceição desde o século XIX servia como argumento para confirmar a importância do patrimônio cultural local, por outro lado, as práticas adotadas pela gerência da escola impunham aos moradores do Morro da Conceição negociações classificatórias diárias, posto que não eram eles que necessitavam de propostas assistencialistas de ensino e convivência, mas sim os moradores do Morro da Providência, que não eram sequer considerados como vizinhos. Na visão corrente pela parte mais alta do Morro da Conceição, as ações da escola da Ordem “suavam” a imagem que se deveria ter da vida ali. E suavam de várias formas: pelos projetos assistencialistas; por trazerem mais para perto os moradores da favela; pela não regulamentação dos aluguéis, o que permitia que pessoas pobres (e pretas) alugassem casas por ali; pelo modo de aluguel das casas, seccionadas em cômodos, o que conferia um aspecto de encortiçamento ao entorno etc. Não eram raros, portanto, os casos de pais moradores do Morro da Conceição que rejeitavam as vagas existentes na escola da Ordem. Assim como também não eram raros aqueles que, por circunstâncias variadas, colocavam seus filhos para estudarem ali provisoriamente, até que conseguissem vagas em escolas tidas como melhores e mais distantes.

Assim, se a ameaça de que a comunidade quilombola poderia “tomar as casas” dos moradores do Morro da Conceição assustava a todos, também se discutia em conversas acaloradas pelos bares do morro que tudo aquilo havia sido incentivado e iniciado pelos próprios projetos da Ordem, “que alugava as casas por valores muito baixos”. Contudo, se aos projetos da escola da Ordem cabia, ainda,

<sup>10</sup> A título de complementação, não são poucos os estudos antropológicos que se dedicaram a compreender os aspectos da fofoca, da intriga, das disputas e apostas como “reguladores da vida social”, basta ver: BAILEY (1971), HAVILAND (1977), FONSECA (2000), MARQUES (2002), COMERFORD (2003), entre outros.

<sup>11</sup> Muito embora existam relatos sobre cortiços ocupando as encostas do Morro de Santo Antônio e do Morro do Livramento, ambos no centro do Rio de Janeiro, desde meados do século XIX, é apenas em 1897, após a volta dos soldados combatentes na Guerra de Canudos, que o termo “favela” se populariza como sinônimo de moradia precarizada (cf. COSTA, 2016).

um olhar mais benevolente, dado que partiam de uma organização religiosa, o mesmo não se podia dizer sobre a possível presença de uma comunidade quilombola na vizinhança. “Mas quilombos são coisas do século passado”, “Como pode ter quilombo no centro da cidade se são coisas da zona rural?”, “Como pode existir um quilombo no centro do Rio se a história diz que aqui em cima só viviam portugueses e espanhóis?”, esses foram apenas alguns dos vários questionamentos que ouvi a cada vez que, mesmo tímida, ousei perguntar detalhes sobre os moradores da Pedra do Sal. Com o correr do tempo e das dificuldades encontradas pela própria comunidade nas limitações burocráticas impostas pelo processo de titulação de terras no Brasil, muito dessa fúria inicial dos moradores das partes altas do Morro da Conceição foi sendo amainada. No meu retorno ao campo, em 2008, embora não se pudesse dizer que a comunidade quilombola convivesse de forma harmoniosa com o restante dos moradores do Morro da Conceição, também era verdade que os trânsitos entre os grupos pelos becos e vielas locais se davam de modo um pouco mais fluido, regidos, de forma geral, pela lógica da evitação e dos cumprimentos respeitosos. Era também verdade que, eventualmente, os moradores da parte alta do Morro desciam para prestigiar os eventos promovidos pela comunidade quilombola no Largo João da Baiana. Não iam animados, porém, por valorizarem os organizadores dos eventos, mas sim, pelas rodas de samba e comidas, que naqueles momentos, para eles, pareciam ganhar uma personalidade autônoma e desconectada dos quilombolas que as faziam existir.

Os desdobramentos desse cenário são vários e não devem ser abordados neste artigo<sup>12</sup>. Interessa-me agora, apenas a observação sobre as estratégias políticas encontradas pela comunidade quilombola no período relatado para continuarem existindo e morando nos entornos da Pedra do Sal, na zona portuária do Rio de Janeiro. Retomarei essa discussão de modo mais detido ao final deste texto.

### **As casas marcadas da Providência: entre o discurso do risco e a não-oficialidade da memória**

Era abril de 2012 quando me chegou o pedido para que fossemos todos até o salão da Igreja do Cruzeiro, no Morro da Providência. O pedido veio de uma das coordenadoras do Fórum Comunitário do Porto, movimento da sociedade civil organizada, criado especialmente no contexto das obras de revitalização da zona portuária do Rio. O foco das atividades do Fórum era discutir as remoções que se processavam a todo vapor por sobre um considerável número de casas da favela. Meu contato com o Fórum havia acontecido dias antes, na Vila Olímpica da Gamboa, para onde me dirigi quando, recém-chegada de volta ao Rio, soube que ali estavam acontecendo reuniões para se pensar a situação das obras de reestruturação urbana. Às 18h, peguei uma kombi na Central do Brasil, que subiu pela Ladeira do Faria, deixando a todos nos entornos da Praça Américo Brum. Até a igreja propriamente dita existia uma longa escadaria. Acompanhada de algumas pessoas participantes do Fórum, era a primeira vez que eu de fato subia até o ponto mais alto do Morro da Providência. Durante todo o meu campo de mestrado, concentrado entre os anos de 2006 e 2008, meus contatos com o Morro da Providência se davam a partir de seus moradores, com quem eu, ocasionalmente, encontrava nos arredores da Pedra do Sal.

<sup>12</sup> Outros detalhes podem ser vistos em Costa (2016).

O cenário não era muito diferente daquele que eu podia ver a partir do Valongo ou da Ladeira do Pedro Antônio<sup>13</sup>, no Morro da Conceição, nem era, no fundo, tão distante do encontrado pelo Morro da Conceição. Casarões antigos, assobradados, com fachadas belas do final do século XIX também existiam por ali. Armazéns, bares e uma intensa sociabilidade fazia com que tudo parecesse levemente semelhante. As diferenças, fui percebendo conforme subia as escadas, nas marcas de tiros na encosta que ladeia toda a escadaria e no corrimão. Estar ali era adentrar um novo ambiente simbólico de significações negociadas no jogo duro que se forma entre o senso comum, que entende a vida na favela apenas como algo relacionado à violência, e a visão daqueles que habitam aquele espaço. Uma vez do lado de cima, na porta do salão da Igreja, encontrei Seu Nélio e Maurício Hora. Seu Nélio eu havia conhecido na minha ida à Vila Olímpica de dias antes, estivador aposentado, nascera e fora criado no Cantão do Morro da Providência e ali criara seus filhos e uma bateria mirim, a Mel do Futuro, feita há alguns anos, como forma de acolher a juventude local em atividades culturais relacionadas, principalmente, com o carnaval. Maurício Hora, por sua vez, eu havia conhecido ainda em 2008, durante o período mais intenso de meu campo de mestrado. Nos conhecemos no contexto dos festejos do dia 02 de dezembro, Dia Nacional do Samba, organizado pela Comunidade da Pedra do Sal. Maurício se apresentava sempre de um jeito instigante: “sou fotógrafo, favelado e quilombola”, dizia. A firmeza de sua identidade me fizera compreender, desde cedo, a potência de cada uma dessas classificações.

Do lado de dentro do salão encontravam-se já reunidas algumas das pessoas que compunham o Fórum Comunitário do Porto. Eram muitas mulheres, quase todas vindas do curso de Serviço Social da UERJ, que encontraram ali um espaço não apenas para reflexões acadêmicas, como também para atuação social e política. Os contatos advindos de suas vinculações institucionais favoreciam, de certa forma, a proposta de resolução imediata dos conflitos oriundos das políticas de remoção, muito intensas naquela época. Inclusive, o motivo daquele encontro era o de debater uma reunião ocorrida no Núcleo de Terras e Habitação (NUTH), da Defensoria Pública do Rio de Janeiro. Desde 2011, o Morro da Providência vinha sendo alvo de ações de remoção por parte da Secretaria Municipal de Habitação (SMH) e o Fórum surgiu como um espaço intermediário, que buscava não apenas acolher os moradores da Providência que tinham suas casas marcadas para remoção, como também pensar soluções e impedimentos a mais essa situação de violência vivenciada por eles.

Já perto das 19h, as coordenadoras daquele encontro pediram para que todos entrassem no salão para darem início à roda de conversas. Elas queriam comunicar a todos sobre como tinha sido o encontro com o Núcleo de Terras e Habitação (NUTH) e traziam novidades favoráveis à comunidade como um todo, posto que uma denúncia pública contra as remoções e a violação aos Direitos Humanos havia sido protocolada na Defensoria. Queriam também pedir mais comprometimento da comunidade na participação das reuniões promovidas pelo Fórum. “O Fórum não faz sentido sem os moradores. Nós não somos uma representação dos moradores, não somos uma instituição de representação. É importante que vocês

<sup>13</sup> Tanto no mestrado quanto no doutorado, optei por morar na região portuária do Rio, como uma forma de imersão no campo. Embora nas duas ocasiões essas imersões tenham se dado, a princípio, a partir de hospedagens em casas de conhecidos e amigos, foi sempre na Ladeira do Pedro Antônio, no Morro da Conceição, que eu fixei residência, depois de certo tempo e algumas buscas por acomodações mais coerentes com meu propósito de permanência para a pesquisa. A experiência de literalmente morar no campo significou, sempre, uma estratégia de acesso às redes e contextos locais bastante produtiva para alguém que vinha de fora da cidade, como eu.

fortaleçam a Comissão dos Moradores junto ao Fórum, é um trabalho em conjunto”, dizia uma das mulheres. Pedindo a fala, Seu Nélio relata a descrença de todos no enfrentamento às remoções:

*As remoções não podem ser um tabu’, disse o prefeito Eduardo Paes no jornal essa semana. Nós estamos todos de mãos atadas. Quando a história das remoções começou, vieram muitos agentes do estado aqui, muita gente mesmo. Disseram que tinham criado uma tal de Comissão de Mediação de Conflito. Aí, quando [os agentes da prefeitura] vieram agora por último, eu fui falar com eles que tem casas aqui que não podem ser destruídas, tem famílias aqui que não podem ser removidas, gente muito simples, que não vai ter pra onde ir, que vai perder totalmente suas referências, que vai morrer na rua. Aí, eu lembrei dessa Comissão que tinha sido criada e perguntei onde estavam as advogadas dessa Comissão. E um rapaz lá, olhou pra mim e disse, fechando o guarda-chuva: ‘os senhores não vão receber mais expediente dessa Comissão’. Eu olhei pra cara dele, fechei também meu guarda-chuva e fui embora. Nós não temos mais o que fazer.<sup>14</sup>*

Na sequência da fala de Seu Nélio, um burburinho tomou conta do salão. Uma senhora, bem simples, sentada em uma cadeira escolar, disse que ninguém acreditava mais em nada e por isso ninguém queria fazer parte da Comissão de Moradores do Fórum, nem participava mais das reuniões. Um outro rapaz, tentando controlar a todos, disse que aquele era, então, o momento em que eles tinham que se apegar às memórias de suas vidas ali na Providência, porque eram elas as únicas capazes de trazer de volta a esperança e a resistência. E o rapaz seguiu dizendo:

*Eles criaram o discurso do risco pra tirar a gente daqui. A favela tem 114 anos, essas famílias sempre moraram ali e nunca representaram risco pra ninguém, mas agora, como é conveniente pra eles expulsar o pobre do centro da cidade, pra construir um teleférico pra inglês ver, aí a gente vai virando risco. Mas a gente sabe contar a nossa história.<sup>15</sup>*

O *Relatório de Violação de Direitos e Reivindicações*<sup>16</sup>, publicado em 24 de maio de 2011 e produzido pelo Fórum Comunitário do Porto, diz que desde fevereiro de 2011, a SMH iniciou a marcação dos muros frontais das moradias a serem removidas, sem abrir qualquer canal de esclarecimento e negociação coletiva e/ou individual com os atingidos. Alguns moradores receberam cartas de convocação para se apresentarem à SMH, mas a grande maioria não possuía qualquer informação sobre os destinos de sua moradia e de suas vidas.

É importante frisar que tais ações não ocorreram a partir da apresentação e discussão conjunta de um plano de remoção e reassentamento, ocasionando, assim, várias situações de violação de direitos básicos, como o direito constitucional à informação, à inviolabilidade do lar e ao direito humano à moradia digna. (FÓRUM COMUNITÁRIO DO PORTO: 15-16)

A citação acima sintetiza as informações concernentes às remoções e ainda demarca a forma como informações importantes sobre um assunto demasiado sério eram repassadas naquela época, explicitando a inexistência de um espaço de intermediação entre as queixas dos moradores e o Estado. Quando iniciei meu campo ali na Vila Olímpica da Gamboa, fui movida pela continuidade das investigações iniciadas no Morro da Conceição e, apesar de minimamente conhecer as propostas da revitalização, os projetos voltados para o Morro da Providência eram uma incógnita. Em 2012, as casas do Morro da Providência já haviam sido marcadas pela Secretaria Municipal de Habitação e um documentário produzido

<sup>14</sup> Notas e gravações de campo.

<sup>15</sup> Notas e gravações de campo.

<sup>16</sup> Disponível em: <https://forumcomunitariodoporto.files.wordpress.com/2011/12/relatc3b3rio-mpf-fcp.pdf>

por um coletivo artístico<sup>17</sup> começava a circular entre os moradores. Muitos pesquisadores advindos das mais variadas áreas dedicaram-se a analisar minuciosamente os impactos e desdobramentos das políticas de remoções<sup>18</sup>.

Rafael Soares Gonçalves (2012) desenvolve uma interessante análise sobre a “construção social do risco” e a prática de remoção de favelas no contexto carioca, apontando para o fato de que as favelas estão historicamente relacionadas à noção de algum tipo de risco para a cidade, desde os discursos higienistas do início do século XX até aqueles que as relacionam com o risco da violência urbana. A percepção sobre a recorrência da associação entre favela e risco era algo bastante evidente nas falas nativas daqueles que tinham suas casas marcadas, ou que se mantinham à frente de associações e movimentos da região. Não raras vezes, vi serem acionadas memórias relativas à conjunção entre o “discurso do risco” e as intervenções ocorridas na favela, gerando, quase sempre, especulação imobiliária. As falas de Seu Nélio e do rapaz participante da reunião na Igreja do Cruzeiro deixam ver, de forma mais clara, como esse mesmo discurso vinha sendo acionado ali naquele momento.

Convém observar, todavia, que no período das remoções ocorridas na Providência, o discurso do risco propalado em linguagem oficial não acionava necessariamente uma postura higienista, nem tampouco se voltava a uma perspectiva da violência urbana – naquela ocasião, inclusive, o Morro da Providência contava com uma Unidade da Polícia Pacificadora (UPP) e, embora não houvesse cessado, o tráfico de drogas era então bem menos aparente. A fala do rapaz que participava da reunião narrada anteriormente é bastante marcada, ainda, pela concepção que associava a favela à violência, quase sempre proveniente da intrincada malha do tráfico de drogas, “essas famílias sempre moraram ali e nunca representaram risco pra ninguém”, ele diz.

Contudo, o discurso oficial em favor das remoções não apontava mais nesse sentido e era exatamente isso que fazia com que meus interlocutores se sentissem tão desorientados, como se percebe na fala desanimada de Seu Nélio. Pela primeira vez, o “risco” ao qual estavam sendo associados aqueles moradores não era aquele com o qual historicamente haviam se habituado a lidar. O discurso das remoções vinha agora revestido de questões ambientais, ou “riscos geotécnicos”, como por vezes se ouvia na fala dos engenheiros que trabalhavam no local. Nessa perspectiva, a remoção era uma questão de segurança para as pessoas, pois, teoricamente, as casas marcadas se encontravam em áreas de desabamento. Para os agentes públicos que atuavam ali diretamente, remover era uma forma de “resguardar” a vida daqueles moradores. Talvez por isso, a ausência de diálogos e o sumiço das esferas intermediárias para resolução de conflitos tenha ocorrido de forma tão linear e natural. Não parecia ser necessário muita explicação quando se dizia que as casas estavam prestes a cair.

Gonçalves (2012) observa como o uso indiscriminado da noção de risco ambiental reforça as representações negativas da favela, no caso da Providência, além do argumento ambiental, também se vislumbrava a justificativa técnica como um discurso de verdade incontestável em uma região supervalorizada pelo mercado imobiliário, que via na fachada histórica do patrimônio e do turismo por ele impulsionado uma alavanca econômica.

<sup>17</sup> Intitulado Casas Marcadas, o documentário foi lançado oficialmente em 2013 e foi dirigido por Adriana Barradas, Carlos R. S. Moreira e Alessandra Schimite.

<sup>18</sup> Gianella (2013), Gonçalves (2013), Cardoso (2013) são apenas alguns exemplos.

## Entrelaçando observações

Quando me aventurei a pesquisar a zona portuária nos idos de 2006, era comum encontrar por ali alguns historiadores, antropólogos e urbanistas cujas pesquisas versavam principalmente sobre o “porto negro”, a “Pequena África”, o “patrimônio” e os “aspectos arquitetônicos” que caracterizavam as construções locais<sup>19</sup>. Não era raro, portanto, que memórias fossem narradas como experiências do passado capazes de reconstituir experiências do presente, como testemunhos para fortalecer, debilitar e, também, complementar os discursos e os sentidos que se queria dar a determinados eventos (cf. HALBWACHS, 1990: 16).

Ao longo de meu campo de mestrado, em 2008, percebi que, eventualmente, para pequenos grupos de moradores locais, memórias também eram acionadas como alicerces de ações políticas promovidas no presente. Era o caso, por exemplo, da Comunidade Remanescente do Quilombo da Pedra do Sal. A organização política dos moradores em torno da questão identitária pautava-se sobremaneira em uma complexa trama tecida entre memórias partilhadas e uma história oficial, e foi nessa chave de compreensão que o discurso de tombamento da Pedra do Sal como patrimônio foi usado para sustentar o pedido de reconhecimento da comunidade junto à Fundação Cultural Palmares e ao Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA), em um período em que as circunstâncias políticas favoreciam a promoção da igualdade racial e de ações afirmativas<sup>20</sup>.

Subvertendo a lógica de regulamentação de populações e territórios quilombolas advindos das áreas rurais<sup>21</sup>, contexto em que muitas vezes as relações de parentesco e os usos da terra cristalizam o reconhecimento entre os membros e facilitam a identificação pelo Estado<sup>22</sup>, a Comunidade Quilombola da Pedra do Sal marcou sua identidade no centro da metrópole do Rio de Janeiro a partir de um processo de recuperação de memórias fundamental para a retomada de sua cultura, de suas “tradições” e, principalmente, de sua “ancestralidade”.

No relatório histórico-antropológico elaborado para o processo de reconhecimento e pedido de titulação da Comunidade da Pedra do Sal é possível ler:

Em função do relatório antropológico e histórico apresentado, a área de referência do Quilombo da Pedra do Sal, entendido como área histórica de resistência negra à opressão histórica sofrida, compreende os marcos simbólicos e territoriais identificados com a memória e a história negras na região portuária, entre o Largo de São Francisco da Prainha e o Morro da Saúde: o território do mercado de escravos africanos, o Valongo; o cemitério dos pretos novos; o movimento do porto e de seus antigos armazéns, e a Pedra do Sal e seu entorno, com as memórias do samba e do santo. (ABREU e MATOS, 2012)

O relatório citado explicita a predominância da Pedra do Sal e do trabalho portuário na configuração de uma territorialidade, que extrapola os limites técnicos de um território e adentra o universo simbólico das relações constituídas não apenas nas redes de parentesco, mas também nas de sociabilidade e religiosidade. Quando nas ocasiões em que precisava se apresentar, Maurício Hora se esforçava

<sup>19</sup> Ver Arantes (2005 e 2010); Guimarães (2011); Vassallo (2012); Vassallo e Cicalo (2015); Moura (1995); Pereira (2007); entre outros

<sup>20</sup> É importante dizer que é também nesta mesma época que o Governo Lula criou a Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (SEPPPIR), no intuito de promover a igualdade e proteger grupos étnicos afetados pela discriminação e pela intolerância, a partir de políticas públicas de ações afirmativas.

<sup>21</sup> Talvez seja necessário reforçar neste momento que, com base no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e no artigo 2º do Decreto 4887/2003 “consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos [...] os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”, a quem devem ser garantidos os procedimentos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas. Para maiores detalhes e informações, ver: <http://www.incra.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas>

<sup>22</sup> Sobre isso, ver Mello (2012).

por dizer-se “fotógrafo, favelado e quilombola”, havia em sua fala mais do que um simples elencar de títulos, havia o esforço de esculpir um pertencimento e uma forma de habitar a região portuária do Rio de Janeiro, no contexto das vulnerabilidades a que estão expostos todos aqueles que remanescem na cidade.

Se para os quilombos rurais é a lida na terra que os identifica e une, na zona portuária carioca, é a atividade portuária o que os liga. No limite, não há distância entre ser favelado e ser quilombola no contexto portuário do Rio. A luta travada pela comunidade quilombola no processo de sua organização interna – com seus rearranjos de memória e a reconstrução de suas narrativas – frente às adversidades impostas pela burocracia da regulamentação jurídica e frente aos conflitos provenientes da sociabilidade, apesar do intervalo temporal, não difere em quase nada dos “movimentos” e “movimentações”<sup>23</sup> que passaram a se desdobrar pela zona portuária, principalmente no Morro da Providência, com a chegada do Porto Maravilha.

A eleição de Eduardo Paes à Prefeitura Municipal, em 2009, inaugurou uma fase de atenções voltadas à região portuária da cidade, intenção que se desenhava no contexto político municipal havia muito tempo. Nesse processo, intensificaram-se as políticas direcionadas à recuperação e valorização patrimonial da região, sobretudo do Morro da Conceição, mas não só isso, mais do que nunca, a administração urbana passou a ser regida pela lógica empresarial e vem daí o impulso para o desenvolvimento do potencial turístico da região como um todo. O pedido de reconhecimento da Comunidade da Pedra do Sal, em 2006, e as remoções vividas por uma parcela dos moradores da Providência, em 2012, evidenciam faces de um mesmo processo. Contudo, se por um lado os saberes sociotécnicos capturaram o patrimônio debaixo do discurso do risco embasando as remoções, por outro lado, os saberes insubmissos tomaram pra si a pertença étnica, no exercício de continuar a habitar a região portuária, a partir de um quilombo e dos lugares de memória, como a Pedra do Sal, o Cais do Valongo, o Instituto dos Pretos Novos e até o recente Museu da História e da Cultura Afro-Brasileira, dentre outros.

Ao ser retirado do papel, o projeto de reestruturação urbana da área do porto agrupou e reagrupou (e continua a fazê-lo, hoje quando escrevo) coisas e pessoas, atualizando a utilização de todo aquele território por uma variada rede de interesses e agentes, cujas narrativas estão fundamentalmente pautadas nesse tecido fino entre uma memória e uma história oficiais da cidade *versus* as memórias e histórias não oficiais de seus moradores. A fluidez dessas movimentações não se encerra e, menos do que procurar uma origem e um sentido exclusivo para o que segue acontecendo na zona portuária do Rio de Janeiro, o que se espera é entrever a história à luz da etnografia.

*Recebido em 1 de outubro de 2020.*

*Aceito em 12 de dezembro de 2020.*

<sup>23</sup> Aspas para o termo advindo do campo teórico. Nesse texto, o termo “movimentações” tem sentido aproximado ao desenvolvido por Ana Cláudia Cruz da Silva e serve exatamente para classificar a diversidade de investimentos aos quais meus interlocutores estão expostos, sem, no entanto, fixar suas identidades, como poderia sugerir a noção de “grupo” (e talvez até a própria noção de “associação”, como a entende o senso comum) (ver SILVA, 2009).

## Referências

- ABREU, M.; MATTOS, H. (orgs.). *Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica e sócio-cultural da Comunidade Remanescente do Quilombo da Pedra do Sal*, 2007.
- ABREU, M; MATTOS, H. “Relatório Histórico-Antropológico sobre o Quilombo da Pedra do Sal: em torno do samba, do santo e do porto”. In: O’DWYER, E. C. (org.) *O fazer antropológico e o reconhecimento de direitos constitucionais: o caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: E-papers, 2012.
- ANDRELLO, G. *Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- ARANTES, E. B. *O Porto Negro: cultura e trabalho no Rio de Janeiro dos primeiros anos do séc. XX*. Dissertação de Mestrado em História, Unicamp, 2005.
- ARANTES, E. B. *O Porto Negro: cultura e associativismo dos trabalhadores portuários no Rio de Janeiro na virada do XIX para o XX*. Tese de Doutorado. História. UFF, 2010.
- BAILEY, F. G. (org.). *Gift and Poison. The Politics of Reputation*. Oxford: Basil Blackwell, 1971
- BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas – Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- CARVALHO, J. M. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CARDOSO, I. C. C. et al. (orgs.). *Renovação urbana mercantilização da cidade e desigualdades socioespaciais*. 01. ed. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2013.
- CHALHOUB, S. *Cidade Febril: cortiços e epidemia na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- COMERFORD, J. *Como uma família – sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- CORRÊA, M. L. *Quilombo Pedra do Sal*. Belo Horizonte: FAFICH, 2016.
- COSTA, F. C. *Morro da Conceição: uma etnografia da sociabilidade e do conflito numa metrópole brasileira*. Dissertação de Mestrado. Antropologia Social. UFSCar, 2010.
- COSTA, F. C. A revitalização da zona portuária do Rio de Janeiro: políticas, associativismos e movimentos. In: *Actas Del X Congreso Argentino de Antropología Social*. Buenos Aires, Editorial de La Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2011.
- COSTA, F. C. *Nas tramas da revitalização: conflitos e movimentos na zona portuária do Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado. Antropologia Social. UFSCar, 2016

COSTA, F. C.; GONÇALVES, R. S.; BAUTÈS, N. Le Quilombo, l'Église et la Loi. Conflits et arrangements autour de l'appropriation d'un espace de mémoires. *Annales de Géographie*, 700: 1310-1337, 2014.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Negros, estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CUKIERMAN, H. L. *Yes, nós temos Pasteur: Manguinhos, Oswaldo Cruz e a história da ciência no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, 2007.

FAUSTO, B. *Trabalho Urbano e Conflito Social (1890 – 1920)*. São Paulo: Difel, 1977.

FERREIRA, A. O Projeto 'Porto Maravilha' no Rio de Janeiro: inspiração em Barcelona e produção a serviço do capital? *Revista Bibliográfica de Geografia e Ciências Sociais*. Serie Documental de Geo Crítica. *Cuadernos Críticos de Geografía Humana* (Barcelona), XV (895), 20, 2010

FONSECA, C. *Família, fofoca e honra: etnografia das relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2000.

FÓRUM COMUNITÁRIO DO PORTO. *Relatório de violações de direitos e reivindicações*, 2011.

GIANELLA, L. A produção histórica do espaço portuário da cidade do Rio de Janeiro e o projeto Porto Maravilha. *Espaço e Economia* [Online], 2013

GONÇALVES, R. S. A construção social do risco e as remoções das favelas cariocas. In: *Anais do 36º Encontro Anual da Anpocs*. Águas de Lindóia: São Paulo, 2012.

GONÇALVES, R. S. *Favelas do Rio de Janeiro: história e direito*. Rio de Janeiro: Pallas: Ed. PUC-Rio, 2013.

GUIMARÃES, R. S. *A utopia da Pequena África. Os espaços do patrimônio na Zona Portuária carioca*. Tese de Doutorado em Sociologia e Antropologia, UFRJ, 2011.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HAVILAND, J. B. *Gossip, Reputation and Knowledge in Zinacantan*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

HERZFELD, M. *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. New York/ London: Routledge, 1996.

HONORATO, C. P. *Valongo: o mercado de escravos do Rio de Janeiro, 758 a 1831*. Dissertação de Mestrado em História, UFF, 2008.

LÉVI-STRAUSS, C. "O problema das discontinuidades culturais diante da Etnografia e da História". In: *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papyrus, 1989.

LIMA, T. S.; GOLDMAN, M. "Prefácio". In: CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o estado*. São Paulo: CosacNaify, 2003.

MARQUES, A. C. Algumas faces de outros eus. Honra e patronagem na Antropologia do Mediterrâneo. *Mana*, 5 (1), 1999.

MARQUES, A. C. *Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/NuAP (Coleção Antropologia da Política), 2002.

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

MINTZ, S. W. "Houses and Yards Among Caribbean Peasantries". In. MINTZ, *Caribbean Transformation*. Londres: The John Hopkins University Press, 1984.

MOREIRA, C. C. *A cidade contemporânea entre a tabula rasa e a preservação: cenários para o porto do Rio de Janeiro*. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

MOURA, R. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, 10 (10): 7-28, 1993.

PEREIRA, J. C. M. S. *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Garamond/IPHAN, 2007.

SILVA, A. C. C. Militância, cultura e política em movimentos afro-culturais. In: *Revista de Antropologia*, 52 (1), 2009.

VASSALLO, S. P. "De ossadas a patrimônio afrodescendente: a criação do Instituto dos Pretos Novos na Zona Portuária do Rio de Janeiro". In: *28ª Reunião Brasileira de Antropologia*, São Paulo, julho de 2012.

VASSALLO, S. P. "Desenterrando memórias: uma análise das disputas em torno de sítios arqueológicos afrodescendentes na Zona Portuária do Rio de Janeiro". In: *Anais do 36º Encontro Anual da Anpocs*. Águas de Lindóia: São Paulo, 2012.

VASSALLO, S. P.; CICALO, A. Por onde os africanos chegaram. *Horizontes Antropológicos*, 21 (43): 239-271, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, 8 (1): 113-148, 2002.

## **Documentário:**

*Casas Marcadas*, 2013.

Direção.: Adriana Barradas, Carlos R. S. Moreira e Alessandra Schimite.

VOLUME 8  
NÚMERO 17  
(MAI./AGO, 2021)

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

## CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIÊ TEMÁTICO:

### RETOMADAS E RE-EXISTÊNCIAS INDÍGENAS, NEGRAS E QUILOMBOLAS

COORDENADORXS:

SONIA REGINA LOURENÇO (PPGAS/UFMT)

CAUÊ FRAGA MACHADO (NUPACS/UFRGS)

SANDRO JOSÉ DA SILVA (PGCS/UFES)

**E**ste dossiê temático da ACENO tem como objeto as territorialidades e os processos de identificação negras, quilombolas e indígenas. A proposta busca chamar a atenção para processos de identificação e territorialização que forneçam perspectivas adicionais às análises consolidadas que se dedicaram às tradições, à etnogênese e às situações de fronteiras étnicas, mais afeitos às mediações com o Estado-nação, que privilegiaram as relações políticas, agentes e agência da burocracia.

Um movimento renovado de coletivos indígenas, quilombolas e negros tem revisitado tais abordagens mediante a crítica sistemática aos padrões eurocentrados, brancos e coloniais que produziram a invisibilização sistemática do que esses movimentos consideram relevantes. Dentre essas, categorias como “retomada” e “resistência” – não apenas como reação, mas como re-existir – territorial e existencial são fundamentais quando tomadas como conceitos que descrevem diferentes vínculos entre actantes dos mais diversos modos de existência.

A proposta privilegiará a publicação de etnografias e reflexões teóricas acerca desse novo cenário no qual entes produzem reflexões cosmopolíticas e modos de agir com (ou contra) o Estado-nação de modos antes insuspeitos. Espera-se que as contribuições contemplem a diversidade regional, étnico-racial e de gênero, bem como contribuições dos povos originários e povos e comunidades tradicionais.

Trata-se de consolidar olhares não pela via da memória ou da prova, mas pela cosmologia e relacionalidade estendida a todos existentes, recuperando algo dado como perdido ou inexistente. Pretende-se de sublinhar identidades e territorialidades que encontram novas maneiras de se expressar, retomando terras, práticas, contato com seres, objetos, linguagens sem que essas nunca tenham sido perdidas de fato.

PRAZO FINAL  
DE SUBMISSÃO:  
30 DE ABRIL  
DE 2021

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

# 17

# A história de uma cooperativa habitacional no Rio de Janeiro: entre as “lutas” cotidianas e a construção de “laços de solidariedade”

*Geisa Bordenave*<sup>1</sup>

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

**Resumo:** A Cooperativa Habitacional Esperança se tornou símbolo de “luta” bem-sucedida e moradia de alta qualidade construída por movimentos populares. Sua construção ocorreu através dos regimes de mutirão e autogestão, que são categorias essenciais para pensar as formas de ação do movimento de moradia em questão. Este artigo é fruto de uma etnografia realizada entre os anos de 2014 e 2018, e nas reflexões trazidas, as múltiplas formas de compreender o mutirão e a autogestão têm destaque: de um lado lideranças do movimento e atores ligados a entidades não governamentais e religiosas compreendem o mutirão como um momento “pedagógico”, de construção de “laços de solidariedade na comunidade” e fundamental para garantir o caráter político/coletivo da cooperativa; de outro lado os futuros moradores encaram como o “sacrifício” necessário para ter seu “direito à moradia” garantido.

**Palavras-chave:** Movimento de moradia; cooperativa habitacional; lutas por moradia; autogestão.

<sup>1</sup> Doutora e mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PPCIS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Especialista em Sociologia Urbana (UERJ) e graduada em Serviço Social pela UFRJ. Professora do curso de Serviço Social das Faculdades Integradas Simonsen (FIS), integrante do grupo de pesquisa Dispositivos, Tramas Urbanas, Ordens e Resistências (Distúrbio) no PPCIS/UERJ e do Laboratório de Estudos Urbanos (LEUS) da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Pós-doutoranda no Departamento de Serviço Social da PUC-Rio.

## The story of a housing cooperative in Rio de Janeiro: between everyday “struggles” and building “bonds of solidarity”

**Abstract:** Cooperativa Habitacional Esperança has become a symbol of successful “struggle” and high-quality housing built by popular movements. Its construction took place through collective effort and autogestion (self-management) regimes, which are essential categories for thinking about the forms of action of the housing movement. This article is the result of an ethnography carried out from 2014 to 2018. Among the reflections brought up by the ethnography, the multiple ways of understanding the task force and autogestion (self-management) are highlighted: on the one hand, leaders of the movement and actors linked to non-governmental and religious entities understand the task force as a “pedagogical” moment, of building “bonds of solidarity in the community” and essential to guarantee the political/collective character of the cooperative; on the other hand, future residents see it as the “sacrifice” necessary to secure their “right to housing”.

**Keywords:** Housing movement; housing cooperative; housing struggles; autogestion; self-management.

## Historia de una cooperativa de vivienda em Rio de Janeiro: entre las “luchas cotidianas” y la construcción de “lazos de solidaridad”

**Resumen:** La Cooperativa Habitacional Esperança se ha convertido em un símbolo de “lucha” exitosa y viviendas de alta calidad construidas por movimientos populares. Su construcción se dio a través del esfuerzo colectivo y los regímenes de autogestión, categorías fundamentales para pensar las formas del movimiento habitacional em cuestión. Este artículo es el resultado de una etnografía realizada entre los años 2014 y 2018, y em las reflexiones aportadas se destacan las múltiples formas de entender el grupo de trabajo y la autogestión: por un lado, líderes del movimiento y actores vinculados a entidades no gubernamentales y religiosas entienden el trabajo colectivo como un momento “pedagógico”, de construcción de “lazos de solidaridad em la comunidad” y fundamental para garantizar el carácter político/colectivo de la cooperativa; por otro lado, los futuros residentes los ven como el “sacrificio” necesario para garantizar su “derecho a la vivienda”.

**Palabras clave:** movimiento de vivienda; cooperativa de vivienda; luchas por la vivienda; autogestión.

## A construção de esperança e as lutas por moradia

A Cooperativa Esperança, composta por setenta unidades habitacionais e localizada no bairro Colônia<sup>2</sup>, em Jacarepaguá<sup>3</sup>, foi inaugurada em maio de 2015. A construção envolveu a atuação de diversos atores, tais como a organização do movimento de moradia União por Moradia Popular do Rio de Janeiro (UMP-RJ), a assessoria técnica da Fundação Bento Rubião (FBR), e contou com financiamento de um programa federal denominado Minha Casa Minha Vida Entidades (MCMV Entidades)<sup>4</sup>. Durante a pesquisa realizada para a minha tese de doutorado entre os anos de 2014 e 2018<sup>5</sup>, acompanhei a conclusão do processo de construção das casas, a inauguração da cooperativa habitacional e algumas questões “pós-inauguração”. Todo o processo se deu de forma “autogestionária”, de acordo com os representantes da União e moradores com os quais conversei durante a pesquisa, e a construção das habitações ocorreu através de mutirão. Assim, compreende-se que todas as decisões aconteciam de forma coletiva e a construção das casas, portanto, também ocorreu de forma coletiva.

Desde o processo de organização até a inauguração da cooperativa Esperança se passaram dezesseis anos. Meus primeiros contatos com o grupo, ainda em fase de organização, ocorreram em meados de 2007, como estagiária da FBR. Retomei este contato para a realização da tese de doutorado no final de 2014. A construção de Esperança é, portanto, contada pelos interlocutores em campo como um longo processo de lutas: “foram dezesseis anos de muita luta”, foi uma frase que ouvi algumas vezes durante minhas idas a campo, entrevistas e conversas informais<sup>6</sup>.

Esta categoria – “luta” -, que é extremamente heterogênea, permeou minhas observações e análises referentes ao campo de pesquisa. A categoria “luta” adquire na fala de meus interlocutores um sentido “ético e, também, épico” (COMERFORD, 1999), que visa demonstrar uma postura de resistência e enfrentamento diante das dificuldades que encontram no caminho para alcançar o objetivo almejado. A luta também surge associada à valorização do longo tempo de luta. No caso de Esperança, o longo tempo comprova certa postura de resistência tanto por parte dos moradores quando das lideranças do movimento. Isto porque o tempo é também a prova de que a luta foi “dura”; é a matéria de que a “luta” é

<sup>2</sup> Área da antiga Colônia Juliano Moreira, o reconhecimento da Colônia como um bairro do município do Rio de Janeiro ocorre somente no ano de 2011.

<sup>3</sup> A região de Jacarepaguá está situada na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro. Atualmente Jacarepaguá engloba onze sub-bairros: Anil, Cidades de Deus, Curicica, Freguesia, Gardênia Azul, Jacarepaguá, Pechincha, Praça Seca, Tanque, Taquara e Vila Valqueire.

<sup>4</sup> O Minha Casa Minha Vida Entidades foi uma vertente do Minha Casa Minha Vida tradicional. Diferentemente da versão hegemônica do programa, o Entidades possuía como pressuposto o repasse do crédito para a construção para grupos da sociedade civil organizada. Assim, foi operado por movimentos sociais, e correspondeu a aproximadamente 3% do total de empreendimentos do MCMV. Sobre o MCMV uma vasta literatura tem sido produzida tanto nas Ciências Sociais, como na Arquitetura e Urbanismo. Alguns deles são: Amore, Shimbo e Rufino (2015); Rizek (2014); Cardoso (2013); Lago (2011); Rolnik (2015).

<sup>5</sup> O processo, desde o início da organização até a inauguração da cooperativa, durou 16 anos. Acompanhei o projeto em diferentes fases – o início da organização, como estagiária de Serviço Social da FBR e o processo de conclusão das obras e inauguração da cooperativa como pesquisadora (doutorado em Ciências Sociais na UERJ).

<sup>6</sup> No que tange aos procedimentos metodológicos, cabe salientar que a pesquisa foi feita com base no método etnográfico de observação participante durante o período do doutorado. As informações aqui trazidas foram obtidas em diversas reuniões e assembleias do grupo, assim como em entrevistas formais (gravadas e realizadas geralmente nas casas dos moradores da Cooperativa) e, também, conversas informais.

feita (VIANNA, 2015), uma espécie de comprovação de que houve força para concluir a trajetória de luta e obter a recompensa final: a moradia.

A luta, no entanto, apresenta perspectivas bastante distintas no que concerne ao ponto de vista dos moradores e do movimento popular. Este é o ponto que busco abordar neste artigo. Se de um lado, o movimento de moradia encara, por exemplo, o mutirão como um “momento pedagógico” e de “união da comunidade”, os moradores encaram como o sacrifício necessário para alcançar seu objetivo. A luta pode estar relacionada aos trâmites burocráticos exigidos pelos diversos agentes do Estado – Caixa Econômica Federal, CEDAE, Light, Secretaria de Patrimônio da União; ao trabalho pesado das obras e a dificuldade de trabalhar em “regime de mutirão”; às dificuldades das mulheres que precisam conciliar o cuidado da casa, dos filhos e o *mutirão*; e por fim, a luta das lideranças do movimento para garantir o “caráter político” da cooperativa.

## Autogestão, mutirão e significado político

Autogestão e o mutirão são categorias acionadas pelo movimento de moradia e pelos técnicos envolvidos na assessoria técnica como modos de operar. Não presenciei em nenhum momento durante a pesquisa de campo, por exemplo, uma discussão sobre adotar ou não o mutirão: este modo de construção aparece como um posicionamento do movimento e é colocado para os futuros moradores como condição. Todos precisam participar das assembleias e trabalhar na construção em regime de mutirão. Assim, compreende-se que mutirão e autogestão são categorias intrinsecamente associadas ao caráter político e coletivo do movimento e, portanto, da cooperativa, se configurando como condições não negociáveis.

Cabe salientar que é justamente o processo de autogestão e mutirão que confere ao grupo Esperança certo reconhecimento como um “caso virtuoso”, assim como a outras cooperativas construídas nestes moldes. É importante mencionar que muitas cooperativas construídas através de autogestão contam com a contratação de construtoras e grandes escritórios. Há, portanto, processos em que a população possui menos controle e acesso à gestão dos recursos envolvidos, e outros exemplos, como Esperança, que privilegiam o envolvimento das pessoas durante todo o processo: os denominados “casos virtuosos” (RIZEK, BERGAMIM e BARROS, 2003). Segue abaixo um trecho de um texto que consta no site oficial da UNMP:

A UNMP defende a autogestão como uma maneira não só de construir casas, bairros ou equipamentos sociais, mas como uma forma de construção de poder popular. Ao controlar recursos públicos e processos, lutamos contra o clientelismo e a manipulação do poder público sobre a população e as organizações sociais. Construímos alternativas de gestão onde somos sujeitos de nossa história.<sup>7</sup>

A narrativa que constrói a cooperativa habitacional como um exemplo virtuoso é baseada nas noções de “poder popular” e “autogestão”, operando com o objetivo de garantir o bem-estar coletivo, através da mobilização e articulação da sociedade e não visando o benefício material, opondo-se, portanto, à lógica do mercado (RIZEK, BARROS e BERGAMIM, 2003; ROLNIK, 2013; MINEIRO e RODRIGUES, 2012). O que está em jogo, de acordo com a narrativa do movimento, é uma proposta que se coloca na contramão da lógica do capital, e busca enfatizar a importância do valor de uso em detrimento do valor de troca.

<sup>7</sup> “UNMP, Ofício ao Ministério das Cidades, abril de 2003”. A citação encontra-se no artigo “Do Crédito Solidário ao MCMV Entidades: uma história em construção” dos autores Edilson Mineiro e Evaniza Rodrigues.

A ênfase no valor de uso das casas ganha sustentação em um discurso – tanto dos técnicos que prestam assessoria quanto do movimento - que se baseia na ideia de “construção de comunidade”. Assim, o processo de autogestão e mutirão, construiria não somente um conjunto de casas, mas uma comunidade coesa e unida que opera pela noção de solidariedade. Os laços de solidariedade e união formariam hipoteticamente uma comunidade, no entanto, esta ideia parece gerar frustração posterior nos envolvidos: após a concretização da construção da cooperativa há uma tendência de não mobilização, união ou engajamento político conforme os moldes propostos pelo movimento. Huguenin (2012) analisando outra cooperativa habitacional criada por este mesmo movimento de moradia na região de Jacarepaguá menciona que grande parte dos moradores considera que a cooperativa “não funcionou como deveria”, pois, as pessoas não preservaram, após o mutirão, “laços de união e solidariedade”. Em outra ocasião, em Esperança, uma das lideranças locais me disse durante uma conversa informal: “depois que as casas foram construídas, o pessoal acha que o mundo acabou aqui. Não querem mais se mobilizar nem se organizar”, demonstrando a insatisfação em relação a esta tendência de não envolvimento em questões coletivas por parte dos moradores no período “pós-inauguração”.

A possibilidade de venda das casas também se configura como uma questão entre movimento e moradores. Considerando que não há forma legal de impedir que as pessoas vendam suas casas após o término da construção, as lideranças da União e os técnicos envolvidos costumam desencorajar este tipo de ato, enfatizando a necessidade de valorização da comunidade ali construída. A ideia de que “a casa não são apenas quatro paredes” é uma frase recorrente das lideranças, como é o caso de Jurema<sup>8</sup>, em uma sinalização de que existem valores que estão para além da construção da unidade habitacional. Enfatiza-se, assim, a dimensão de “construção da comunidade”. Em algumas ocasiões, em reuniões mais restritas a lideranças e coordenadores da cooperativa, argumentava-se sobre não informar aos futuros moradores sobre a possibilidade de venda. Assim, quando este assunto surgia, a estratégia era “fugir do assunto”. De acordo com Jurema, em uma destas reuniões “quem já quer saber se pode vender antes de terminar a obra está mal-intencionado”.

Em torno desta questão da venda das casas há um forte ponto de conflito: algumas pessoas que participam de grupos que pretendem formar outras cooperativas já mencionaram em conversas comigo que desejam ter a liberdade de vender suas casas caso assim decidam. Uma mulher do grupo Guerreiras<sup>9</sup>, me disse durante uma conversa que queria poder vender sua casa quando quisesse, afinal, ela já havia se mudado muitas vezes durante sua vida, e gostaria de se mudar novamente se assim fosse sua vontade: ela afirmava que também não achava justo ter que vender sua casa para o movimento pelo mesmo valor que pagou, porque desta forma, o dinheiro recebido não seria suficiente para comprar uma casa em outro lugar. O privilegiamento da lógica de mercado (MINEIRO e RODRIGUES, 2012) que opera em nossa sociedade em torno da moradia está na base deste conflito: a habitação é compreendida como um ativo financeiro (ROLNIK, 2014) também para as classes populares.

<sup>8</sup> Jurema é uma das principais representantes da UMP-RJ, coordenadora nacional da UNMP e liderança importante em Esperança. Foi uma das principais interlocutoras desta pesquisa.

<sup>9</sup> Grupo em fase de organização, também associado à UMP-RJ e da região de Jacarepaguá.

## O engajamento político

*As pessoas dizem que a única forma de mudar é pelas urnas. Mas ultimamente a gente tem se decepcionado. A gente não quer mais ir nas urnas, a gente não quer mais os políticos, a gente não quer mais as eleições. Eu acho que a forma de mudar é pela organização. A gente tem que fazer isso pra mais pessoas. As pessoas não entendem o que é a autogestão. As pessoas não acreditam que pode dar certo. (Nilde, Quilombo da Gamboa, julho de 2015)<sup>10</sup>*

Esta fala da Nilde durante a reunião foi muito aplaudida pelos demais presentes. Tratava-se de um seminário, realizado na sede da CUT, onde estavam presentes coordenadores de diversos grupos vinculados à União – Quilombo da Gamboa, Esperança, Nova Esperança, Ipiiba, Guerreiras Urbanas e João Cândido. Além destes, estavam presentes também pesquisadores do IPPUR e da UFF, assim como os coordenadores da União.

No que se refere à luta pelo viés político da cooperativa há uma grande preocupação com o “engajamento do povo” em atos e manifestações que são organizadas pelo movimento para reivindicar o direito à moradia ao poder público. Além disso, há o desinteresse em discutir questões referentes à conjuntura política, o que leva as lideranças a acreditarem em uma falta ou uma falha na formação política “da base”, que seria composta pelas “famílias” que compõem a “plenária”. Em uma conversa com Claudio, coordenador da União, assim como Jurema, ele fez a mim os seguintes questionamentos: “O que tá acontecendo? Por que a gente não consegue mais falar para o nosso povo? O que você acha?” Claudio tem um histórico de atuação em sindicatos e tem aproximadamente 60 anos. Estávamos às vésperas do *impeachment* da presidente Dilma, em 2016. A pergunta de Claudio ecoou na minha cabeça justamente por ser uma pergunta que me foi feita de formas indiretas no decorrer da pesquisa: a dificuldade de diálogo e a dificuldade de conciliar as expectativas das coordenações, do movimento e das famílias. Em um momento posterior Claudio me deu a seguinte resposta para a pergunta que ele mesmo formulara: “é muito difícil falar para o povo hoje porque a gente tem que disputar com a Igreja (evangélica), a gente tem que disputar com a Globo. Eles manipulam e o pessoal acredita. É muito difícil”.

Na mesma reunião, em que Nilde fez a fala que abre o tópico deste artigo, Sandra, do grupo João Cândido complementou: “nós não podemos contar com os governantes. A gente tem que ir até os políticos e obrigar eles a fazer o que é direito nosso”. A fala indica mais uma vez a descrença na atuação dos políticos: só fariam algo “pelo povo” se fossem obrigados a isto. Será este descrédito dos “políticos” uma possível explicação para o pouco interesse nos atos e manifestações? Reivindicar do Estado, seria nesta visão, reivindicar dos “políticos” e de um sistema política cada vez mais desacreditado pelas pessoas? São alguns questionamentos que este episódio me provocou e para os quais não necessariamente há respostas fechadas.

O poder dos movimentos, conforme aponta Melucci (2001, 2002) é medido pela sua inserção na vida cotidiana e suas relações com as bases sociais. Assim, o fato de não conseguir “mobilizar” as pessoas para que participassem de atos organizados pelo movimento era visto como uma fragilidade, um problema a ser solucionado: como podemos “conscientizar” as pessoas sobre a questão política? Como fazer formações políticas nos grupos sem serem acusados de “doutrinação”? Como disputar a narrativa política com os líderes religiosos evangélicos e

<sup>10</sup> Nesta reunião havia representantes de diversos grupos associados à União por Moradia Popular, inclusive de Esperança.

com as emissoras de TV? Essas questões eram colocadas com frequência em reuniões de coordenadores da União. A questão da “doutrinação” aparecia no sentido de não poder “obrigar” as pessoas a concordar com os posicionamentos políticos da União. Em algum momento foi colocado em pauta por uma liderança da União a possibilidade de atrelar a obrigatoriedade de participação em atos e manifestações para as famílias que compõem os grupos. Rapidamente a ideia foi descartada por se enquadrar em uma noção de obrigação, e portanto, “doutrinação”. As pessoas não poderiam assim ser forçadas a participar de manifestações políticas. Seria preciso, de acordo com o movimento, oferecer a base de formação política que as fizesse compreender a importância de tal participação.

Cabe destacar aqui também uma possível relação entre o “longo tempo de luta” e a visão das lideranças do movimento em relação à necessidade de maior engajamento político por parte dos moradores. Os procedimentos burocráticos dos diversos agentes e órgãos estatais que tornam o acesso à política de habitação pelos movimentos algo extremamente complexo e demorado poderiam ser “combatidos” através de maior organização no sentido de formular reivindicações ao poder público? Durante a pesquisa muitas vezes os participantes dos grupos pareciam reivindicar diretamente do movimento, como se não fizessem parte do mesmo e o movimento tivesse o papel de dar respostas às demandas de moradia. Muitas vezes ocorreram tensões e desentendimentos a partir disto: as lideranças do movimento se sentiam alvo de desconfiança, o que evidenciava certa frustração em virtude do não reconhecimento da “luta”, e sobretudo, do não reconhecimento dos participantes do grupo como parte deste movimento de luta por moradia.

## Narrativas de sacrifício

Durante um seminário promovido pela União e pelo Observatório das Metrôpoles, no centro do Rio de Janeiro, Luciana Lago<sup>11</sup> contava que há alguns anos uma gerente do Crédito Solidário em Brasília deu o seguinte relato a ela: “quando disseram que eu tinha que lidar com movimento social fiquei sem entender. Eu não sabia o que era movimento social e tive que aprender na marra”. A gerente disse que levou um susto quando pela primeira vez as lideranças entraram na sala dela, pois “não sabia o que era reivindicação e como isso funcionava”. Jurema também relatou em diversos momentos dificuldades em relação ao diálogo com os técnicos da Caixa devido à frequente “dança das cadeiras”. Segundo ela, a Caixa muda os técnicos de setor sempre que o mesmo começa a ter uma maior proximidade com as lideranças dos movimentos: “a gente chega lá, procura o fulano, e aí falam pra gente que ele agora tá em outro andar”. Ou seja, para ela, há uma estratégia por parte de agentes do Estado que consiste em trocar funcionário que vai dialogar diretamente com o movimento social com o intuito de dificultar o andamento do processo.

Os empecilhos burocráticos tornam cada fase do processo extremamente demorada, sempre “emperrando” por conta de alguma burocracia. Um exemplo utilizado frequentemente é o episódio em que o grupo estava prestes a iniciar as obras, mas para isso precisavam registrar um contrato em cartório. Entre idas e vindas, dificuldades e empecilhos, demoraram um ano para conseguir realizar o registro.

<sup>11</sup> Luciana Lago é professora e pesquisadora do IPPUR/UFRJ, vinculada ao grupo de pesquisa intitulado Observatório das Metrôpoles, e possui vasta produção literária sobre políticas habitacionais e o MCMV.

*Acho que o cartório tem que entender qual é a proposta e dar... Não que a gente queira ter privilégio, mas dar um tratamento diferenciado. Porque você ficar um ano no cartório pra liberar um contrato... A gente tem que tentar trabalhar isso com a Caixa, porque a partir do momento que a família assina, começa a contar tempo. Ela assina pra encaminhar pro cartório, se o cartório leva um ano... Você tá um ano de obra atrasada. Então acho que isso também dificulta muito o nosso trabalho.*

O caso do cartório é um entre muitos que me foram relatados. Estes entraves burocráticos que envolvem negociações e diálogos com as diversas instâncias do poder público são os capítulos que compõem a “novela da contratação” (SANTO AMORE e RIZEK, 2014; CAMARGO, 2016). Uma vez assinado o contrato ainda são muitas as exigências e complicações que surgem em relação ao poder público para que de fato a construção da cooperativa habitacional seja iniciada, e posteriormente, concluída. Em janeiro de 2015, quando comecei a acompanhar o grupo Esperança para a pesquisa de campo, o problema que estava mobilizando e preocupando todos naquele momento era em relação à CEDAE (Companhia Estadual de Águas e Esgotos do Rio de Janeiro). As obras estavam praticamente finalizadas, no entanto, para que as pessoas pudessem se mudar para as casas construídas, era necessário que o abastecimento de água fosse feito pela CEDAE. Durante uma reunião do grupo, uma das futuras moradoras presentes sugeriu que alguém fosse até a CEDAE para cobrar esclarecimentos sobre a demora da solução deste problema. Jurema estava presente e rapidamente respondeu:

*Nem adianta a gente ir lá. Quem tem que ir é o Alexandre (arquiteto). Eu sei como é que é isso. Já fui lá cobrar essas coisas outra vez e eles chegam e falam ‘Você é arquiteta? É engenheira? Então não posso falar nada pra você. É assim que eles fazem.*

A exigência de conhecimento técnico para que se possa estabelecer diálogo com a população, assim postergando soluções e desqualificando suas demandas é algo que ocorre com frequência. Há em jogo uma ilegibilidade (DAS, 2004) ordinária que é engendrada por um certo grau de opacidade nos planos e nas práticas governamentais (BIRMAN, FERNANDES e PIEROBON, 2014). A dificuldade de acessar informações relevantes para o processo de construção da cooperativa e os diversos empecilhos burocráticos que são parte da “novela da contratação” aparecem nitidamente como um determinado modo de operar das instâncias do Estado com relação às populações pobres e movimentos populares.

Na mesma reunião em que ocorreu a fala de Luciana Lago citada anteriormente, uma assistente social disse aos presentes: “*todos tem que lutar pra dar certo. Tem que estudar, ter conhecimento pra poder saber por onde lutar*”. As populações pobres aparecem muitas vezes como sujeitos insuficientemente socializados na lei, insuficientemente civilizados ou racionais, tendo, portanto, suas demandas desconsideradas (DAS e POOLE, 2008). As “lutas” em relação ao Estado, frequentemente representados por funcionários da Caixa e outros órgãos, são frequentes. Os representantes dos movimentos sociais envolvidos, na maior parte das vezes, conhecem bem estes caminhos, e constroem diferentes agências e agenciamentos (FERNANDES, 2015), ao formular suas reivindicações e demandas.

A “luta” surge diversas vezes, como uma espécie de “narrativa do sacrifício” (MIAGUSKO, 2011). São as idas e vindas, a vontade de desistir, a persistência de continuar participando de reuniões mesmo sem “garantias”, o atraso na execução das obras, o mutirão nos fins de semana, assembleias que terminam de madrugada, a vigília para “tomar conta do terreno”. Os relatos são permeados da ideia

de esforço e exaustão – são sempre “narrativas de sacrifícios”. Para o grupo Esperança, que conseguiu concluir a construção das moradias, o orgulho de não ter desistido parece se tornar emblemático desta luta bem-sucedida.

Desde as primeiras reuniões do grupo em questão até a inauguração da cooperativa Esperança muitas pessoas desistiram, embora as desistências ocorram principalmente no período que antecede a “assinatura do contrato”. Uma representante de um movimento de moradia de São Paulo afirmou durante uma reunião em que estive presente – e onde estavam diversos membros de cooperativas e futuras cooperativas habitacionais – que sempre que perguntavam para ela quanto tempo ia “demorar pra sair a casa” ela respondia: “vai depender da luta de vocês”.

Este objetivo aparece na fala da União e da FBR como um direito que é negado a determinada parte da população e que, portanto, deve ser alcançado através de “luta”. O “direito à moradia” aparece atrelado à noção de “direito à cidade”, categoria amplamente utilizada tanto na academia quanto por movimentos sociais urbanos, e que surge na década de 60 na obra de Henri Lefebvre, definido como uma “plataforma política a ser construída e conquistada pelas lutas populares contra a lógica capitalista de produção da cidade, que mercantiliza o espaço urbano e o transforma em uma engrenagem a serviço do capital” (TRINDADE, 2012: 78).

As dificuldades do mutirão com frequência apareciam nas conversas com minhas interlocutoras do grupo Esperança. Cada núcleo familiar da cooperativa tinha a obrigação de cumprir 17 horas semanais de trabalho. Isto quer dizer que em famílias onde houvesse várias pessoas aptas a trabalhar no mutirão esta carga horária seria dividida, porém, no caso de famílias com apenas uma pessoa com condições de trabalhar no mutirão, a mesma teria que cumprir toda a carga horária sozinha. Esta regra parecia sobrecarregar principalmente as “mulheres sozinhas com filhos”, que precisavam se dividir entre o seu trabalho, cuidado da casa e dos filhos, e as 17 horas semanais de trabalho no mutirão. Embora a sobrecarga de trabalho no que se refere ao mutirão esteja muito presente nos relatos de minhas interlocutoras, também aparece uma certa familiaridade com o “trabalho na obra”.

É interessante mencionar que duas mulheres com quem conversei em Esperança mencionaram que já estavam “acostumadas a lidar com obra”, porque haviam acompanhado e participado do processo de construção na casa dos seus pais. O processo de autoconstrução de moradias, conforme apontam pesquisas na área de Arquitetura e Urbanismo, desde a década de 80, é extremamente comum nas classes populares, e esta construção geralmente se estende ao longo de muitos anos (MARICATO, 1982). Maricato (1982) também enfatiza que a lógica do mutirão e de uma “solidariedade forçada” se observa neste processo de construção de moradias das classes pobres. O processo de “bater a laje”, por exemplo, é um exemplo comum de etapa do processo de construção de moradia em colaboração, na maior parte das vezes contando com apoio de familiares (FELTRAN, 2010), mas também de vizinhos e amigos.

## Considerações finais

A cooperativa Esperança é sem dúvida um caso de sucesso do movimento de moradia no Rio de Janeiro. A alta qualidade das moradias permanece como uma reafirmação desta luta bem-sucedida. Cabe refletir se sua virtuosidade está justamente em ser um caso excepcional, ou se haveria potencial para se sustentar enquanto política pública de moradia, uma vez que parte do pressuposto de que os moradores precisam construir suas próprias casas, às custas de jornadas exaustivas durante um longo período.

Busquei a partir destes fragmentos e questões levantadas construir algumas reflexões sobre as lutas presentes no processo de construção da cooperativa Esperança. A partir do exposto, trata-se de compreender as múltiplas formas de engajamento e luta dos moradores. Cada morador possui importância fundamental neste processo, ainda que os moldes de engajamento político propostos e defendidos pelo movimento de moradia nem sempre encontrem terreno fértil entre todos os membros do grupo. Destaco que não se trata de opor as narrativas e afirmar que o posicionamento do movimento e dos futuros moradores seja incompatível. Tratamos aqui de compreender os diferentes olhares e as dificuldades de conciliar o coletivo com o individual dada a sociedade na qual estamos todos inseridos. Trata-se também de reconhecer determinadas formas de lutas que nem sempre estão em consonância com aquelas esperadas e estabelecidas por movimentos politizados que buscam um engajamento político em moldes que nem sempre são compreendidos e almejados pelos futuros moradores.

A romantização de uma noção de comunidade presente na construção da cooperativa habitacional torna-se um ponto de destaque. Enquanto o movimento de moradia e mesmo os técnicos que compõem a assessoria técnica tendem a reafirmar um caráter coletivo baseado na noção de solidariedade, os moradores encaram o mutirão e todo o processo autogestionário como o sacrifício necessário, considerando que não havia para eles alternativa para acessar moradia de qualidade. O Minha Casa Minha Vida tradicional faixa 1, voltado para as camadas mais pobres da população, ficou conhecido por construir moradias de baixa qualidade e localizadas em áreas periféricas sem infraestrutura urbana básica.

As expectativas de um rompimento com a lógica do capital, salientando a necessidade de que o grupo deveria se desvencilhar do valor de troca e fomentar o valor de uso da moradia aparece por vezes como utópico: tanto para classes médias como classes populares a moradia se coloca como um importante ativo financeiro. Por fim, não cabem questionamentos quanto à virtuosidade do projeto e sua implementação, assim como em relação aos impactos extremamente positivos nas vidas das setenta famílias que compõem o grupo Esperança.

*Recebido em 1 de outubro de 2020.  
Aceito em 12 de dezembro de 2020.*

## Referências

- BIRMAN, Patricia; FERNANDES, Adriana; PIEROBON, Camila. Um emaranhado de casos: tráfico de drogas, estado e precariedade em moradias populares. *Mana*, 20 (3), 2014.
- COMERFORD, John Cunha. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política (Coleção Antropologia da política 5), 1999.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, 27: 19-52, 2008.
- FELTRAN, Gabriel. Periferias, direito e diferença: notas de uma etnografia urbana. *Revista de Antropologia*, 53 (2), 2010.
- FERNANDES, Adriana. “Dois agenciamentos e uma ocupação”. In: BIRMAN, P.; LEITE, P. M.; MACHADO, C.; CARNEIRO, S. Sá. *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*. 1 ed. Rio de Janeiro: FGV/FAPERJ, 2015. pp. 271- 302.
- HUGUENIN, João Paulo Oliveira. *O território do homem comum: constituição e apropriação cotidiana do espaço em cooperativas habitacionais*. Dissertação de mestrado, UFRJ/FAU, 2012
- LEFEBVRE, H. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, [1968], 2008.
- MARICATO, Erminia. “Autoconstrução, a arquitetura possível”. In: MARICATO, Erminia (org.). *A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial*. Editora Alfa Ômega, 1982.
- MIAGUSKO, Edson. Mutirão autogestionário e o contexto da experiência democrática revisitado. *Cad. CRH*, 24 (61), 2011
- MINEIRO, Edilson; RODRIGUES, Evaniza. “Do Crédito Solidário ao MCMV Entidades: uma história em construção”. In: LAGO, Luciana (org.). *Autogestão habitacional no Brasil: utopias e contradições*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2012.
- RIZEK, Cibele. O Programa Minha Casa Minha Vida Entidades: provisão de moradia no avesso da cidade? *Revista Cidades*, 11 (19), 2014.
- ROLNIK, Raquel. *Guerra dos lugares: a colonização da terra e da moradia na era das finanças*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- SANTO AMORE, Caio; RIZEK, Cibele. “A inserção urbana através da produção do MCMV-Entidades no Estado de São Paulo: uma abordagem etnográfica de casos selecionados”. In: *Encontro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo*, 3. Arquitetura, cidade e projeto: uma construção coletiva. São Paulo, 2014
- TRINDADE, Thiago Aparecido. *Direitos e cidadania: reflexões sobre o direito à cidade*. São Paulo: Lua Nova, 2012.
- VIANNA, Adriana. “Tempos, dores e corpos: considerações sobre a ‘espera’ entre familiares de vítimas de violência policial no Rio de Janeiro”. In: BIRMAN, P.;

LEITE, M.; MACHADO, C.; CARNEIRO, S. (org.). *Dispositivos urbanos e a trama dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

ACENO, 7 (15): 109-120, setembro a dezembro de 2020. ISSN: 2358-5587  
Dossiê Temático: **Formas de habitar, vizinhança e ação política**

The image shows the cover of the journal ACENO. The background is a deep red with a faint, large-scale pattern of human figures. The text is white and yellow. The title 'ACENO' is prominently displayed in large white letters. Below it, in smaller yellow text, is 'REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE' and 'ISSN: 2358-5587'. At the bottom right, it says 'QUALIS A3'. On the left side, there is a list of content types: 'FLUXO CONTÍNUO, artigos livres, resenhas, ensaios fotográficos, dossiês (propostas)'. Below this, it says 'Interessados em atuar como pareceristas podem realizar seus cadastros no site'.

# A forma auto-organizada da produção dos espaços públicos de vizinhança: o caso do bairro do Conjunto Ceará em Fortaleza (CE)

**Rodrigo Holanda Barbosa<sup>1</sup>**  
**Geovani Jacó de Freitas<sup>2</sup>**  
Universidade Estadual do Ceará

**Resumo:** Esse artigo apresenta-se como aporte dos amadurecimentos de pesquisas científicas sobre a produção dos espaços públicos do Conjunto Ceará, na cidade de Fortaleza. Nos conta a história oficial do bairro, oriundo de um projeto urbanístico estatal e das lutas dos movimentos sociais pela preservação/reconhecimento desses espaços. Em seguida, traçando um contraponto, narra a história que opera no detalhe do cotidiano dos espaços públicos, apresentando a auto-organização como um processo pelo qual, a partir de ações desencadeadas por si mesmas, agentes, como os moradores do Conjunto Ceará, transformam os espaços públicos que fazem parte de suas vidas, superando dificuldades e atualizando potencialidades. A produção auto-organizada dos espaços públicos de vizinhança pelos próprios moradores aparece como parte vital de uma forma de habitar, inventiva, astuciosa e cotidiana, bem como, uma ação política de sujeitos comuns sob a banalidade do seu cotidiano, que esconde um potencial grandioso, porém fragmentado, de produção da realidade.

**Palavras-chave:** auto-organização; cotidiano; conflito; espaço público.

<sup>1</sup> Doutorando em Sociologia pela Universidade Estadual do Ceará.

<sup>2</sup> Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará. Professor adjunto da Universidade Estadual do Ceará.

## The self-organized way of producing public neighborhood spaces: the case of Conjunto Ceará neighborhood in Fortaleza (CE)

**Abstract:** This article presents itself as a contribution to the maturation of ethnographic researches on the production of public spaces in Conjunto Ceará. It tells us the official history of the neighborhood, arising from a state urban project and the struggles of social movements for the preservation/recognition of these spaces. Then, drawing a counterpoint, he narrates the story that operates in the detail of the daily life of public spaces, presenting self-organization as a process by which, based on actions triggered by themselves, agents, such as the residents of Conjunto Ceará, transform the public spaces, overcoming difficulties and updating potential. The self-organized production of public neighborhood spaces by the residents themselves appears as a vital part of an inventive, astute, and daily way of living, as well as a political action by ordinary subjects under the banality of their daily lives, which hides a great potential, however fragmented, of producing reality.

**Keywords:** self-organization; daily; conflict; public place.

## La forma autoorganizada de producir espacios públicos barriales: el caso del barrio Conjunto Ceará en Fortaleza (CE)

**Resumen:** Este artículo se presenta como un aporte a la maduración de investigaciones etnográficas sobre la producción de espacios públicos en el Conjunto Ceará. Nos cuenta la historia oficial del barrio, surgida de un proyecto urbano estatal y de las luchas de los movimientos por la preservación/reconocimiento de estos espacios. Luego, trazando un contrapunto, presenta la autoorganización como un proceso por el cual, a partir de acciones desencadenadas por ellos mismos, agentes, como los vecinos del Conjunto Ceará, transforman los espacios públicos, superando dificultades y actualizando potencialidades. La producción autoorganizada de los espacios públicos del barrio por parte de los propios vecinos aparece como parte vital de una forma de vida inventiva, astuta y cotidiana, así como una acción política de los sujetos ordinarios bajo la banalidad de su cotidianidad, que esconde un gran potencial, por fragmentado que sea, de producir la realidad.

**Palabras clave:** autoorganización; diario; conflicto; lugar público.

*Está escrito, no grande livro da sabedoria popular.  
Que primeiro se deve viver, que é pra depois poetar.  
Que primeiro se deve viver, que é pra depois poetar.*

Ednardo, em *Está escrito*.  
Cantor e compositor fortalezense.

**P**erde-se, na banalidade do cotidiano, uma história que é eclipsada, tanto frente à história oficial construída pela estrutura hegemônica, quanto pelas lutas maiores em reivindicação de melhorias via Estado. As histórias mais ordinárias do cotidiano e da convivialidade, incluindo aquelas relacionadas com a produção dos espaços públicos de vizinhança por homens e mulheres comuns, sistematicamente, são consideradas pelo senso comum (inclusive “douto”) como um conjunto de eventos sem importância.

Durante nossa inserção nas pesquisas de iniciação científica em 2015 e em sua prolongação em 2016<sup>3</sup>, de título: “Segurança, insegurança e cidadania: lutas por reconhecimento e por preservação de espaços públicos de lazer – estudos sobre o Conjunto Ceará na cidade de Fortaleza”<sup>4</sup>, tivemos a curiosidade de voltar nossa atenção à banalidade da vida dos sujeitos comuns e à política feita no cotidiano ordinário (CERTEAU, 1998)

Assim, em paralelo, desempenhamos com tal interesse no cotidiano, uma outra pesquisa com esse foco e profundidade para o trabalho monográfico de conclusão de curso de Ciências Sociais na Universidade Estadual do Ceará em 2017<sup>5</sup>. Por conseguinte, este artigo é o resultado inédito da maturação desse amplo período de pesquisa, que acumulado, soma o total de 4 anos.

Nossa pesquisa, inicialmente, perguntava-se como acontece a produção dos espaços públicos de vizinhança no Conjunto Ceará? E a resposta mais imediata que pensávamos era a de que nos referimos à ordem estatal como a grande responsável, tanto pela produção desses espaços, como pela manutenção e preservação deles e de seus usos.

Tendo em vista que, na tradição de pesquisa que se reuniu em volta da revista *Année Sociologique*, na qual compreende em destaque o antropólogo Marcel Mauss e é representada pelo sociólogo Émile Durkheim, o Estado aparece como portador de todo feito nos espaços públicos. Concepção estampada na denominação do Estado por Durkheim (2015) como “cérebro social”.

Contudo, em crítica ao discurso do “monopólio do fazer” do Estado, lembrávamos que o habitar relaciona-se a uma produção do espaço que transcende a produção do território. De acordo com Breviglieri (2006), o habitar pressupõe familiaridade, participação, engajamento e a maneira como os indivíduos colocam-se no mundo em que vivem. Logo, a produção do espaço que se relaciona ao ato de habitar é em sua diferenciação, uma produção de lugares em que vários

<sup>3</sup> Agradecemos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e a Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP) pelo fomento às pesquisas.

<sup>4</sup> Cf. Relatórios técnicos de pesquisa 2015-2016 e 2016-2017.

<sup>5</sup> Intitulado “Violências estatais e resistências: auto-organização dos espaços públicos no Conjunto Ceará”.

agentes múltiplos impregnam sentidos e valores aos espaços.

O espaço é construído como “lugar” por seus habitantes, quando de forma porosa absorve as experiências, lembranças e significados que as práticas cotidianas dos agentes imprimem nele. Marc Augé (2012: 53) ensina que “o lugar é necessariamente histórico a partir do momento em que, conjugando identidade e relação, ele se define por uma estabilidade mínima”. Deste modo, num lugar podem coexistir elementos distintos e singulares, porém “sobre os quais não se proíbe pensar nem as relações, nem a identidade partilhada que lhes confere a ocupação do lugar comum” (idem).

Estas questões primordiais nos remeteram ao conflito como categoria de análise dos lugares. Pois, como assevera Simmel (1983), o conflito é uma categoria intrínseca da vida e nosso mundo é feito inerentemente de luta. Divergente de Durkheim nesse ponto, não há na teoria simmeliana, unidade mediada por uma harmonia imóvel, mas sim, é na própria divergência que os indivíduos conservam-se mudando.

Assim, entendemos que a convivência dos lugares no mundo da vida é conflituosa e gera lutas de produção do espaço público que vão desde as maiores, envolvendo instituições e sua massificação, até aquelas imperceptíveis aos olhos naturalizados do cotidiano, mas que são igualmente importantes para compreendermos cientificamente a dinâmica social.

Nesse sentido, para averiguarmos nossa hipótese trabalhamos a partir de incursões de campo durante quatro anos, acompanhando e participando de experiências, registrando-as, nesse percurso de observação e confronto de olhares, com o uso permanente do diário de campo como instrumento auxiliar de grande valia na pesquisa.

Nossa configuração metodológica de pesquisa envolveu a observação participante, a técnica de gravação de entrevistas, participação de rodas de conversa sobre a memória no bairro, diálogos informais com transeuntes, além de ampla pesquisa bibliográfica de documentos públicos, documentação histórica, leis promulgadas, produção acadêmica, entre outras fontes consideradas ao longo do percurso.

Nos contatos que tivemos com os moradores do Conjunto Ceará procuramos compreender sobre a produção dos espaços públicos das suas vizinhanças. Buscamos ouvir uma multiplicidade de sujeitos, desde lideranças que estavam atuando nas lutas interinstitucionais do bairro, como os cidadãos comuns, aqui compreendidos como agentes que atuam no cotidiano ordinário. Desconfiávamos que essa dinâmica de produção dos espaços públicos de vizinhança não seria exclusiva de uma minoria politizada e que cada ação continha um poder de transformação.

Inclusive, tivemos ao nosso favor, o fato de sermos pesquisadores e sujeitos da pesquisa ao mesmo tempo, pois também somos moradores do Conjunto Ceará. Logo, em nosso caso, uma separação forçada entre sujeito e objeto, como requer uma suposta neutralidade positivista, seria como uma vivisseção de sapos, em que o estudo é feito, mas a vida se esvai na construção do objeto.

Acreditamos que nossa interligação possibilita a oscilação do olhar de dentro e de fora, que em vez de pretender a dominar o conhecimento, no status de sujeito conhecedor, “experimenta a si mesmo expondo-se ao risco de perder sua auto-certeza e o chão firme de seu saber” (FLICKINGER e NEUSER, 1994: 40).

Nesse sentido, a forma escolhida de linguagem para esse artigo diz muito sobre uma representação “ombro à ombro”, tecida como uma narrativa histórica. Por isso, pode ser que as falas dos outros moradores pareçam ao leitor figurarem

como exemplos confirmatórios, sendo sinal de que conseguimos chamar todos os sujeitos a falar lado a lado, inclusive os pesquisadores, numa só narrativa coletiva que se confirma.

No século XXI, era da rápida difusão propiciada pelo estreitamento comunicativo da internet e das tecnologias digitais de informação, a perspectiva é a de fim por completo do pesquisador como ser “alienígena” na realidade. Aquela imagem que revolucionou a antropologia até então “de gabinete”, levando-a ao campo, de um antropólogo, homem branco e europeu no centro de uma fotografia e ao redor de nativos, parece-nos que dá lugar hoje a uma nova aproximação sujeito-objeto, no qual o próprio nativo que apreende evidências através de sua câmera de celular, por exemplo.

Neste artigo, primeiramente, vamos apresentar a reconstituição da história oficial dos espaços públicos do Conjunto Ceará oriundos do projeto urbanístico estatal que lhe deu origem e das lutas de movimentos sociais do bairro pela preservação/reconhecimento desses espaços, como a luta por saúde no Hospital Municipal Nossa Senhora da Conceição, a luta por educação nas Escolas Secundaristas “UV2-UV8” e a luta por lazer no Polo Luiz Gonzaga. Em seguida, traçando um contraponto, narramos a história que opera no detalhe do cotidiano dos espaços públicos de vizinhança, como o campo de areia batida “*Now Roots*”, o “Jardim da 335” de plantas medicinais e ornamentais, e, a “Pista Velha de *Skate*” e seus sa-raus no coração do bairro. Desta forma, apresentamos a auto-organização como um processo pelo qual, a partir de ações desencadeadas por si mesmas, agentes, como os moradores do Conjunto Ceará na cidade de Fortaleza, transformam os espaços públicos de vizinhança que fazem parte de suas vidas, superando dificuldades e atualizando potencialidades.

## **A história oficial do Conjunto Ceará e de seus espaços públicos de vizinhança**

Na década de 1960, houve criações como a do Banco Nacional de Habitação (BNH) e as Companhias Estaduais de Habitação (COHAB). Nesse período, exatamente no ano de 1967, teve início a construção do bairro do Conjunto Ceará pela COHAB do Ceará, criado pelo governo de Plácido Aderaldo Castelo. Esse pioneiro conjunto habitacional em termos urbanísticos, reconhecidamente, por ser uma “cidade” dentro da cidade de Fortaleza, teve sua inauguração completa somente em 1978 e sua lei de decreto somente em 1989.

O Conjunto Ceará foi constituído em quatro etapas, frutos do gigantesco “Projeto Ceará” que deu origem ao nome do bairro. A totalidade do terreno da empreitada abrangeu uma área de 389 hectares de terra e oferecia 4 tipos de casas, caracterizadas de A-D, variando de tamanho entre 23-57 m<sup>2</sup> (VIANA, 1996).

Construído na periferia da Cidade em função do baixo custo dos terrenos, a região era desprovida de qualquer estrutura urbana. Situada numa baixada, a área consistia de várias várzeas lotadas de carnaúbas, por situar-se na região que compõe a bacia hidrográfica do Rio Maranguapinho. Logo, o território era propenso a alagamentos em períodos de inverno, situação mitigada pela construção de canais que cortam o bairro e que, atualmente, poluídos escoam o esgoto de toda a zona urbana ao redor. Por este motivo, segundo os relatos propiciados pela escuta dos moradores, as terras onde ficam a primeira e a terceira etapas eram

chamadas de “estiva”<sup>6</sup> e mais abaixo, na segunda e quarta etapas, as terras eram conhecidas como “Veneza”.

Território limítrofe de Fortaleza, a região do bairro separa por uma ferrovia, o município de Caucaia, pertencente à Região Metropolitana de Fortaleza. Descobrimos em uma roda de conversa sobre a memória do bairro, organizada pelo “Makulelê”<sup>7</sup>, ao ouvir nos relatos dos moradores mais antigos, que além dos funcionários públicos que imaginávamos serem os primeiros moradores do Conjunto Ceará, os retirantes da seca chegavam do interior pelos trilhos do trem e se estabeleciam no bairro, sobretudo, nas casas de parentes e conhecidos.

O bairro foi inspirado no conceito moderno de Unidade de Vizinhança (UV), do arquiteto americano Clarence Arthur Perry (1929), no qual as avenidas são denominadas por letras e cercam o bairro pelas bordas, deixando-o repleto de ruas menores denominadas por números, constituindo, assim, um sistema alfanumérico próprio de localização. É comum, ainda hoje, que alguns visitantes se percam no bairro, mas quem cresce e habita no Conjunto Ceará aprende cedo no cotidiano essa orientação alfanumérica. Os moradores são hábeis em explicar que o número das ruas corresponde ao número da unidade de vizinhança e lembram em memória onde se localiza cada “UV” no território<sup>8</sup>.

A estratégia da “UV”, com suas avenidas nas bordas, consiste em tornar o interior das zonas de ruas menores mais seguro, diminuindo o tráfego de veículos no interior do bairro e propiciando mais segurança para a mobilidade de seus moradores, ao mesmo tempo em que os equipamentos públicos disponíveis incentivassem práticas comunitárias.

Por isso, o projeto continha a construção de uma escola, um centro comercial de abastecimento, um núcleo comunitário (popularmente conhecido como “centrinho”) e uma praça pública com jardins e quadras de esportes para cada unidade, que ao final da construção de 4 etapas, totalizaram 11 Unidades de Vizinhança (UV).

O Conjunto Ceará, bairro compreendido na Regional V de Fortaleza e que no último censo demográfico possuía 42.894 habitantes (IBGE, 2010), conta hoje com um posto policial, um posto de saúde, um hospital e maternidade, um liceu e uma vila olímpica, e, ainda, um Centro Social Urbano (CSU).

Com essa herança material do projeto urbanístico que deu origem ao bairro, o Conjunto Ceará costuma gozar de um reconhecimento social perante a Cidade, adquirindo um status de “centro da periferia”. Tendo, de acordo com as memórias de nossos entrevistados, por esse motivo, ganhado um terminal urbano de ônibus na década de 1990. Inclusive, devemos destacar que a rica quantidade de espaços e equipamentos públicos na herança urbanística do Conjunto Ceará ampliou nossas possibilidades de observação científica das suas produções cotidianas.

Seus moradores, participam desse reconhecimento, quando relatam diferenças do bairro em relação a outros circunvizinhos e recordam em suas narrativas, as lutas de enfrentamento aos governos federal, estadual e municipal para cobrar ações e resistir a intervenções que não atendiam aos interesses da comunidade, procurando garantir a manutenção desse status que lhes confere distinção simbólica na periferia da Cidade.

<sup>6</sup> Substantivo feminino: Marinha, o fundo interno de um navio. Dicionário Online Dicio. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/estiva/> Acesso em: 26. ago. 2020.

<sup>7</sup> Um bar histórico do bairro, situado no Polo de Lazer Luiz Gonzaga e de uma arquitetura icônica feita com a bricolagem de materiais descartados do artista local Pedro Araújo.

<sup>8</sup> Por exemplo: Unidade de Vizinhança 3 = Ruas que começam em 300 e não chegam a 400.

Uma dessas lutas históricas foi a luta contra a passagem de linhões de alta-tensão elétrica da Companhia Hidroelétrica do São Francisco (CHESF), que deveria cortar o bairro caso não fosse a mobilização da comunidade, temendo seu perigo voltaico. Inclusive, nas memórias dos moradores mais antigos é sempre presente essa intensa capacidade, segundo eles próprios, de “fazerem-se ouvir” pelos poderes públicos. O morador Márcio resume bem o sentimento de luta que marca a sociabilidade do bairro:

*A gente tem que ser bem atendido nesses hospitais. Olha, não é de graça, esses hospitais saem do nosso bolso. É imposto pago por nós e como morador nós temos que cobrar. O morador do Conjunto Ceará tem que se unir e cobrar aquilo que é de direito. Eles não estão fazendo um favor a gente, eles tão lá porque nós votamos, eles estão para defender nossos interesses como cidadãos. (Morador Márcio Alexandre)*

Entretanto, apesar do orgulho na identidade de morador, o Conjunto Ceará está envolvido em problemas comuns a qualquer comunidade periférica, tais como, amontoados de lixo residencial e entulhos, canais de esgoto a céu aberto, quedas de energia, falta de água, precariedade da estrutura e ensino das escolas, precariedade da estrutura e serviço de saúde, dentre outros, o que põe em xeque a validade material do *status* de “centro da periferia”.

Assim, essa história oficial de construção do bairro e de seus espaços públicos por parte do poder público, desde o início é acompanhada de lutas reivindicatórias dessa construção promovida pelo Estado, ou seja, lutas por reconhecimento e preservação dos espaços públicos existentes desde os primórdios, bem como, também, acompanhada das transformações criativas que os próprios moradores fazem mediante as dinâmicas de habitar o bairro em seu cotidiano.

Portanto, conhecendo as características do território, dos sujeitos históricos que o habitaram e o conjunto das contradições existentes, percebidas e vividas individual e coletivamente no Conjunto Ceará revelamos os móveis de lutas históricas, em que movimentos e indivíduos do bairro produzem os espaços públicos pelo *continuum* conflituoso do cotidiano. Muitas das lutas coletivas e/ou ações individuais localizadas são movidas pela identificação do aumento das precariedades do bairro, ao mesmo tempo em que pelo esforço dos moradores de não permitirem que o bairro perca seu status de “centro da periferia”.

Como assevera Michel Agier (2015: 485), a compreensão antropológica das cidades tem muito a ganhar não só ao ficar atenta ao que se perde nos espaços da “não cidade”, como nos territórios periféricos, mas também, “ao que nasce ali mesmo, como expressão de uma dialética mais geral do vazio e do pleno, do fraco e do forte”.

## **A produção dos espaços públicos pelos movimentos organizados de moradores do Conjunto Ceará: “Hospital da quarta”, “CCPA” e “UV2-UV8”**

Durante nossa pesquisa participamos das lutas dos movimentos sociais do Conjunto Ceará por meio do Fórum Comunitário de Lutas Unificadas que reunia diversas lideranças comunitárias.

A primeira luta que participamos e acompanhamos, refere-se a um lugar que as pessoas no bairro denominam como “hospital da quarta etapa”. O Hospital Municipal e Maternidade Nossa Senhora da Conceição, situado na Rua 1018, 4ª etapa do Conjunto Ceará. Sobre a história desse local, conforme resgatamos das memórias dos moradores, o prédio no qual se encontra o hospital era um dos “centrinhos” disponíveis do Projeto Ceará, o da Unidade de Vizinhança 10. Esse

hospital, devido à precariedade dos serviços públicos de saúde da região periférica, conforme valorações e significações das pessoas, tornou-se vital não somente para o Conjunto Ceará, mas também para todos os bairros circunvizinhos que não possuem hospital e maternidade, como os bairros do Genibaú, Bom Jardim, Granja Portugal, Granja Lisboa e, até mesmo o bairro da Jurema, situado no município vizinho de Caucaia.

Apesar disso, a condição atestada pelos cidadãos que dependem do hospital era de péssima estrutura e atendimento. Em depoimento, um morador chegou a dar um sentido fúnebre ao local, designando a unidade de saúde como “mata-douro”.

Entretanto, após uma pane no sistema elétrico no prédio, a unidade hospitalar foi fechada no dia 22 de agosto de 2015, definitivamente, pela Prefeitura Municipal de Fortaleza, em prol da construção da Unidade de Pronto Atendimento no bairro. Isso não foi de agrado das lideranças e moradores do Conjunto Ceará porque recordavam a importância histórica do equipamento, apesar da sua situação precária. Logo, na manhã do dia 25 do mesmo mês, servidores e movimentos políticos fizeram um ato em frente ao local, desencadeando uma série de negociações entre as lideranças e a Prefeitura.

Tais mobilizações culminaram na realização de uma audiência pública que foi muito bem-vista pelos moradores. Realizada em conjunto com a Câmara Municipal de Fortaleza e a Assembleia Legislativa do Ceará, evento aberto ao público e ao ar livre, no meio do Polo de Lazer do Conjunto Ceará<sup>9</sup>, no dia 30 de Setembro de 2015. Resultando dessas mobilizações junto aos gestores públicos, a reversão da decisão de fechamento do hospital e a melhoria de seu funcionamento.

Outro exemplo que também retrata as resistências na luta por reconhecimento e reivindicação da produção/intervenção do Estado nos espaços públicos, estendeu-se desde o começo do ano de 2016 e ocorreu pela decisão da extinta COHAB (por meio da Prefeitura de Fortaleza) de leiloar vários prédios públicos e históricos que formam, junto a outros equipamentos, o Polo de Lazer Luiz Gonzaga. O lugar compreende o “coração” do bairro e é tradicionalmente ponto de encontro, sociabilidade e lazer da população.

Em um desses prédios postos a leilão, funcionava, na década de 1970, a Companhia Brasileira de Alimentos (COBAL-CE), importante serviço em uma época em que era bastante precário o abastecimento alimentar de conjuntos habitacionais periféricos. Entretanto, o local foi transformado numa mistura de shopping e centro cultural, denominado de Centro Cultural Patativa do Assaré (CCPA). Sob ameaça de leilamento, em 2017, o equipamento foi ocupado pelos movimentos de moradores, lojistas e grupos culturais, construindo juntos uma agenda de atividades político-culturais, pois esses agentes temiam a perda de um espaço de trabalho, cultura e lazer tão importante para o bairro.

Foi assim que, diante da pressão comunitária, em junho de 2017, o Governo do Estado do Ceará decide pelo não leilamento, pelo repasse do prédio do CCPA para a Secretaria de Cultura (SECULT) e a gestão do centro cultural aos ocupantes, reconhecendo e preservando o espaço como valioso para a comunidade. Uma vitória para os ocupantes, pois o prédio representa uma estrutura de memórias de vida que não podem se deixar sucumbir, seja a valoração de erguer seu negócio para os lojistas, seja as lembranças de resistências dos movimentos naquele espaço, ou a memória de curtir as festas de juventude para os moradores mais velhos.

<sup>9</sup> Área central do bairro que aglomera diversos equipamentos públicos, a Igreja Católica Matriz Nossa Senhora da Conceição, estabelecimentos comerciais e de prestação de serviços para todo tipo de lazer.

Por conseguinte, além do Fórum, acompanhamos e apoiamos a luta do movimento de estudantes secundaristas das escolas públicas do Conjunto Ceará. Inicialmente, a primeira mobilização ocorreu logo no final do ano de 2015, quando os estudantes secundaristas da Escola José Maria Campos de Oliveira, conhecida pelo número de sua unidade de vizinhança “UV8”, receberam a notícia que a instituição deveria “fechar as portas” em 2016. Segundo a Secretaria da Educação do Ceará (SEDUC), por motivos de “otimização administrativa”.

Contudo, no dia 26 de novembro de 2015, estudantes fardados e professores saem em caminhada com cartazes e faixas, fazendo um ato político contra o fechamento da escola em meio às ruas do Conjunto Ceará e conseguindo, devido a essa importante pressão coletiva, que a escola continuasse aberta.

No entanto, o ano de 2016 não trouxe paz para a escola e a luta pela educação não parou. Segundo nossos registros de campo, uma outra escola, de nome Dr. Gentil Barreira, também conhecida pelos moradores por meio do número de sua unidade “UV2”, teve seu prédio demolido para reforma que se arrastava sem previsão de término. Em decorrência disso, toda a sua equipe (estudantes, professores e gestão) foi colocada nas dependências do “UV8”, de forma que no turno da manhã funcionava uma escola e no turno da tarde a outra. De acordo com os estudantes, essa nova dinâmica resultou na piora das condições de ensino e aprendizagem, já precárias naquele momento. Para eles, a escola era uma “segunda casa” e a precariedade da estrutura de ensino cultivava um sentimento de indignação em praticamente todos.

Assim, nesse ano de 2016, em Fortaleza, houve uma mobilização histórica da categoria de professores da educação básica pública, culminando numa greve que fez transbordar uma onda de ocupações secundaristas, inspiradas nas ocupações das escolas de São Paulo e nas escolas do Chile, em 2006, em defesa da educação e em apoio às reivindicações dos professores.

Os secundaristas da “UV2” e da “UV8” se unem e tomam a iniciativa de ocupação do prédio em que funcionavam suas escolas, durante 5 meses. Vários outros estudantes, ligados a movimentos secundaristas de outras escolas da Cidade, também aderiram à mesma tática política de ocupação. No Conjunto Ceará, juntaram-se ao Movimento o Colégio Liceu do Conjunto Ceará e a Escola Dr. Ubirajara Índio do Ceará (conhecida como “UV7”). E avaliamos que a permissão dos pais e a abertura das escolas para a comunidade foram fatores de apoio decisivo para a massificação do Movimento.

Nas ocupações, participamos de cine-debates, muralismos, oficinas, confraternizações, mutirões de limpeza e outras atividades sociopedagógicas promovidas por estudantes em parceria com ativistas e movimentos sociais de Fortaleza. Os próprios secundaristas, demonstrando maturidade, dividiam-se para cuidar da escola e gerenciar o calendário de atividades. Nesse período conhecemos a fundo as histórias de jovens muito inteligentes do ensino público, alguns com trajetórias realmente muito difíceis e que nos faziam perguntar como diante de tantos problemas em seu jovial tempo de vida pessoal, aqueles adolescentes continuavam a importar-se tanto com os problemas da escola. Como Claser, menino pobre, negro e homossexual, que estava sempre à frente das atividades e pelo seu afinco sempre demonstrava a importância da Escola na sua vida.

A resistência que acompanhamos por completo foi a ocupação “UV2-UV8”, finalizada por meio de uma desocupação truculenta. Nesse episódio, com a decisão dos professores pelo fim da greve, os alunos da ocupação que não tinham negociado ainda suas pautas com a SEDUC decidiram barrar a entrada dos outros alunos, fazendo uma barricada, na segunda-feira que deveriam voltar às aulas. A

vizinhança revoltada por entender que eram os ocupantes que impediam a educação dos seus filhos, imperou em fazê-los desocuparem. Nós, mesmo como pesquisadores, fomos afetados pela fúria violenta, ainda logo cedo daquela manhã. Felizmente, os ânimos baixaram e a negociação foi feita até o fim da tarde, referendada após assembleia estudantil, desocupando a escola e atendendo parte de suas demandas.

### **A produção auto-organizada dos espaços públicos de vizinhança no Conjunto Ceará: “Campinho Now Roots”, “Jardim da 335” e “Pista Velha de Skate”**

Em nossa pesquisa acompanhamos e participamos de produções de lugares que foram criados pelos próprios moradores do Conjunto Ceará durante seu cotidiano ordinário. Empreendimentos frutos da política dos cidadãos comuns, levando em conta o interesse comunitário, muitas das vezes, contando apenas com a força e a disposição de vizinhos, amigos ou familiares.

Um desses produtos autóctones fica localizado próximo à Rua 303, do lado da Escola Edilson Brasil Soares, conhecida popularmente como “UV3”. O espaço é um campo de areia de pequeno porte, denominado pelos seus agentes de “Campinho *Now Roots*”. Segundo as memórias das pessoas sobre o local, anteriormente à criação do campo, havia uma quadra de concreto do lado de fora do Colégio que a comunidade usava, ainda resquício do projeto urbanístico planejador do bairro. O que nos contam é que o espaço tinha sido “jogado ao léu” e que em um dia, em época eleitoral, a mando de um vereador e sob suas promessas de reconstruí-la, a quadra que ainda era usada pelas crianças, apesar das suas condições, foi destruída. A promessa, para surpresa dos moradores, não foi cumprida e, durante meses, o local ficou deserto, abandonado.

Para a reconstituição da história do local, resgatamos ainda que havia outra quadra do lado de dentro da escola, própria para os estudantes da “UV3”, feita de cimento e com cobertura que, contudo, devido à precariedade da estrutura da escola, o uso de materiais de péssima qualidade e em decorrência de fortes chuvas, teve a cobertura desabada, sem que tenha havido feridos na ocasião. Os destroços ficaram espalhados pelo chão e alguns materiais foram saqueados. Sem nenhuma perspectiva de reconstrução das duas quadras, os moradores da Unidade de Vizinhança 3 ficaram compelidos pela violência traduzida pela completa falta de opções de lazer na sua área de habitação. Ante essa situação, os moradores do entorno resolveram fazer eles mesmos um “campinho” com os alambrados da antiga quadra de dentro da escola e no espaço da antiga quadra do lado de fora. Em uma demonstração de produção do espaço público de forma auto-organizada, os moradores construíram um campo de areia batida, pintaram os muros arredores, plantaram mudas e circunscreveram o campo com pneus velhos.

Durante uma das partidas, quando perguntados quem cuidava do espaço, um dos jogadores que no momento assistia à partida de futebol respondeu-nos: “é nós mesmo”, um outro ainda completou: “se não fosse a gente, isso aqui já tinha acabado”. Logo, ficou muito patente em todos que ali estavam, que a força, a confiança e o compromisso daqueles moradores uns com os outros tinham ocasionado pela apropriação, uma transformação de um espaço até então abandonado em lugar de circulação do fluxo de vida do bairro.

A moradora Graça, que mora próximo ao campo, nos contou sua versão da história do local com muito orgulho, porque para ela, “os jovens precisam praticar

esportes para se manter longe da vida do crime” e o campo teria o sentido de proporcionar isso as pessoas da vizinhança:

*Juntou o pessoal lá na quadra que tinha caído, falaram com o diretor (da escola), se podia usar as grades que estavam lá, aí o diretor cedeu, com os restos, pintaram e plantaram algumas plantas. [...] O pessoal joga bola aí quase todo dia. (Moradora Graça Almeida)*

O campo fica ao lado de um dos centrinhos do projeto urbanístico que deu origem ao bairro, no qual agora funciona uma igreja evangélica. No muro desse centrinho que recebeu a pintura dos moradores, podem ser observados os seguintes dizeres: “*Cuidamos e limpamos, a prefeitura é nós!*” Essas frases dos moradores, lembram-nos que as lutas políticas também são lutas morais (HONNETH, 2009) e expõem a dimensão simbólica desses agenciamentos. Portanto, notamos que a percepção dos moradores acerca da ausência do Estado naquele espaço faz com que haja uma perda na legitimidade dos poderes públicos e, consequentemente, uma diminuição na sua dominação simbólica.

Um fato curioso que acompanhamos durante a pesquisa etnográfica foi ter identificado que um dos usos do “Campinho Now Roots”, acabou sendo, depois de um certo tempo, a prática de aulas de educação física dos próprios estudantes da UV3, certamente na falta da quadra nas dependências do Colégio. Observar os adolescentes fardados no exercício de atividades físicas coordenadas pelo professor, permitiu-nos compreender como a produção auto-organizada da moradores está em auxílio mesmo da dinâmica da escola que se encontra em seu espaço de vizinhança.

Outra produção auto-organizada é um jardim de plantas medicinais e ornamentais que fica localizado na Rua 335. O espaço fica situado em um terreno público baldio, como é comum nas periferias de Fortaleza. O local, pelo que escutamos de nossos interlocutores, constantemente é alvo de despejo indevido de lixo residencial, resíduos de construção de edifícios, móveis descartados etc. Já que, espaços residuais como esse, os quais não tiveram uma função programada na sua produção oficial do Estado, na produção cotidiana do habitar são incorporados pelos moradores que estabelecem práticas e usos, atribuindo-lhes significados.

Portanto, foi para ajudar na solução do problema de despejo indevido de lixo que o “Jardim da 335” surgiu. Uma parte do terreno baldio foi delimitada com uma pequena cerca de madeira encravada ao chão e foi dado uma ocupação do solo pela plantação de mudas. Segundo Evelize, uma de nossas interlocutoras na pesquisa, moradora de frente ao jardim, cerca de 5 pessoas se revezam para cuidar do ambiente, cada um com seu dia e horário pra regar as plantas.

No jardim, existem papoulas, ipês e mais uma variedade de plantas, entre medicinais e ornamentais, adquiridas em um viveiro da cidade de Sobral, ou compradas em Fortaleza com o dinheiro arrecadado entre os próprios moradores.

Em uma das visitas ao local, recebemos relatos de que há alguns vizinhos do jardim que não compartilham o mesmo sentido da resistência, tendo como prática comum, a queima do lixo e da vegetação no terreno baldio, o que algumas vezes teria feito chegar o fogo até o recinto, infelizmente, queimando algumas plantas.

Nossa interlocutora Evelize depõe sobre as dificuldades da autoprodução desse lugar, da seguinte forma:

*Porque antes, quando não tinha a cerca, o pessoal ainda jogava lixo aqui dentro! Agora, com a cerca que melhorou, mais ainda jogam e a gente tira. [...] apesar disso, se todo mundo cuidar um pouquinho aí dá certo. (Moradora Evelize Texeira)*

Nas narrativas dos moradores da Rua 335, a falta de consciência do restante da população é a maior dificuldade. Por isso, dentro do jardim existem placas que, além de decorativas, cumprem um papel sinalizador com dizeres do tipo: “*Man-tenha o jardim limpo e bem cuidado!*” Elas expressam as significações e valorações dos moradores para o lugar, que além de ressoarem em como o jardim embeleza o espaço público de vizinhança, também ecoam a importância de um espaço limpo para a prevenção de doenças na comunidade.

Outro exemplo, popularmente chamada de “Pista Velha de *Skate*”, situada no Polo de Lazer Luiz Gonzaga, o espaço é, na verdade, um tipo de pequeno anfiteatro, com alguns degraus ao seu redor, resquício dos anos 1990, que, historicamente, foi ocupado pelas tribos do *skate*, patins e outros esportes radicais, assim como também pela juventude do Conjunto Ceará em suas múltiplas pulsões de existência.

São os próprios usuários da pista que confeccionam os obstáculos necessários para a prática dos esportes, a exemplo de rampas feitas de pedaços de madeira, corrimões de ferro e outros tipos de materiais encontrados no lixo. Assim, eles próprios dão novas significações e contra-usos ao local, na medida que se adequam, adequam os espaços produzindo-os.

Produto de uma juventude periférica, silenciada e marginalizada, o espaço da pista sofre uma profunda deslegitimação, reforçada pelo abandono dos poderes públicos. Nas percepções de alguns moradores, costumamos ouvir que lá é um espaço de “vagabundos e drogados”, porque o local é considerado ponto de uso e tráfico de drogas, mesmo localizado ao lado do 12º Distrito Policial.

Na mesma medida, entretanto, o espaço é reconhecido no bairro como ponto de manifestações culturais e políticas desde muitas gerações. Os habitantes do lugar dão uma multiplicidade de sentidos que convivem juntos e o espaço aparece para eles como parte vital de suas vidas sociais, seja acerca da questão de socializar e reunir amigos, festejar, passear, comer e beber, praticar esportes radicais ou fazer caminhadas.

Na “Pista Velha de *Skate*”, observamos e participamos de exposições de livros, oficinas de serigrafias e, sobretudo, apresentações dos próprios jovens moradores do bairro, a exemplo de música experimental, poesia, *rock*, *rap* e *reggae*. Todas essas variadas programações são parte de uma espécie de cultura alternativa que retrata o cotidiano das juventudes nas periferias.

Os “saraus” que acontecem, funcionam como um incremento da produção autóctone desse espaço público, na medida em que os usuários de *skate* continuam a usar a quadra ao som das músicas, assim como o fluxo do transitar de pessoas não é interrompido pelas apresentações. Todos esses elementos fazem parte da resistência complexa promovida pelos jovens, na produção e manutenção da Pista Velha de *Skate*, mesmo que originalmente aquele espaço público tenha sido construído pelo Estado para outros fins.

Portanto, em termos generalizantes, percebemos que a forma lógica de auto-organização presente nas dinâmicas de habitar os espaços públicos dos moradores do Conjunto Ceará é, sobretudo, algo que se desenrola no tempo de maneira direta, sem intermediários. Sendo os próprios moradores que imprimiram uma produção do espaço em que vivem.

Em correlação a isso, durante nossa pesquisa observamos na produção auto-organizada dos espaços públicos de vizinhança, a característica da horizontalidade. Como afirma Debrun (1996: 18), podemos dizer que “houve sujeitos na auto-organização, mas não o Sujeito da auto-organização”. As resistências apre-

endidas não vêm de lideranças constituídas e não há como estabelecer uma porcentagem em suas produções, para cada um dos agentes, de acordo com o que fizeram ou não fizeram no processo. Logo, o resultado da resistência não pertence a ninguém privadamente e, como espaços públicos, os locais acabam renovando seus caracteres de pertencimento coletivo.

Outrossim, nas entrevistas com os moradores, sempre em paralelo com as percepções de que as suas ações cotidianas naqueles espaços públicos de vizinhança constituem algo de fato “bom” para vida social do Conjunto Ceará, também são acompanhadas percepções de que aquelas mesmas ações “precisam ser terminadas”.

Nas falas dos cidadãos do Conjunto Ceará, a produção auto-organizada do espaço, feita pelos próprios moradores, não é vista como algo fixo. As representações dessa produção surgem com o mesmo sentido das chamadas “gambiarras”, vistas como incompletas, deslegitimadas pelo pouco capital simbólico e social que possuem frente ao “monopólio do fazer” do Estado na produção dos espaços públicos.

Porém, ao naturalizarmos essa concepção no senso comum, deixamos de perceber a nossa capacidade de autotransformação social e, principalmente, deixamos de ver imersas no cotidiano que as mais variadas espécies dessas transformações continuam a acontecer em todos os cantos tacitamente.

## Considerações finais

Temos conhecimento que há uma infinidade de formas de habitar um território e que não se restringem as duradouras ou cristalizadas, tais como as produzidas pelo Estado, pela Família e pelas Igrejas. Há formas de habitar um espaço público de vizinhança que se relacionam de modo mais abrangente às múltiplas formas de relações/encontros sociais fragmentados entre seres humanos durante seus cotidianos e, cujas formalizações sustentam, apesar disso, mais que tudo, a sociedade como tal (SIMMEL, 2006).

Portanto, para que os espaços públicos de vizinhança do Conjunto Ceará não pereçam diante do tempo e das violências impostas aos territórios periféricos, lutas são alavancadas<sup>10</sup>, tanto por atores organizados em instituições e movimento sociais, quanto pela política do cidadão comum em seus afazeres cotidianos e que consistem em habitar aquele território. Algo que pode se revelar mais evidentemente, conforme se dê o enfraquecimento ou não da dominação simbólica do Estado.

Com esteio nessa dinâmica, observamos que as resistências aqui descritas são evidências das relações de classe na sociabilidade da vida nas cidades. Já que, enquanto as elites têm a possibilidade de criar espaços segregados, a exemplo dos “Alphavilles”, distantes das populações e das mazelas que residem nas periferias das grandes cidades, os mais pobres agregam melhorias feitas com suas próprias mãos aos locais onde habitam (BAUMAN, 2009).

Outra consideração, trata de como relações de vizinhança não apenas conformam articulações políticas e movimentos sociais, mas constroem uma auto-organização do espaço público. Entre os usos e contra-usos (LEITE, 2002) dos lugares, os cidadãos comuns qualificam os espaços urbanos como espaços públicos através de sua política.

<sup>10</sup> Nos baseamos pela ideia de alavanca em Humberto Maturana (apud FLICKINGER e NEUSER, 1994), no qual algum tipo de perturbação atua como propulsora de configurações, mesmo que não as determinem.

Nesse sentido, o lugar não é tecido apenas por movimentos organizados ou pelos dispositivos de controle do Estado. Os moradores comuns e seus vizinhos também fazem política: a política do cotidiano.

Concordamos, assim, com Hannah Arendt (1999), para quem, a política não se define exclusivamente por meio das atividades do Estado. Nas palavras de Arendt (1999: 11), o “livre agir é agir em público, e público é o espaço original do político”. Logo, são de diversas formas políticas de habitar que os espaços públicos de vizinhança são criados e defendidos fisicamente, além de suas regras simbólicas, pelas quais os acontecimentos da vida em sociedade fazem-se inteligíveis para os que deles participam.

São os “laços de convivência” entre os cidadãos comuns, moradores do Conjunto Ceará, que agenciam a produção dos espaços públicos de vizinhança como característico de um pedaço ou de vários pedaços. Pois, como afirma Magnani (2002: 193), os pedaços são produzidos numa “peculiar rede de relações que combina laços de parentesco, vizinhança, procedência, vínculos definidos por participação em atividades comunitárias, desportivas etc.”.

Foi assim que dentre as produções dos espaços públicos tratadas durante o escopo das pesquisas efetivadas, a que mais nos impressionou foi, sem dúvidas, a auto-organizada. A realização da ação política dos cidadãos comuns que juntam suas forças nos laços solidários dos seus pares e para além de “se fazer ouvir” pelo poderes públicos, conseguem dar as respostas eles próprios aos seus dilemas de vida.

A auto-organização, para concluirmos, é um processo pelo qual, a partir de ações desencadeadas por si mesmas, agentes, como os moradores do Conjunto Ceará na cidade de Fortaleza, transformam os espaços públicos que fazem parte de suas vidas, superando dificuldades e atualizando potencialidades.

A produção auto-organizada dos espaços públicos de vizinhança pelos moradores do Conjunto Ceará é parte vital de uma forma de habitar inventiva, astuciosa e cotidiana.

Como Clavel (2015) traz à inteligibilidade, em termos abstratos habitar é tanto inventar, como sempre “a descobrir” e se difere da rigidez funcional característica do que é apenas “habitat”. Portanto, se nos primórdios do bairro, a produção do espaço público deu-se exclusivamente pelo Estado, por se tratar de um projeto urbanístico vinculado a uma política pública de habitação, no decorrer do tempo, além de lutas por preservação e por apelo ao poder público, atestamos também, produções auto-organizadas do habitar nos espaços públicos, que não apenas são transformados, mas se transformam e experimentam a transformação como tal.

No âmbito mais comum e cotidiano dos moradores, a cada intervenção deles nas calçadas, ao plantar e aguar as árvores dos canteiros das avenidas, ao recolher o lixo em local público e mais uma lista de coisas, é possível ver auto-organização. Deixemos a última palavra com a fala de Dona Socorro, uma antiga moradora:

*Quando eu vim pra cá [referindo-se à reunião do Fórum, realizada a céu aberto no Polo de Lazer do bairro], meu marido falou assim: “não vai falar besteira”, mas a gente fala besteira pelas besteiras que são feitas. [...] Ó, eu me sinto dona do pedaço da Avenida B onde eu moro. O porquê? Porque eu me levanto quatro e meia da manhã, eu cuido das minhas plantas do canteiro, eu varro, apanho lixo sem luva, com essas mãos que tá aqui inteirinha. [...] A Prefeitura cuida, a comunidade tem que cuidar também. (Moradora Socorro Guedes)*

Recebido em 30 de setembro de 2020.  
Aceito em 12 de dezembro de 2020.

## Referências

- AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade: o antropólogo, a margem e o centro. *Revista Mana*, 21 (3): 483-498, 2015.
- ARENDDT, Hannah. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- AUGÉ, Marc. *Não lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 2012.
- BAUMAN, Zygmunt. *Confiança e medo na cidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- BREVIGLIERI, Marc. Penser l'habiter, estimer l'habitabilité. *Revue Tracés – Bulletin technique de la Suisse romande*, 23: 9-14, 2006.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CLAVEL, Mäité. Elementos para uma nova reflexão sobre o habitar. *Revista Antropolítica*, 38: 147-167, 2015.
- DEBRUN, Michel. “A ideia de auto-organização”. In: DEBRUN, M.; GONZALEZ, M. E. Q.; PESSOA JR., O. (orgs.). *Auto-organização: estudos interdisciplinares em filosofia, ciências naturais e humanas, e artes*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 1996. pp. 3-23.
- DURKHEIM, Émile. *Lições de sociologia: física dos costumes e do direito*. São Paulo: EDIPRO, 2015.
- FLICKINGER, Hans-Georg; NEUSER, Wolfgang. *A teoria de auto-organização: as raízes da interpretação construtivista do conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo de 2010*. Disponível em: [www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/9662-censo-demografico2010.html](http://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/9662-censo-demografico2010.html). Acesso em: 29 mar. 2011.
- LEITE, Rogério Proença. Contra-usos e Espaço Público: notas sobre a construção social dos lugares na Manguetown. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17 (49): 115-134, 2002.
- MAGNANI, J. G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17 (49): 11-29, 2002.
- PERRY, C. A. *The neighborhood unit*. Nova York: Plano regional de Nova York, 1929.

SIMMEL, Georg. *Simmel*. Organização de Evaristo Moraes Filho. São Paulo: Ática, 1983.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.

VIANA, Maria Diógenes. *A história do Conjunto Ceará: suas lutas e conquistas*. Monografia. História. UECE, 1996.

# Uma casa para “todo tipo de gente”: a população em situação de rua e as formas de habitar um espaço liminar

*Ericleuson Cruz de Araujo*<sup>1</sup>

*Vanderlan Silva*<sup>2</sup>

Universidade Federal de Campina Grande

**Resumo:** O artigo apresenta a narrativa de um Centro de Referência Especializado para a População em Situação de Rua – Centro POP, através de descrições etnográficas realizadas a partir de observações no lugar que foi pensado para ser uma casa destinada a essa população. A instituição tem o objetivo de organizar a vida social dos assistidos em um espaço físico, por um período determinado, para que transitem da situação de rua ao modelo convencional de vida adotado, proposto e autorizado por uma Política Pública. Em contraponto à dicotomia entre o público e o privado, representados pela rua e a casa, o Centro POP constitui as suas próprias formas de habitar, utilizado como unidade de análise que permite atribuir à experiência na instituição categorias como a da liminaridade.

**Palavras-chave:** Centro POP; população em situação de rua; usuários; *comunidades*.

CRUZ DE ARAUJO Ericleuson; SILVA, Vanderlan. Uma casa para “ todo tipo de gente” : a população em situação de rua e as formas de habitar um espaço liminar. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 7 (15): 137-148, setembro a dezembro de 2020. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Graduado em Direito pela Universidade Estadual da Paraíba. Mestrando vinculado ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande. Integrante do Grupo de Pesquisa SOCIATOS – Sociabilidades e Conflitos Contemporâneos (CNPq/UFCG).

<sup>2</sup> Professor de Antropologia da UFCG e docente do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da mesma universidade. Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Paris V (Sorbonne). Líder do Grupo de Pesquisa SOCIATOS – Sociabilidades e Conflitos Contemporâneos (CNPq/UFCG).

## **A house for “all kind of people”: the street population and the ways to live a liminary space**

**Abstract:** The article presents the narrative of a Specialized Reference Center for the Homeless Population - POP Center, through ethnographic descriptions made from observations in the place that was thought to be a house for this population. The institution has the objective of organizing the social life of the assisted in a physical space, for a determined period, so that they move from the street situation to the conventional model of life adopted, proposed and authorized by a Public Policy. In contrast to the dichotomy between the public and the private, represented by the street and the house, the POP Center constitutes its own ways of living, used as a unit of analysis that allows categories such as liminality to be attributed to experience in the institution.

**Keywords:** POP Center; Homeless population; Users; communitas.

## **Una casa para “todo tipo de personas”: la población callejera y las formas de vivir un espacio liminar**

**Resumen:** El artículo presenta la narrativa de un Centro de Referencia Especializado para la Población Sin Hogar - POP, a través de descripciones etnográficas realizadas a partir de observaciones en el lugar que se pensaba era el hogar de esta población. La institución tiene como objetivo organizar la vida social de los asistidos en un espacio físico, durante un tiempo determinado, para que pasen de la situación de calle al modelo de vida convencional adoptado, propuesto y autorizado por las Políticas Públicas. En contraste con la dicotomía entre lo público y lo privado, representada por la calle y la casa, el Centro POP es una forma de vida propia, utilizada como una unidad de análisis que permite atribuir categorías como la liminalidad a la experiencia de la institución.

**Palabras clave:** Centro POP; población en situación de la calle; usuarios; communitas.

**E**ste artigo é resultado de pesquisa realizada junto à população em situação de rua na cidade de Campina Grande-PB, especialmente dos indivíduos que frequentam o Centro POP, destinado pela prefeitura da cidade para acolher os moradores que ali desejam estar. Tais frequentadores são tratados como “usuários” pelos servidores do ente estatal. A estadia na casa implica em um conjunto de procedimentos burocráticos de observância obrigatória pelo “usuário”, que o coloca no seio de novas teias relacionais estabelecidas com os servidores do Centro POP, bem como entre os “usuários”. A análise dessas relações constitui o objetivo do presente artigo.

Muitos estudos antropológicos têm possibilitado analisar a dinâmica da vida em sociedade e suas dicotomias a partir de múltiplas perspectivas. E, uma das possibilidades mais instigantes tem sido, sem dúvida, observar as relações estabelecidas por grupos e indivíduos que se situam ou que com frequência estão nas franjas da vida social. Tal possibilidade, aqui abraçada, nos ajuda na compreensão das relações estabelecidas pelos interlocutores dentro do universo social indicado.

Na busca de compreender os olhares e práticas dos “descontentes” e “marginalizados”, autores como Goffman (1985) e Turner (1969-1987) são importantes para nos ajudar a perceber o olhar distanciado, elaborado a partir das margens, pois nelas a sociedade costuma mostrar o seu inacabamento, ajudando a produzir olhares e práticas a partir dos “resíduos”, “rejeitos” sociais, das rupturas, “das interrupções e das coisas não resolvidas da vida social” (DAWSEY, 2005: 29).

Os moradores em situação de rua atendidos pelo Centro POP na cidade paraibana são pessoas que se encontram em posições de liminaridade, na medida em que se veem desprovidos do aconchego da casa familiar e do convívio cotidiano com parentes. Nas sociedades ocidentais, indivíduos que não seguem pressupostos tidos como convencionais surgem aos olhos da maioria estabelecida como marginalizados, rejeitados, fontes de perigo. Para os que se encontram em situação de rua equivale a não ter lugar fixo de moradia, em inúmeros casos isso implica em ter vínculos profissionais rompidos; não ter certeza de quando poderá fazer a próxima refeição nem sobre o que irá comer. Viver nas ruas das cidades brasileiras talvez seja uma das situações sociais que mais revelam inconsistências sociais produzidas em nosso país, com todas as possíveis consequências que se apresentam para os que no dia a dia reconstroem suas referências para além das ruas e das casas nas quais os moradores estabelecidos e controlados pela lógica burguesa da localização podem ser encontrados.

Refletindo sobre sua relação com os indianos do Himalaia durante a pesquisa de campo, Berreman destaca o “não-lugar” por ele ocupado inicialmente naquele universo cultural, fazendo com que os aldeões tivessem dificuldade de situá-lo e portanto, de controlá-lo. O olhar que predomina em nossa sociedade em relação aos moradores em situação de rua se assemelha aquele dos moradores do Himalaia em relação ao pesquisador. Os que se encontram em situação de rua são vistos como estrangeiros, não vindos de longe, mas surgidos das próprias entranhas da sociedade a qual todos que o veem e lhe classificam, pertencem igualmente, mesmo que ocupando lugares distintos. E por isso ele, o estrangeiro é observado

e temido como fonte de perigo, pois “a única maneira de garantir que esses perigos não são inerentes a uma pessoa é saber quem ela é, e para sabê-lo, ela deve ajustar-se em algum lugar no sistema social conhecido” (BERREMAN, 1975: 123).

O fato de estar fora daquilo que parece constituir elemento basilar de nossa sociedade, a residência privada, faz com que os moradores em situação de rua sejam vistos como desajustados, rejeitados e temidos em nossa sociedade. Nas análises apresentadas por Roberto DaMatta (1997), ele propõe pensar a sociedade brasileira a partir da dicotomia entre o espaço da casa e o da rua, situando o primeiro como lugar do aconchego e da intimidade, ao passo que a rua é apresentada como lugar público, espaço marcado pela impessoalidade e pela predominância de regras que se baseiam na racionalidade. Mesmo reconhecendo que tal dicotomia está presente na sociedade brasileira, atentamos para o fato de que tais lugares não são “puros”, imunes a outras possibilidades relacionais que vão além daquelas idealizadas, recorrentes e desejadas em cada um desses lugares. Portanto, o espaço da casa também pode ser o lugar no qual os conflitos emergem e onde muitas vezes a ruptura relacional entre parentes se impõe, sendo uma das causas da “produção” de situações de moradia na rua, não a única, evidentemente.

Muitos dos trabalhos acadêmicos produzidos sobre moradores em situação de rua se voltam para os estudos das políticas públicas, da assistência social ou dos direitos humanos, como afirma Sposati (1995), e, embora seja inquestionável o valor de tais análises, nosso estudo se afasta de tal perspectiva, para se centrar em análises antropológicas que buscam evidenciar as configurações relacionais estabelecidas por moradores em situação de rua, particularmente dos que frequentam o Centro de referência POP na cidade de Campina Grande.

O Centro POP é resultado de intervenção federal para prestar assistência à população em situação de rua, que tradicionalmente tem sido atendida por instituições filantrópicas, muitas das quais ligadas a grupos religiosos. No Centro os indivíduos que aceitam se beneficiar dos serviços assistenciais oferecidos passam a ter acesso a uma casa e ao que dela se espera, provisoriamente, deixando para trás a condição de rua para ocupar a de “usuários” dessa unidade.

## **O Centro POP: a casa, o extraordinário e a liminaridade**

No ano de 2009 foi instituída a Política Nacional para a População em Situação de Rua, que, como o próprio nome sugere, trata-se de política pública voltada para atender pessoas que se encontrem em situação de rua. Para tanto, foram criados os Centros de Referência Especializados (Centro POP), que é uma unidade prestadora de serviços assistenciais, que visa atender indivíduos que aceitem os serviços oferecidos pelo Centro, entre eles a disponibilidade de moradia, através da qual poderão superar, mesmo que provisoriamente, as condições encontradas na rua, passando a ser, a partir de então, “usuários” do centro.

Instituída pelo Decreto 7.053/09, tal política pública define a população em situação de rua e, portanto, os potenciais “usuários” como sendo

o grupo populacional heterogêneo que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a inexistência de moradia convencional regular, e que utiliza os logradouros públicos e as áreas degradadas como espaço de moradia e de sustento, de forma temporária ou permanente, bem como as unidades de acolhimento para pernoite temporário ou como moradia provisória.

Desde que a definição oficial trazida pela lei delinea as principais características a partir das quais os Centros de acolhimento estabelecem os critérios para

receptionar e aceitar como “usuários” as pessoas que o procuram. Nossos primeiros contatos com o Centro POP na cidade de Campina Grande ocorreram no ano de 2017. Quando então realizamos as primeiras incursões etnográficas com o objetivo de nos familiarizarmos com o cotidiano dos “usuários” naquela instituição. Naquele ano, o Centro havia sido recentemente instalado na cidade. As primeiras observações realizadas sobre a unidade institucional nos fizeram observar que o modelo arquitetônico da edificação não se diferencia das demais habitações familiares da rua na qual está situado. A casa onde funciona o Centro foi alugada pela prefeitura da cidade para tal finalidade e algumas reformas foram executadas para se adequar aos usos a serem feitos. Ao nos aproximarmos da casa percebemos a presença de elementos que destoam de outras edificações no entorno, tais como a presença de Câmeras de segurança, cadeado fechado no portão e um segurança controlando a entrada e a saída das pessoas.

Em seu interior temos a certeza da diferença em relação as outras casas da rua, pois a presença de placas sinalizando e orientando a direção de cada ambiente indicam a relação de impessoalidade e de ausência de intimidade de quem chega ao lugar. No cômodo de entrada da casa fica a sala de triagem, onde é feito o atendimento e cadastro dos que chegam na condição de “usuários”. Ao lado da triagem se situa a coordenação, que ostenta em sua porta uma placa informativa, que indica a exclusividade de acesso aos funcionários do Centro. Tal delimitação indica, de maneira clara quem pode ter acesso aos bastidores da instituição e quem deve ficar restrito aos espaços de uso coletivo. Na sequência tem-se a sala de atendimentos psicológico e jurídico. O refeitório vem na sequência, uma sala ampla, com mesas e cadeiras. Após o refeitório temos os alojamentos no qual os “usuários” dormem.

Nas primeiras conversas com a coordenadora, ela fez questão de ressaltar que todas as pessoas assistidas na casa eram usuárias e que tal tratamento é uma determinação da lei que institui a Política Nacional para a População em situação de rua. Segundo a diretora, independentemente das origens das pessoas e das histórias que contavam sobre como se tornaram moradores em situação de rua, uma vez elas aceitavam ir para o Centro POP, isso implicaria que ali elas deviam ser tratadas como usuárias da casa.

Certamente, tal “aceitação” não é desprovida de resistências nem de conflitos por partes dos “usuários”. Essa nova categorização não é capaz de suplantar as histórias pretéritas nem as marcas deixadas dos que ali chegam em busca de acolhimento, de comida e de uma cama para dormir. A impessoalidade presente na maior parte dos tratamentos dispensados pelos funcionários aos “usuários”, bem como a situação de provisoriedade sentida pelos acolhidos faz com que se sintam em situações de liminaridade, pois se veem fora da rua, mas igualmente distantes do aconchego familiar que a casa tradicional representa.

Talvez nós pudéssemos pensar as relações estabelecidas pelos “usuários” do Centro POP aqui, indicado a partir da sociologia do desvio, identificando os indivíduos em situação de rua como “outsiders”, por assumirem comportamentos divergentes daqueles tidos como normais, para lembrar a classificação defendida por Becker (2008). Poderíamos ainda fazer uso de análise que se voltasse para pensar a situação de carência dos meios necessários para a sobrevivência dos indivíduos como um fomentador das deteriorações, representados como “população excedente” numa sociedade na qual poucos ocupam as posições mais altas na escala piramidal, conforme os estudos de Bauman (2005). Mesmo reconhecendo o valor e as importantes contribuições trazidas por tais análises, nós optamos por uma perspectiva teórica que nos permitirá analisar as situações de liminaridade

nas quais as pessoas em situação de rua acolhidas no centro POP se encontram. Nesse sentido, os estudos desenvolvidos por Victor Turner (1974; 1982; 1987) na sociedade Ndembu são inspiradores. Os estudos empreendidos por Goffman (1985) também se mostram estimulantes, na medida em que o autor procura pensar a vida social a partir das análises microsociológicas.

Mesmo tendo clareza dos pontos divergentes entre tais perspectivas teóricas, a proposta é trabalhar com os conceitos e categorias da antropologia do processo ritual, de Turner, dentro de um recorte em perspectiva contemporânea, concentrando os esforços em fazer as devidas contextualizações das abordagens, bem como com as contribuições de Goffman, desencadeando no que pode preceder estudo descritivo etnográfico ambientado no Centro POP.

Tal como Dawsey (2005) ao analisar o teatro dos “bóias-frias”, procuraremos não abrir mão da conciliação entre os dois teóricos na análise dos “usuários” do Centro POP. O próprio Turner (1987) estabeleceu as diferenças entre a sua perspectiva e a de Goffman, no tocante à representação pelo teatro. Enquanto o sociólogo canadense se dedica ao teatro da vida cotidiana, com fachada e os seus demais elementos, Turner observa os momentos extraordinários da vida ou o metateatro da vida em sociedade.

Em “O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura” Victor Turner (1974) dedicou seus estudos aos rituais, contribuindo significativamente para a interpretação das práticas rituais a partir da exploração da noção de liminaridade, em sequência das análises dos ritos de passagens elaborados por Arnold Van Gennep (1978), propondo nova categoria: o conceito de *communitas*. Em “Os Ritos de passagem”, Van Gennep (1978), pensa tais ritos como estruturados em três tipos: 1) ritos de separação; 2) ritos de transição; e 3) ritos de reagregação. Nesse sentido, a estadia no Centro POP se apresenta como um rito de transição que situa as pessoas que lá são acolhidas entre o mundo da rua e o da casa. Portanto, nas palavras de Turner, eles vivem uma experiência de liminaridade.

Na análise dos ritos de iniciação ou puberdade dos neófitos do povo Ndembu como entidades liminares, na África Central, apesar de se referir claramente às relações estabelecidas no contexto estudado, em muito tal autor contribui para pensar o processo pelo qual passam as pessoas em situação de rua, ao se tornarem usuárias do Centro POP. Neste caso, o objetivo da política pública é transformar a realidade social dos indivíduos. Para tanto, tal como no processo ritual observado na sociedade Ndembu, a pessoa é conduzida a passar por fases, desde a triagem na primeira sala do centro, até se juntar aos outros “usuários”, nos quartos para dormir por trás do portão gradeado. Mas mais do que isso, o Centro funciona como esse lugar de transição entre a rua que se vislumbra (se ilude?) tenha ficado para trás e a casa, a qual se poderá ser novamente conseguida (ou retornar?) no futuro.

A condição extraordinária da vida, representada pela situação de rua é eleita como um problema a ser enfrentado pelas diretrizes da política pública. A vulnerabilidade social tem sido pensada a partir de várias perspectivas teóricas como complexa, mas sua análise estaria intimamente ligada à carência de acesso aos meios materiais, produzida pela diferença entre a capacidade de produção e disponibilidade de aparatos para consumo. Assim, se produziriam as “deteriorações que desnivelam as condições objetivas para a competição social entre os indivíduos” (ABRAMOVAY, 2002: 192).

Por isso, o Estado, cumprindo com o suposto dever de manter a harmonização social que lhe é esperado, procura os meios para “ressocializar”, no dizer da política, esses indivíduos. O primeiro passo é dar-lhes uma casa. Nesse ponto, é

possível identificar uma contradição, a casa Centro POP, como descrita, ainda que queira ser uma casa, somente o é de longe. De perto não é uma casa convencional, como se propõe a ser. Além do mais, como ressalta DaMatta (1997), não se pode misturar o espaço da rua com o da casa sem criar alguma forma de grave confusão ou conflito, de modo que cada espaço é próprio, com suas formas singulares de sociabilidade. Tudo isso para demonstrar que as interações são peculiares às ruas e às casas convencionais, como também na casa que não é só casa: o Centro POP.

O Centro POP institui a sua forma de habitar frente a qual os “usuários” têm que se deparar com regras distintas daquelas que a plasticidade e a dureza das ruas ofereciam, mas ao mesmo tempo tais regras também são diferentes daqueles que os agora “usuários” tinham outrora em suas casas. Os “usuários”, pessoas advindas dos múltiplos contextos urbanos das ruas, deparam-se com o ambiente milimetricamente pensado para ser uma casa. Em que pese a perspectiva institucional da política pública de ser uma alternativa para essa população, o centro POP busca cumprir seu papel estatal, delimitado pela lei que o institui, de ser espaço que visa reagrupar, reintegrar as pessoas em situação de rua ao ambiente da casa. Contudo, a perspectiva do Centro se constrói a partir de paradoxo, pois ele não é casa privada e, portanto, diferentemente das casas de família tradicionais, cujas relações de parentesco sanguíneo ou por afinidade estão na base da convivialidade mútua, o Centro estabelece sua “casa” a partir da junção de pessoas com trajetórias de vidas díspares, sem laços de parentesco entre si. Ao mesmo tempo, ele não é um espaço privado, mas público, estatal, no qual a impessoalidade assume lugar de destaque, daí a necessidade de indicar cada um dos cômodos do Centro com placas informativas, pois num lugar cuja rotatividade de usuários é intensa, as placas servem como orientação da localização para quem chega.

Diferentemente do que se passa nas casas tradicionais, onde os membros da família aprendem ao longo das interações os usos distintos dos espaços caseiros, no Centro POP os “usuários” não participam da elaboração de regras, nem podem frequentar todos os espaços. Ao contrário, quando ele é recepcionado na triagem, já tem acesso às regras que ditam os espaços aos quais poderá ter acesso e aqueles nos quais, evidentemente, sua presença não será permitida. O espaço dos quartos não é, necessariamente um espaço de intimidade, na qual a privacidade esteja assegurada, pois eles são compartilhados por vários “usuários”, muitos dos quais dormem em camas tipo beliche.

O funcionamento do centro, a partir do conjunto de regras, faz com que ele se situe entre o que as pessoas em situações de rua encontravam lá fora e o que em tinham outrora, em princípio, em suas casas. Por isso que, inspirados em Turner (1974), nós pensamos o Centro como um lugar liminar. Entre os ndembus, no rito de investidura do Kanongesha, o elemento liminar se inicia com a construção de um pequeno abrigo, distante da aldeia principal, sendo esse nomeado de *kafw* ou *kafwi*, que é um termo ndembu derivado de *ku-fwa*, que significa “morrer”, por ser esse espaço destinado à morte do chefe eleito para o seu estado de homem comum. No caso dos “usuários” do Centro POP, a passagem para o retorno à casa pode não necessariamente se configurar, tal como deseja a política pública, pois muitas variáveis contribuem para que tal possibilidade possa ou não se realizar no futuro. Assim, essa transformação de morador em situação de rua em “usuário” do Centro POP já lhe assegura, durante o tempo que ali permanece, a condição de viver sob os auspícios de regras comuns aquele universo. Em outras palavras, eles passam a viver num espaço de liminaridade.

A Política Pública cria e institucionaliza esse espaço transicional. E o Centro passa a ser esse lugar da passagem, por não ser a rua, mas tampouco ser a casa, em especial se considerarmos que na casa estão presentes os elementos convencionais de uma sociedade estruturada e a rua se apresenta, nesse contexto, como a anti-estrutura. O Centro é uma espécie de limbo, cujas classificações são elaboradas de maneira a situar os que parecem se encontrar em situações de suspensão.

para os indivíduos ou para os grupos, a vida social é um tipo de processo dialético que abrange a experiência sucessiva do alto e do baixo, de *communitas* e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade. A passagem de uma situação mais baixa para outra mais alta é feita através de um limbo de ausência de "status". Em tal processo, os opostos por assim dizer constituem-se uns aos outros e são mutuamente indispensáveis. (TURNER, 1969: 120)

É notória a expectativa de muitos "usuários" que a passagem pelo Centro possa transformar a vida deles. Igualmente é inegável que muitos dos que aceitam residir no Centro POP retornam às ruas pouco tempo depois de terem passado pela triagem.

Dito isso, é importante ressaltar que o ritual observado em uma sociedade tribal, no século XX, na África, por suas peculiaridades deve ser pensado com ressalvas quando esse nos serve de inspiração para refletir sobre as relações estabelecidas por grupos situados em uma urbe ocidental, tal como nesse caso específico dos "usuários" do Centro POP em Campina Grande. No ritual tribal, as fases são bem definidas. Entretanto, ainda que em um contexto diferente, é interessante pensar as relações ambientadas no Centro como processo, especial se considerarmos a ampla variação de histórias de vida que cada morador em situação de rua carrega ao adentrar o centro POP.

### ***"Se deixar, eles montam em cima": os usuários constituídos em condições de uma *communitas****

Numa das entrevistas concedidas à pesquisa, uma das coordenadoras do Centro falava, com orgulho, da importância do Centro, que segundo a mesma acolhia "todo tipo de gente". Para ela, "recolher" as pessoas em situação de rua, realizando inclusive um trabalho de busca ativa, para ressocializá-las, através do encaminhamento das mesmas para os serviços assistenciais considerados necessários e cabíveis (tratamento de desintoxicação, tratamento psicológico, recuperação de vínculos familiares, educação profissional, cadastro em programas para vagas de empregos etc.), é um trabalho de grande envergadura social.

Indagada se o Centro atendia as necessidades dos "usuários", ela, se recolocando sobre a cadeira e aumentando o volume da voz, respondeu: "Sim, com toda certeza. O serviço prestado é negócio de cinema.". Como se pode antever, o tom da fala da coordenadora oscilava, a depender de quem ele falava. Quando era para se referir aos servidores que conduziam as atividades no centro, o tom se elevava, o gestual com as mãos dava ênfase aos adjetivos de qualidade que eram distribuídos aos seus auxiliares. Contudo, quando se referia aos "usuários", deixava "escapar" no tom da fala e nas palavras que as relações ali estabelecidas eram conflituosas. Numa das ocasiões chegou a afirmar: "Se deixar, eles montam em cima." Em algumas situações por nós testemunhadas, ela elevou o tom da voz para impor as ordens aos "usuários".

Muitos dos usuários se dizem satisfeitos com o apoio que recebem do Centro POP. As necessidades gerais, como moradia e alimentação suprem as necessidades básicas de todos, como eles mesmos nos relataram. Todavia, há as demandas

individuais relacionadas às condições particulares dos “usuários”. Em alguns dos casos que pudemos acompanhar, havia demandas particulares de pessoas idosas e de senhoras grávidas, por exemplo, que precisam de atenção e de cuidados especiais e que o Centro não conseguia providenciar com a mesma urgência observada no atendimento das necessidades gerais e cotidianas.

A sensação de passagem vivida no Centro está presente nas reflexões dos “usuários”. Tal situação cria estabilidade no presente e insegurança em relação ao futuro. Numa das conversas com interlocutores, um deles asseverou: “Aqui é bom, mas não serve, não.”. A frase proferida pelo interlocutor afirma o reconhecimento das vantagens de estar no Centro, pois ali ele encontra apoio e por isso ali é apontado como “bom”. Ao mesmo tempo, o Centro é indicado como um lugar que “não serve”. No contexto do diálogo, nosso interlocutor frisa a situação de liminaridade da passagem pelo Centro POP, destacando que após sua saída, ele provavelmente retornaria às ruas da cidade, pois embora tenha parentes que residam na urbe, os laços estão rompidos, segundo ele em razão dos familiares não aceitarem a forma como ele faz uso de entorpecentes.

Estar no Centro POP enquanto usuário equivale a enfrentar situação ritual de passagem, frente à qual a observância de regras se mostra necessária para permanência, mesmo que as resistências e escapadas também sejam praticadas. No caso desse “usuário”, em particular, usuário contumaz de drogas ilícitas, a exigência do Centro de permanecer “limpo” durante a estadia é uma regra pesada e difícil de ser seguida. Para se manter em estado de abstinência e assim poder permanecer no Centro, ele é obrigado a frequentar o serviço público de saúde especializado.

As ações do Centro POP se propõem a oferecer proteção e abrigo à população em situação de rua, isso implica, por conseguinte, na imposição de regras a serem seguidas por esses. E, subordinar-se a tais regras é se dispor a obedecer seus guardiões, os servidores e a direção do Centro POP. A classificação homogeneizadora atribuída pelo corpo dirigente às pessoas em situação de rua que chegam ao Centro, classificando-as como usuárias, tende a reconhecer as trajetórias de cada pessoa como negativa, razão pela qual elas “caíram” ali, solicitando apoio. Nesse sentido, tais experiência pretéritas não devem ser lembradas, valorizadas, a não ser para reforçar a necessidade de superação. O corpo dirigente sabe bem qual o papel que lhe cabe na instituição e, por conseguinte, o que deve ser seguido pelos “usuários”. Ser atento à obediência das regras é uma maneira de evitar que os “usuários” “montem em cima”. Em outras palavras, a diretora revela quem deve montar, quem deve impor as regras e dirigir os destinos daqueles que são tidos como levando suas “vidas ao léu”.

Exercer o controle é uma maneira de assegurar a homogeneidade entre os “usuários” do Centro POP, mesmo que tal indiferenciação sirva, sobretudo, para o exercício burocrático e administrativo, para que o ente estatal não perca o controle sobre os outrora “rejeitados”, “desestruturados”:

É como se houvesse neste caso dois “modelos” principais de correlacionamento humano justapostos e alternantes. O primeiro é o da sociedade tomada como um sistema estruturado, diferenciado e frequentemente hierárquico de posições político-jurídico-econômicas, com muitos tipos de avaliação, separando os homens de acordo com as noções de “mais” ou de “menos”. O segundo, que surge de maneira evidente no período liminar, é o da sociedade considerada como “communitas”, não-estruturado, ou rudimentarmente estruturado e relativamente indiferenciado, uma comunidade, ou mesmo comunhão, de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais. (TURNER, 1974: 118-119)

Claramente, os “usuários” se assemelham nas particularidades de suas vidas e trajetórias. Paradoxalmente, é na diferença que residem suas semelhanças. Ainda assim, a fala da diretora e a categoria “usuário”, criada pela política pública busca compreendê-los/classificá-los como iguais, homogêneos. O conceito de *communitas* de Turner nos ajuda a refletir sua as relações e classificações estabelecidas no Centro POP. Nele, a porta de entrada, o momento da acolhida vivenciado na sala de triagem, o primeiro banho, a refeição, a apresentação do lugar para dormir, o encontro com outros “usuários”, a obediência e submissão à coordenação, às regras, a igualdade etc., são mais do que espaços singulares, eles delimitam possibilidades. As interações se dão nesse “limbo ou limiar entre o passado e o futuro estrutural” (TURNER, 2005: 183).

Mas, apesar de limiar, o Centro POP não é um vácuo. Ao contrário, ele busca produzir efeitos nas vidas das pessoas em situação de rua e o primeiro deles é ensinar a como ser “usuário”. Quando da chegada de uma pessoa ao Centro as regras lhes são apresentadas. Nesse momento, a pessoa é colocada em uma posição verticalmente inferior aquele que ensina (diretora, funcionária), para aprender algo, numa relação similar ao processo de aprendizagem na escola infantil, com a presença de quadros de avisos, de imagens lúdicas ensinando onde jogar o lixo ou para que a descarga seja acionada ao se utilizar o banheiro. As regras são ditas e explicadas pedagogicamente pelos “educadores sociais”.

O que acontece no Centro POP nesses momentos iniciais se assemelha ao que se passa nas prisões, tal como demonstrado por Goffman (1992) quando a instituição prisional explicita os deveres do novo interno e o isola por alguns dias, para assim fazer recair sobre seu corpo e sobre seu “espírito” a força das regras e pra que ele fique ciente a quem deve obedecer. Tal semelhança não se produz por acaso, pois a figura de educador social, prevista pela lei que criou o Centro POP em muito se assemelha à figura do agente penitenciário, cujo objetivo também se constrói a partir das responsabilidades de vigiar, punir e facilitar as ressocializações dos internos. No fundo, o Centro POP é resultado desse processo de refinamento, de suavização das penas e do maior e melhor controle sobre as vidas dos indivíduos que com suas ações se mostram como ameaças à ordem social, tal como já analisado por Foucault, Elias e Adorno.

## Considerações finais

Pelas observações feitas no Centro POP, é possível perceber que a vida social dos moradores passa a ser organizada dentro dos limites físicos do prédio da unidade, influenciando no conjunto de interações, seja na divisão dos espaços, nas regras estabelecidas, no aprender a ser “usuário” e na performatização desse novo papel transitório a ser desempenhado, onde são manifestadas formas múltiplas e próprias de habitar.

Na unidade, a “casa” demonstra possíveis contradições da vida cotidiana. Ainda que tenha a pretensão de ser uma casa, o Centro POP se apresenta um espaço destinado à transição entre papéis sociais desempenhados pelos atores sociais que ele recebe na condição de “usuários”, orbitando entre estrutura e anti-estrutura, entre a rua e a casa convencional. Mas o Centro Pop não é nem a casa nem a rua. Ele é um limem, com status, com pretensão de ser, de estar e de existir em função da transição, ou transformação em um novo ser. Ele busca produzir transformações.

A finalidade da política pública é a mudança da realidade social dos indivíduos por ela assistidos. Para tanto, aos indivíduos em situação de rua que cruzam

o portão de entrada do Centro POP é proposto um conjunto de regras, o desempenho de um novo papel, o de “usuário”. Um papel que não permite muitas criações ou inovações, dadas às regras às quais ele estará a partir de então submetido, embora não impeça a emergência de formas de resistência. Como grupo “homogêneo”, de iguais, os “usuários” acabam se organizando e fazendo surgir o que Victor Turner propõe pensar como uma *communitas*.

As representações no espaço liminar da unidade de que tal ambiente funcione como casa, e, por conseguinte pela imposição de regras que ditam as relações estabelecidas em seu interior, de modo que tais comportamentos individuais e as interações com outros indivíduos possam ser “ensaios” para que, no melhor dos casos, os que ali vivem possam pavimentar o futuro de suas vidas de “usuários”. Em outras palavras, espera-se que o tempo de transição, a liminaridade vivida no Centro POP funcione como período de readaptação, de ressocialização que permita aos “usuários” se distanciarem das experiências e condições encontradas outrora nas ruas.

Por trás do arranjo elaborado pela Política Pública, as observações realizadas no Centro POP nos permitiram analisar o percurso percorrido pelos “moradores” que chegam para se estabelecer provisoriamente. A Política Pública, desse modo, ao mesmo tempo em que apresenta alternativa à situação de rua, limita as possibilidades disponíveis no contexto urbano para essa população, fazendo com que a promessa de retorno à vida convencionalmente organizada numa casa tradicional seja o principal objetivo a ser perseguido.

Ao acolher os “usuários” nesse ambiente de transição, o Centro POP oferece algumas condições que se assemelham às aquelas presentes nas casas tradicionais e particulares das famílias, tais como acesso à alimentação, banho, cama, entre outras. Ao mesmo tempo, a partir da entrada no Centro os “usuários” passam a ter suas vidas formalmente administradas pelos dirigentes da instituição estatal e limitadas ao seu espaço físico institucional, o que sem dúvida se mostra como negação da autonomia que cada morador possivelmente exerceria em suas casas tradicionais. E isso não ocorre por acaso, pois enquanto espaço liminar o Centro POP se situa entre as ruas e os espaços privados, sem ser nenhum nem outro. E, embora sendo espaço de transição, ele não é um não-lugar, ao contrário, ele é um lugar no sentido antropológico, tal como pensado por Marc Augé (1994) e exatamente por ser um lugar ele é capaz de criar suas regras, assim como seus próprios personagens.

Recebido em 21 de setembro de 2020.

Aceito em 5 de dezembro de 2020.

## Referências

ABRAMOVAY, Miriam et alli. *Juventude, violência e vulnerabilidade social na América Latina: desafios para políticas públicas*. Brasília: UNESCO, BID, 2002.

- AUGÉ, Marc. *Não Lugares: Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade*. São Paulo: Papirus, 1994.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Tradução: Carlos Aberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BECKER, H.S. *Outsiders. Estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BERREMAN, Gerard. "Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia". In: ZALUAR, Alba (org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975. pp. 123-174.
- BRASIL. *Decreto 7.053 de 23 de dezembro de 2009. Institui a Política Nacional para a População em Situação de Rua e seu Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento, e dá outras providências*. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 24 dez 2009. Disponível em: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7053.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7053.htm)>. Acesso em 28 jul. 2020.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.
- DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DAWSEY, J. C. 2005. O Teatro dos 'Bóias-frias': repensando a antropologia da performance. *Horizontes antropológicos*, 11 (24): 15-34, 2005.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do Eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, [1959] 1985.
- GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- MORAES, M. V. M. *A construção de uma infância em uma escola pública de educação infantil da cidade de São Paulo*. Dissertação de Mestrado, Antropologia, USP, 2012.
- SILVA, Vanderlan. "Fazendo etnografia em campo minado: reflexões sobre os desafios da pesquisa antropológica em situações de risco". In: SILVA, Vanderlan (org.). *Campos e Fronteiras Etnográficas nas Pesquisas em Escolas e Prisões*. Campina Grande-PB: EDUFPG, 2017. pp. 45-65.
- SILVA, Vanderlan. *Conflitos e violências no universo penitenciário brasileiro*. Porto Alegre: Sulina, 2008.
- SPOSATI, Aldaiza de Oliveira. *Assistência na Trajetória das Políticas Sociais Brasileiras: uma questão em análise*. São Paulo: Cortez, 1995.
- TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, [1969] 1974.
- TURNER, Victor. *Floresta de símbolos*. Niterói: EdUFF, 2005.
- TURNER, Victor. *The Anthropology of performance*. New York: PAJ Publications, 1987.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

**“*Eu não vou pedir permissão  
para ocupar*”:  
un análisis relacional de las disputas  
socio-urbanas en contexto de gentrificación**

**Carolina Cravero Bailetti<sup>1</sup>**  
Universidad Nacional de Rafaela

**Resumen:** Este artículo analiza desde una perspectiva relacional cómo los procesos de gentrificación fragmentan las luchas políticas generando conflictos sociales entre actores que manifiestan consignas semejantes y se expresan por el derecho a la ciudad y vivienda. Para ello observa cómo opera la dimensión étnica del *habitus* en tanto marcador social que reproduce las estructuras de poder simbólico y diferencia entre aliados y enemigos políticos de la gentrificación. De esta manera, el centro de la ciudad de Curitiba se vuelve territorio de disputas que revelan el componente racista de las denominadas políticas de “revitalización”.

**Palabras clave:** gentrificación; habitus étnico; Curitiba; urbanismo; Brasil.

CRAVERO BAILETTI, Carolina. “ *Eu não vou pedir permissão para ocupar* ” : un análisis relacional de las disputas socio-urbanas en contexto de gentrificación. *Aceno – Revista de Antropología do Centro-Oeste*, 7 (15): 149-164, setembro a dezembro de 2020. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Becaria posdoctoral del CONICET, Argentina. Doctora en Sociología por la UFPR, Brasil. Magíster en Investigación Educativa mención Socio-etnología por la UNC, Argentina. Profesora de Metodología de la investigación cualitativa y sociología de la Universidad Nacional de Rafaela, Argentina.

## **“Eu não vou pedir permissão para ocupar”: uma análise relacional das disputas socio-urbanas em contexto de gentrificação**

**Resumo:** O artigo analisa desde uma perspectiva relacional como os processos de gentrificação dividem as lutas políticas e geram conflito social ainda entre os próprios atores que expressam consignas semelhantes e se proclamam sobre direito à cidade e moradia. Para isso foram observadas as formas em que atua a dimensão étnica do *habitus* como marcador social que reproduz as estruturas de poder simbólico que separa entre parceiros e adversários da gentrificação. Assim, o centro da cidade de Curitiba torna-se território de disputa que revela o conteúdo racista das denominadas políticas de “revitalização”.

**Palavras-chave:** gentrificação; *habitus* étnico; Curitiba; urbanismo; Brasil.

## **“Eu não vou pedir permissão para ocupar”: a relational review of urban disputes in gentrification context**

**Abstract:** This article analyzes from a relational perspective how the gentrification fragments the political claims for the rights to the city. This kind of public policy generates tensions among those who question the neo-liberal capitalist urbanization ways and express similar discourses about the rights to the city and housing. The political fragmentation occurs when *habitus* generating forces come into play to become the city the center of disputes. Thus, the ethnic dimension of the *habitus* reveals the racist component of the gentrification.

**Keywords:** gentrification; ethnic *habitus*; Curitiba; urbanism; Brasil

La acción colectiva ligada al derecho a la ciudad suele presumirse como homogénea, donde todos los actores involucrados comparten ciertas condiciones sociales. Sin embargo, analizadas a escala microsociales estas prácticas aparecen diferenciadas por lo que Bourgois y Schonberg (1999: 75) denominan “*habitus* étnico”. Así, entre los distintos movimientos críticos al capitalismo global, que luchan por el acceso urbano, existen diferencias de clase, étnico-raciales y sexo-genéricas. La investigación desarrollada da cuenta de las dos primeras frente a la “revitalización”<sup>2</sup> de la calle São Francisco en la ciudad de Curitiba (Paraná), en Brasil.

Este trabajo se propone mostrar a través de un análisis relacional las tensiones sociales que suponen los procesos de gentrificación, incluso para aquellos que cuestionan las formas de urbanización del capitalismo neoliberal. En general, estas disputas son examinadas en tanto antagonismo entre los movimientos sociales y el Estado como ejecutor, o facilitador, de la especulación inmobiliaria e intereses financieros. Este artículo coloca la mirada en otro aspecto: cómo los procesos de gentrificación fragmentan las luchas políticas generando disputas entre actores que manifiestan consignas semejantes y se expresan por el “derecho a la ciudad”, pero que se encuentran atravesados por la distinción marcante de la dimensión étnica del *habitus* que reproduce las estructuras de poder simbólico que le dan sentido, distinguiendo entre aliados y enemigos políticos de la gentrificación y revelando el componente higienista de la misma.

## El caso de la “Rua do Fogo” en Curitiba

En el año 2007 se lanza la “revitalización” del centro de la ciudad Curitiba<sup>3</sup>, capital del Estado de Paraná, que incluyó el circuito denominado “histórico” con miras a la realización del mundial de fútbol de 2014, donde la ciudad fue sede. Este proyecto de “revitalización” y seguridad urbana<sup>4</sup> abarcó varias calles del centro, entre ellas una muy particular y pintoresca: la Rua São Francisco o “Rua do Fogo”. Esta calle se caracteriza por su mística *outsider*, lo cual permitió construir un relato que atrajo tanto al turismo como a jóvenes *hipsters* que, como demuestran varios autores (LEES Y OTROS, 2008; WACQUANT, 2010; SMITH, 2012; FERNÁNDEZ, 2014), en la mayoría de las ciudades del mundo representan los principales colonos urbanos de la gentrificación.

Los fines civilizatorios y moralizadores fueron claros desde el inicio de la “revitalización”. El IPPUC<sup>5</sup> describía así el proyecto:

Proyecto municipal quiere centro “civilizado”: Según el administrador de la Regional Matriz, Omar Akel, el proyecto para las calles Riachuelo y San Francisco va a “domesticar” la región, disminuyendo los espacios para estacionamiento para volver al concepto de “centro histórico de ciudad civilizada” (...) Otra de las acciones esperadas para los próximos meses es una cierta “moralización” del área, donde hoy en día hay un cine

<sup>2</sup> Categoría nativa del poder público que ha sido apropiada por la prensa, comerciantes y vecinos.

<sup>3</sup> Curitiba es una ciudad considerada “modelo” por su tradición de planificación urbana. Olivera (2011) analiza ese proceso como una alianza entre el poder público y el capital económico local que permitió el desarrollo de la política urbana. Entiende que Curitiba constituye un *modelo de ciudad capitalista*.

<sup>4</sup> La reforma emprendida en Brasil a partir de los llamados “mega eventos” incluyó al urbanismo como parte fundamental del programa de seguridad pública “integral”, y las fuerzas de seguridad cumplieron un rol preponderante custodiando las fronteras urbanas (CRAVERO, 2020)

<sup>5</sup> Instituto de Planeamiento Urbano de Curitiba (IPPUC de ahora en adelante)

porno, puntos de prostitución y tráfico de drogas. (GAZETA DO POVO 18/07/2009 disponible on line en: <https://www.gazetadopovo.com.br/economia/riachuelo-quer-recuperar-brilho-bql39out49xhd993fyxwzintji/> Traducción de mi autoría).

Este plan que asumía la posibilidad de convertir un espacio “degradado” por la droga y el sexo, en una calle “civilizada”, expulsando aquellos considerados “inmorales”, mantuvo su continuidad a través de las gestiones municipales comprendidas en el período 2011 – 2015, y significó la definición de ciertos patrones de interacción social a partir de la política urbana<sup>6</sup>. Para el caso analizado, el proceso de gentrificación asume características higienistas, que responden a la “estructura socio-urbana” (CASTELLS, 2014: 139) de Curitiba, así como a la historia social del Brasil, donde algunos grupos sociales son considerados sus antagonistas “naturales”. Se trata de la población “superflua” del capitalismo global: adictos sin techo, prostitución de calle y el pequeño tráfico de drogas en la vía pública (BAUMAN, 2005: 14). Además de esta cuestión, el caso de la Rua São Francisco en Curitiba pone en evidencia la existencia de movimientos sociales aliados a la gentrificación, y movimientos sociales enemigos políticos del proceso. Sin bien, ambos encuentran la argumentación de su existencia en la lucha por el “derecho a la ciudad”, unos serán integrados y otros reprimidos. Dentro de los primeros encontramos al ciclo-activismo, y como parte de los segundos aparecen los *okupas* vinculados al MTST<sup>7</sup>.

## El ciclo-activismo y las clases creativas de Curitiba

Durante el período estudiado (2014 – 2017) el ciclo activismo curitibano se conformaba por el Movimiento Ciclo Iguaçu y la Bicicletaria Cultural. Ambos encuentran raíz en un grupo de artistas e intelectuales que se manifiestan a favor de la libre circulación, el uso de la bicicleta, el derecho a la ciudad a través de las intervenciones artístico / culturales y la sustentabilidad ambiental en contextos urbanos:

*É... eu acho que como eles viram... como eles tem um olhar já treinado pra intervenções urbanas, tem vários artistas plásticos envolvidos também no movimento, né? A Ciclo Iguaçu surge, o germe da Ciclo Iguaçu, pelo menos isso aparece na narrativa... na retrospectiva que eles fazem... com um grupo de artistas individuais. (Referente del Movimiento Ciclo Iguaçu y constructor de la Praça de Bolso do Ciclista, en entrevista concedida a la autora)*

*A bicicletaria não é uma ONG<sup>8</sup>. Ela dialoga com o nosso background que é das artes. A história tem a ver com o teatro e as artes plásticas. Iniciou em 2005-6 com o coletivo artístico interlux, vinculado á bicicleta, participou de Festival de arte visual e arte bici-movil. Depois em 2011 (...) se deu a conclusão séria, organizada, da Ciclo Iguaçu. Foi maio de 2011 e em agosto surgiu a bicicletaria, como movimento irmão. (Registro de campo. 4/09/2015)<sup>9</sup>*

Si bien la organización del ciclo-activismo es reciente, representa un movimiento fuerte dentro de la ciudad, con varios años de militancia, contando incluso con referentes políticos locales y participación electoral a través de diversas fuerzas partidarias. Fue precisamente este movimiento el que se convirtió, desde la sociedad civil, en el principal aliado del poder público para gentrificar la Rua São

<sup>6</sup> Es importante destacar, que, a raíz de una serie de ciclos comerciales, así como nuevas gestiones políticas en la ciudad, la calle se encuentra nuevamente en un período de “abandono”. Sin embargo, el plan de “recuperación” del centro continúa presente, convirtiéndola en tierra fértil para la especulación.

<sup>7</sup> Movimiento de los Trabajadores Sin Techo de Brasil (MTST en adelante).

<sup>8</sup> Organización No Gubernamental (ONG en adelante).

<sup>9</sup> Todas las citas que impliquen la “voz” de los sujetos de investigación (oralidad) se mantendrán en su lengua original, en este caso el portugués, sin traducción y se colocaran en cursiva. Esto responde a la tradición socio-antropológica que se desprende de la perspectiva relacional asumida.

Francisco. El hito que marcó dicha alianza fue la construcción de una pequeña plaza que denominaron Praça de Bolso do Ciclista<sup>10</sup>.

En 2014, y como parte de la “revitalización”, el municipio cedió al movimiento un terreno erigido en las intersecciones de la Rua São Francisco y la Rua Presidente Farias, en pleno centro de Curitiba, para la construcción de la plaza que fue inaugurada el día mundial sin automóvil, el 22 de septiembre de 2014, con la presencia del entonces intendente. La placita se construyó de manera colaborativa<sup>11</sup> frente a un edificio que registraba 20 años desocupado.

Resulta imposible entender la gentrificación de la Rua São Francisco dispensando la presencia de la *praça* y su relación con la bicicleta. Si bien los/as ciclo-activistas le dieron una impronta propia, ya que desde el poder público se había planeado una intervención orientada al concepto de *smart city*, es indudable que la iniciativa contribuyó de manera efectiva con los planes moralizadores y civilizatorios para la región. Por otra parte, a partir de dicha alianza revitalizadora existieron beneficios comerciales y políticos<sup>12</sup> para algunos integrantes del ciclo-activismo.

La *praça*, vinculada al movimiento Ciclo Iguaçu y Bicletaria Cultural, significó la atracción de un determinado público a la São Francisco: los llamados creativos/as. Esto le permitió a la calle tener su período de esplendor, especialmente de ocio nocturno, entre 2014 y 2015<sup>13</sup>.

Para entender cómo operan las fuerzas generadoras del *habitus* étnico en el contexto de las estructuras socio-urbanas, fue necesario construir algunos datos socio-demográficos sobre quiénes constituyen, en términos sociológicos, las “clases creativas”. Este último es un concepto de Richard Florida (2000), quien, a partir de la realidad de los países del capitalismo avanzado, como los Estados Unidos, establece una correlación entre desarrollo regional con la presencia de arquitectos, diseñadores, músicos, profesores/as universitarios, cuya función económica es crear nuevas ideas, tecnologías o contenidos culturales. Hasta tal punto resulta relevante la presencia de este sector social para el avance del capital en el espacio urbano, que Florida (2000) constata, para el caso de los EE. UU.<sup>14</sup>, que las empresas emigran tras esta mano de obra y no a la inversa, como solía acontecer en un esquema industrial clásico. Para el autor esto significa el surgimiento de un nuevo sector socioeconómico, concebido como motor de crecimiento en la actual fase del capitalismo en las ciudades.

Como se observa en los fragmentos de entrevistas citados en el apartado anterior, las artes se encuentran en la génesis misma del ciclo-activismo curitibano. Sin embargo, en situación de entrevista no quedaba clara la posición de estos artistas en la estructura socio-urbana. Así, fue necesario construir algunos indicadores más concretos. Para ello se aplicó un cuestionario *survey* a través de las redes sociales, entre personas autodenominadas “amigos de la Rua São Francisco”, que compartían en el algoritmo de preferencias identificación con los grupos de ciclo-movilidad.

<sup>10</sup> La palabra portuguesa “bolso” refiere al bolsillo en español. Esta denominación fue escogida para dar cuenta de lo pequeña que es la plaza, siendo además uno de sus principales encantos y atractivos.

<sup>11</sup> El registro de dicha experiencia puede verse en el documental disponible en <https://vimeo.com/122463936>

<sup>12</sup> Los mismos no son explicitados por ninguno de sus miembros en situación de entrevista, representando casi un tabú a la hora de producir discursos públicos. Sin embargo, miembros del movimiento eran dueños de un local gastronómico, y otro fue candidato a “*vereador*” (concejal) en las elecciones de 2014.

<sup>13</sup> Esto se encuentra registrado en el trabajo de tesis a través de diferentes técnicas, tanto de corte cualitativo como cuantitativo: observación participante, registro fotográfico, entrevistas e incluso cuestionario *survey*. Por razones de extensión su presentación se encuentra acotada en este artículo.

<sup>14</sup> Estados Unidos de América (EE. UU. en adelante).

Los datos más relevantes contruidos en relación a la “revitalización” de la Rua São Francisco, arrojaron que a partir de la presencia de la *praça* e intervención del movimiento ciclo-activista, el 39,5% de los frequentadores y consumidores del corredor gastronómico de la calle registraban formación de posgrado; el 32,4% estudios universitarios completos; el 23,9% universitario incompleto y el 4,2% secundaria completa (Datos propios. Survey, 2015). Es decir, se trataba principalmente de personas con alto nivel educativo. Esto debe considerarse en relación al hecho de que el 81,7% declaró “no tener hijos/as”; el 68,9% se definió “soltero/a”; el 59,2% residía con el grupo familiar y que el promedio de edad de aquellos/as que respondieron el cuestionario era de 31 años. (Datos propios. Survey 2015). Es decir, se trataba de los hijos e hijas de las tradicionales clases medias y clases medias-altas blancas, ya que el 77,1% señaló que así lo era su color de piel, registrándose un 10,2% como pardos y sólo un 4,7% negros (Datos propios. Survey, 2015). Es decir, que los creativos/as vinculados al ciclo-activismo de Curitiba, que ocuparon la calle en el período 2014-2015, eran fundamentalmente blancos/as educados/as, pertenecientes a las tradicionales estructuras socio-urbanas.

Fue necesario construir estos datos y asentarlos de manera cuantitativa, porque resultaba muy difícil su registro con la técnica de entrevista. La mayoría de estos/as jóvenes no se asumen como privilegiados/as. Esto se explica a través de lo que Walter Mignolo (2004) llama “izquierdas epistémicas”, es decir, posiciones progresistas adquiridas a través del conocimiento, pero no a partir de la dis-posición o corporeidad. En términos metodológicos, cuando se trata de dichos sujetos de estudio, resulta difícil registrar cualitativamente la posición en la estructura socio-urbana, ya que explicitar las condiciones materiales de existencia es vivenciado como incoherencia ideológica. Por este motivo, con dicha población resultó más efectivo el uso de técnicas cuantitativas.

### La “periferia” *okupa*<sup>15</sup>

Cuando el poder público de Curitiba asumió “la cultura” como retórica en torno a la “revitalización” de la Rua São Francisco y facilitó la construcción de la *praça*, sectores sociales “periféricos”, afines a la música *hip hop* y *rap*, se sintieron interpelados y lo tomaron como una posibilidad de participación. Así, la llamada “periferia”<sup>16</sup> comenzó a participar del ocio nocturno de la calle.

Con la llegada de la juventud del área metropolitana se conformó un movimiento cultural de la calle São Francisco con dos expresiones marcadas: por un lado, el ciclo-activismo anteriormente descrito, y, por otra parte, la OCEL<sup>17</sup>, afiliada a la cultura *hip hop* y a prácticas urbanas de “resistencia política” y “ocupación”. En octubre de 2014 un grupo de diez personas sintecho (entre ellos artistas) ocuparon un inmueble de unos 14 pisos que había permanecido abandonado por 20 años, propiedad de la constructora Weber, y localizado exactamente en el mismo terreno que la Praça de Bolso do Ciclista, en el comienzo de la Rua São Francisco, esquina con la Rua Presidente Farias.

<sup>15</sup> Se utiliza la palabra “okupa” para dar cuenta de la lucha política por el derecho a la vivienda simbolizada en el movimiento global de dicho nombre. En el caso estudiado las personas registraban afiliación política con el MTST y Partido Comunista de Brasil.

<sup>16</sup> El mito de la “democracia racial” curitibana (MORAES Y GARCIA DE SOUZA, 1999) implicó una marcada división territorial, el centro ha sido históricamente reservado a la Curitiba racializada blanca – europea, definida en oposición a la Curitiba racializada no-blanca periférica.

<sup>17</sup> Ocupação Cultural Espaço de Liberdade (OCEL de ahora en adelante).

La Ocupación se emplazó en un edificio que llevaba 20 años deshabitado sin establecerse nunca de manera cierta los motivos<sup>18</sup> y que es todo un ícono en el imaginario curitibano, ya que se trata de un inmueble de grandes dimensiones, emplazado en el centro de la ciudad, en una de las Avenidas más transitadas. Debido a la cantidad de tiempo que lleva desocupado, quedó asociado en el imaginario de la población al uso de drogas (moco).

Los *okupas* representan una relación histórica con la tierra diferente a la de los/as creativos/as, y por lo tanto adquieren “otro” lugar en la estructura socio-urbana brasileña. En ese entramado agencia – estructura, las experiencias narradas en forma biográfica permiten la reconstrucción de tramas de significación que evidencian los nexos entre la subjetividad y el contexto, permitiendo entender la historia social.

*Apesar de ser pobre, aquela coisa toda... E morar debaixo de lona... já morava debaixo de lona aquela época... que... a questão da terra sempre foi um grande problema no Brasil... Desde lá de trás, muito antes do movimento sem-terra, né? (...) já vinha a exclusão, a miséria... Depois da falsa libertação dos escravos, passou por processo de que o negro não tinha a... terras, não propriedade... os negros, né? Então eles passavam a ser mão de obra barata de novo, né? Então eles seriam escravos, não mais dos senhores de escravos, eles seriam escravos... mão de obra escrava dos... dos imigrantes, né? Que... que... e, eu vim dessa geração... lá atrás, eu vim do interior... trabalha na roça, muito cedo por conta da desestruturação familiar, eu fiquei sozinho já com dez, doze anos... dez anos, fiquei sozinho nesse período... E eu tinha que trabalhar por comida, então eu trabalhava o dia inteiro e ganhava um saquinho de feijão e um saquinho de cebola (...) eu sou descendente de... de quilombo, vamos dizer assim, remanescente de quilombo mas também com bastante característica cabocla, porque tem mistura de índio também a minha família... indígena... (Morador de OCEL, en entrevista concedida a la autora)*

El lugar de enunciación responde a una confluencia de aspectos históricos del Brasil: el movimiento migratorio del campo a la ciudad, el gran problema de la tierra, y la cuestión étnico – racial, definida en una generación que es “remanente” de *quilombolas*, con características *caboclas* e indígenas<sup>19</sup>. Esto significa un sistema de parentesco caracterizado por abuelos que fueron personas esclavizadas. Por otra parte, la “falsa liberación” a la que hace referencia el entrevistado da cuenta que sus padres constituyeron la mano de obra barata de los inmigrantes. Esta descendencia se establece en la estructura socio-urbana como una posición definida en términos de dominación económica, pero también de resistencias.

El movimiento migratorio del campo a la ciudad, en conjunción con la concentración de la tierra, llevó al ámbito urbano los históricos reclamos del MST, donde el MTST será su heredero directo en la ciudad. Esta cuestión también es narrada en situación de entrevista:

*Então foi baseado no que os valores que a minha família passou, eu cheguei na cidade com valor, né? Eu não cheguei como uma pessoa sem valor, sabendo da dificuldade da minha família [incompreensível] da moradia desde lá de trás... E cheguei pra cidade, cheguei na rua... Morei em São Paulo, cheguei em São Paulo com dez, doze anos de idade, São Paulo tinha... já quase naturalizado, que... que é quase um pertencimento de casta... E aí você começa a estudar... Aliás, a própria ideia de Biblioteca Pública... a primeira vez que eu entrei em uma biblioteca, pra mim era uma grande coisa... Pra mim era privado, como uma propriedade privada... Porque lógico que eu*

CRAVERO BAILETTI, Carolina.  
“Eu não vou pedir permissão para ocupar”

<sup>18</sup> Desde el discurso oficial se justifica la situación por “problemas estructurales en la construcción que lo tornaron inhabitable” (“o prédio esta torto”), y sin brindarse mayor información al respecto.

<sup>19</sup> Los quilombos en Brasil fueron territorios “libres” de personas que huían del sistema de explotación esclavista. En Brasil ser quilombola constituye una identidad reivindicada por movimientos sociales como el Movimento Negro, el Movimento sem Terra (MST en adelante) y el MTST. Por otro lado, la designación “Caboclo” se utilizaba en Brasil para designar la mixtura entre “blancos” e “indios”.

*morava na rua, nós entrava em qualquer lugar que eles diziam público, nós era chutado lá de dentro pelos seguranças, né? Então eu tive uma grande dificuldade... muito tempo depois para entender o que que é público.... Então, público e privado para mim era a mesma coisa... então, a partir disso, quando a gente tava em São Paulo nos dias muito frio, a gente pensava "não, não podemos ficar na rua se não nós morremos"... Então... é uma percepção ideológica... E a gente começou... ocupar algumas casas, algumas...algumas garagens que ficavam... alguns barracão que ficavam abandonado. (Morador de OCEL, en entrevista concedida a la autora)*

Las estructuras históricas asociadas a la concentración de la tierra en un modelo de acumulación colonial esclavista se ponen de manifiesto en estas trayectorias, que, de acuerdo con antecedentes revisados (CALDEIRA, 2000; FRANGELLA, 2009), representa la procedencia de un importante sector de la población sin techo en el Brasil.

La re-construcción de la experiencia *okupa* permite entender la ciudad atravesada por discursos normativos, que construyen la paradoja de una ciudadanía “natural”, a la que le pertenece lo público, y “otros” que conforman el exterior de esa configuración, pero que a su vez resultan necesarios en su propia definición. El sector de la población que las políticas de la ciudad neoliberal tratan en forma de “residuo” marginal, conforman el “exterior constitutivo” (MOUFFE, 2007: 22) de los sectores acomodados de la modernidad capitalista. Esto significa que, por un lado, se vuelven necesarios para la definición identitaria de los establecidos, pero, por otra parte, es preciso que continúen en las márgenes como ese “otro” que queda fuera del espacio de iguales y asegura la permanencia de los establecidos en cuanto tales<sup>20</sup>. Así, se conforman las fronteras sociales y morales.

La OCEL simbolizó, en el caso de Curitiba, el sentido político de ocupar en la ciudad neoliberal. La constructora dueña del predio, declaró a la prensa local que los ocupantes se aprovecharon de una situación de colaboración que la empresa tuvo con el ciclo-activismo, cuando le permitieron guardar materiales utilizados para la construcción de la Praça do Bolso do Ciclista: “Abrimos el inmueble para que la gente guardara los materiales de construcción. En ese momento ellos se infiltraron, se instalaron y no quieren salir” (GAZETA DO POVO, 3/5/2015. Disponible on line <http://www.gazetadopovo.com.br/caderno-g/ocupacao-em-predio-apimentaa-discussao-d62angkizkirvzlpnspbchm7w> Traducción de mí autoría). El desalojo y restitución fue exigida por la propia empresa constructora que lo mantiene des-habitado, y se realizó con presencia de la Policía Militar en el lugar, el 8 de mayo de 2015.

La OCEL fue una ocupación abierta a la comunidad a través de diferentes actividades culturales. Las diez personas que allí vivían producían en huertas orgánicas y eran gente sin vivienda, desocupados, proveniente de la región metropolitana de Curitiba, de la “periferia”. Desde OCEL se responsabiliza de la situación al grupo de la Bicicletaria Cultural, en el sentido de ser quienes radicarón la denuncia formal para que la policía pudiera proceder a desalojar: “*quem foi testemunhar contra nós ... foi o pessoal da bicicletaria... O R. da bicicletaria... e o Location, né?*” (Morador de OCEL, en entrevista concedida a la autora).

Sin embargo, frente a la pregunta de quiénes estaban fastidiados con la presencia de los “sin techo” en la región, identifican una red de complicidades político-económicas atravesada por la lucha de clase y la disputa por la ciudad:

*P: E quem que estava incomodado?*

<sup>20</sup> La categoría exterior constitutivo, basada en el concepto derridiano de *différance*, explica toda identidad a partir de la exclusión de una alteridad. El “otro exterior” aparece como necesidad afirmativa de cualquier identidad política colectiva construida como correlato de una diferencia. (MOUFFE, 2007: 22)

E: Primeiro, os grileiros<sup>21</sup>... as pessoas do prédio... essas pessoas que estavam no prédio... Procurador, mas acho que era muito maior que ele... Essas pessoas são... Nós sabemos que a nossa ocupação, o que ela representa, não só do ponto de vista econômico... Vamos dizer que aquilo ali, aquele terreno ali, vamos subestimar cinco milhões, dez milhões, não sei... Aquilo, né? Pedacinho... não sei... É [incompreensível]

P: Esta na área da revitalização?

E: É... uma (rua) (...) Mas esses caras eles são [incompreensível] porque eles vão fazendo as coisinhas, coisinha, coisinha... E nós temos que... eles tem que saber que a cidade é disputada... O (Largo da Ordem) é disputado por várias forças, territórios que disputam tanto o comércio, a economia comum, quanto a economia informal... E essa é a verdade... Essa é uma verdade... (Morador de OCEL, en entrevista concedida a la autora)

Desde el discurso oficial se planteaba que el edificio no estaba en condiciones de habitabilidad y esto ponía en riesgo la vida de las personas que allí se encontraban. Estas cuestiones eran negadas por la ocupación, que interpreta el abandono del mismo en términos de especulación inmobiliaria, tal como puede leerse en la cita. Por otro lado, desde OCEL argumentaron haber realizado obras de mantenimiento y acondicionado el lugar para una “ocupación segura”. Lo que sin dudas la OCEL puso de manifiesto fueron los intereses económicos detrás del discurso “cultural” y patrimonial de la “revitalización”, es decir la gentrificación con su lucha de clases y las diferencias sociales basadas en criterios étnico-raciales que se ponen de manifiesto al interior del movimiento cultural de la calle São Francisco cuando entran en juego las fuerzas generadoras del *habitus* que establecen los patrones de interacción.

## La dimensión étnica del *habitus*

*Habitus* es un concepto central en la sociología de Pierre Bourdieu (1986, 2007), que ha tenido diversas (re)apropiaciones en trabajos posteriores, herederos de su perspectiva, como Loïc Wacquant (2004), para quien el *habitus* de Bourdieu tiene su génesis en la idea de *hexis* corporal desarrollada por Aristóteles; o Bourgois y Schonberg (1999) quienes lo reelaboran a partir de la tensión entre blancos y negros detectada en el trabajo empírico. Dentro de la propia teoría de Bourdieu (2007), el concepto ha tenido un devenir analítico, lo cual dificulta establecer una definición unívoca sin correr riesgos de cercenar su potencialidad explicativa. En términos generales, podemos decir que las estructuras de poder simbólico son definidas históricamente e incorporadas disposicionalmente de manera relacional. Esto representa el *habitus*: una génesis social de esquemas de percepción, pensamientos y acciones que construyen una visión del mundo, y a su vez un modo de estar en él. El *habitus* es lo social internalizado, incorporado, en el sentido de hecho cuerpo, y a su vez naturalizado. Se trata de un principio organizador de prácticas y representaciones, que sólo puede comprenderse en relación con las estructuras de poder simbólico. Asumir el concepto de *habitus* significa entender “lo social” como experiencia vivida intersubjetivamente.

Investigando el caso de los heroinómanos sin techo en California, los autores Bourgois y Schonberg (1999) construyen el concepto de *apartheid* íntimo a partir de los patrones de interacción y la dimensión étnica del *habitus*:

Centramos nuestra atención en el estudio de las tensiones entre negros y blancos; y fue a partir de este enfoque que desarrollamos el concepto de “*habitus* étnico”. Este último ayuda a comprender cómo las divisiones basadas en el color de la piel se acentúan con

CRAVERO BAILETTI, Carolina.  
“Eu não vou pedir permissão para ocupar”

<sup>21</sup> Resulta difícil traducir al español y explicar este término común en el Brasil. Designa la falsificación de documentos para hacerse con la propiedad de las tierras. En inglés se utiliza la expresión “*Land Grabbing*” para designar algo similar.

la interacción diaria, produciendo un “apartheid íntimo” en un contexto de proximidad física e indigencia compartida. (BOURGOIS Y SCHONBERG, 1999: 66)

El apartheid íntimo es definido por un contexto de proximidad física y condiciones sociales compartidas, pero diferenciadas por cuestiones étnico-raciales (“*habitus* étnico”) en cuanto marcadores sociales. Durante la investigación desarrollada el concepto de *habitus* étnico<sup>22</sup> fue reelaborado de acuerdo con el contexto brasileño: en un ámbito de proximidad cultural (en el sentido de consumos culturales) y banderas políticas compartidas (derecho a la ciudad) que harían presuponer una lucha común frente a los procesos de gentrificación urbana, aparecen las divisiones basadas en los históricos marcadores socio-raciales del Brasil.

Ambos movimientos (Ciclo-activismo y OCEL) manifiestan intereses y preocupaciones “culturales”, frecuentan espacios comunes, se autodefinen de “izquierda” y luchan por una ciudad más inclusiva. Esto haría presuponer una semejanza política, pero el conflicto evidencia las diferencias sociales y raciales que los atraviesan, localizándoles de manera desigual en la estructura sociohistórica y urbana. Durante la investigación fueron analizadas las estrategias de poder para hacerse con el espacio urbano como fuerzas generadoras del *habitus* étnico.

El 9 de marzo de 2017 se reaviva la polémica por la desocupación de la OCEL, y la atribución de responsabilidad vuelve a dirigirse al movimiento ciclo-activista. Este evento es quizás el que mejor grafica la diferenciación. Una de las voces de OCEL hace pública una denuncia de racismo y prejuicio que habrían sufrido él y su hija en las instalaciones de la propia Bicicletaria Cultural. Así lo relataba en un mensaje en las redes sociales, que circuló con pocas repercusiones durante un tiempo:

RACISMO Y PREJUICIOS EN LA BICICLETARIA CULTURAL. Relato: viernes 03 de marzo fui atropellado con la bicicleta cerca del shopping estación. Por suerte, y gracias a Dios, sólo se averió el neumático trasero y la rueda quedó trabada. Como actualmente estoy viviendo en la CIC – Ciudad Industrial de Curitiba- necesitaba un lugar para arreglar la bicicleta. El único taller que recordé fue el de Jean en la San Francisco – Centro, pero estaba cerrado. Entonces me acordé de otro taller justo enfrente: la bicicletería cultural de F, el mismo que fue a testificar en nuestra contra y a favor de la constructora durante la ocupación de la OCEL. Ante la falta de alternativas acabé sometiéndome a la afrenta de pedirle un servicio, quien recibió la bicicleta sin objeciones, para mi sorpresa. Sin embargo, hoy 9 de marzo, alrededor de las 16 h, y casi una semana después, llego al taller y la bicicleta estaba apoyada en el mismo lugar que la dejé. Percibiendo algo extraño en el aire, ni siquiera cuestioné la no realización del servicio al que se habían comprometido. Inmediatamente, y sin ninguna explicación, fui rodeado e insultado por el F., la P. y la hermana de la P. Acusándome de haber reclamado y de “hijo de puta”, al mismo tiempo que el F. decía con todas las letras que aquel lugar no era para personas como yo. Entonces le pregunté ¿qué tipo de persona estaba refiriéndose? Fue entonces cuando de forma cínica y mala me dijo mirándome a los ojos: personas como vos, de tu tipo. Acto seguido pidió a los empleados que llamaran a la Guardia Municipal para retirarme del local por la fuerza. Fue en ese momento que sentí el carácter racista y prejuicioso de la situación, llamé al 190 e informé de lo ocurrido. El PM me preguntó si tenía testigos. Miré para los costados y me di cuenta que sólo estábamos yo, Dios y mi hija como testigos a mi favor. Todo negro que es discriminado sabe cuándo es víctima de un racista. Triste y choqueado por haber sido discriminado frente de mi hija, me sentí impotente y sin nada para hacer al respecto. Tomé la bicicleta rota y la llevé a otro taller. Tengo plena convicción de la necesidad de combatir el racismo, pero dadas las circunstancias no pretendo denunciar al F. por racismo, hasta porque él es un idiota antes que un racista, y también porque sé que las personas que frecuentan la bicicletería cultural forman parte del círculo cultural que también frecuento. (REGISTRO DE CAMPO. Comentario publicado en Facebook, 10/03/2017 Traducción de mí autoría)

<sup>22</sup> Por coherencia teórica se respetó la designación original de Bourgois y Schonberg (1999), pero entendemos que, histórica y antropológicamente, la academia brasileña adopta la categoría raza y no etnia. De allí la re-elaboración del contenido de la categoría “*habitus* étnico” en términos locales, es decir, orientada a la cuestión racial.

La última oración da cuenta de la escisión producida por la dimensión étnica del *habitus* en tanto marcador social. Existe un ambiente compartido, lugares comunes frecuentados, semejanzas que los atraviesa en cuanto consumidores culturales, sin embargo, unos representan la racialización negra de la periferia y otros la racialización blanca del centro, y se agruparán de acuerdo con esta división. Los primeros, constituyen un movimiento adverso a la gentrificación urbana, los segundos se transforman en aliados que contribuyen con su legitimación.

Por otra parte, el evento de la denuncia pone en evidencia las diferencias sobre las que se cimientan desigualdades sociales, materializadas en condiciones de vidas disímiles para unos y otros. Es decir, a pesar de compartir el mismo *show* musical, película documental en la cinemateca de Curitiba, o exposición de arte “alternativa”, los ocupantes de OCEL nunca representarán para el poder concentrado la clase creativa de Curitiba en los términos esgrimidos por Richard Florida (2010). Es decir, unos/as constituyen históricamente la casa grande, otros/as la *senzala*<sup>23</sup>, aunque a veces los cuerpos se encuentren bailando al ritmo de Criolo<sup>24</sup> en algún *show*, o en las filas de la misma manifestación política por el derecho a la ciudad.

### “Ocupar” e “Invadir”: la dimensión étnica del *habitus* como marcador social

En las estructuras de poder simbólico, las formas de estar y habitar el espacio se encuentran atravesadas por la dimensión étnica del *habitus*. Aquellos “inde-seables” para la “revitalización”, que constituyen un escollo en términos económicos y/o simbólicos, serán representados como “invasores” (no les pertenece), mientras los “deseables” son “ocupantes” (les corresponde por “derecho natural” – de clase y étnico-racial).

El conflicto originado por el edificio abandonado de la Weber Construcciones entre el movimiento ciclo-activista y la OCEL, pone de manifiesto estas cuestiones:

*P: mas daí aconteceu alguma coisa, alguma tensão com a galera da bike né? ...*

*E3: rolou, mas... eu não sei se tensão é exatamente a ideia e ai eu tenho a impressão que eu vou falar o que o Max me contou e eu sei que você provavelmente vai pensar nossa penso completamente o contrário... o Max me falou o seguinte: diferente da ocupação da praça que foi uma ocupação negociada com a Prefeitura e com o dono do terreno do prédio, a ocupação do prédio foi silenciosa no sentido que ninguém ficou sabendo nem a galera que estava envolvida com a praça nem o dono do terreno*

*P: foi de uma noite para um dia...*

*E3: é! Assim, o cara lá, como que é? O... D..*

*P: O DR aja!*

*E3: O DR, isso! Ele foi trazendo as coisas dele e foi meio que deixando quando a galera... O Max foi que me contou isso diz que quando eles perceberam, ele estava com um monte de coisas lá, ele meio que dormindo, falando que ia cuidar das coisas, que... Só que de repente, pois aquela placa lá da ocupação cultural não sei que... Não sei que... Então eles ficaram de cara... (Empleado de Bar de la Rua São Francisco, en entrevista concedida a la autora)*

CRAVERO BAILETTI, Carolina.  
“ Eu não vou pedir permissão para ocupar”

<sup>23</sup> En relación a la alegoría creada por el pensador brasileño Gilberto Freyre para dar cuenta del modo de organización social y política en el Brasil colonial. Se trata de un símbolo de la segregación racial en Brasil.

<sup>24</sup> Rapero brasileño con alta convocatoria. Su música es interesante en términos de gentrificación, ya que una expresión de las clases marginales como el rap, es consumida por sectores medios “prestigiando” dicha música, mientras los sujetos sobre los que ella versa continúan siendo marginalizados y asesinados por la policía.

Esta conversación es reveladora en términos de los sentidos detrás de la acción cuando se trata del espacio público. Por un lado, el ciclo-activismo utiliza la palabra “ocupar” con un sentido político próximo a los discursos gentrificadores y muy diferente al de los *okupas*, ya que para llevar a cabo sus acciones negocia con la *Prefeitura* y el dueño del terreno. Este consenso del ciclo-activismo con el poder público y económico resulta antagónico para quienes viven la ocupación desde otra conciencia/corporalidad:

*P: Ninguém pediu permissão?*

*E: Não... eu não vou pedir permissão para ocupar... para eles... Eu não vou pedir permissão pra ocupar... Não vou pedir permissão pra ocupar... E ninguém precisa pedir permissão pra ocupar... Ninguém precisa... (Morador de OCEL, en entrevista concedida a la autora)*

Entonces, la “ocupación” de la Praça de Bolso do Ciclista y la del *prédio* abandonado de la Weber construcciones, representan dos formas diferenciadas por el *habitus* étnico de “ocupar el espacio público” entre aquellos/as que tienen voz para negociar e interpelar al poder público, porque son descendientes de las elites ciudadinas, y aquellos/as que han sido históricamente excluidos, descendientes de *quilombolas*, y cuyo vínculo principal con el Estado está signado por la criminalización y represión de las fuerzas de seguridad. En Brasil, no se puede dejar de lado la historia de esclavización al momento de analizar estos patrones de interacción y sopesar cuánto de segregación socio-racial co-existe de manera imbricada con la segregación espacial:

*Eu ainda tenho problema de moradia... E o que vai me restar? A ocupação... (...) Ou eu pego um trabalho de um horário até tal horário... vou sacrificar parte da minha vida, né? Meu direito... dedicado só ao trabalho pra pagar aluguel, vou virar um escravo, e eu me nego... Sinceramente, prefiro voltar a morar na rua... Eu não preciso mais morar na rua, porque hoje na minha idade, eu... eu acho que tenho tantos outros lugares que você pode... ocupar e viver tranquilo... (Morador de OCEL, en entrevista concedida a la autora)*

La noción de “invasión” también emerge coligada a la variable “drogas” como elemento diferenciador. Cuando en la Rua São Francisco se hace presente la “alteridad” periférica, dicha cuestión es patente. La asociación entre “periferia”, jóvenes y tráfico de drogas es casi automática. El cuerpo periférico/racializado negro es tachado de narcotraficante, y la violencia en la Rua São Francisco de la “revitalización” es asociada con esta presencia. A raíz de un intercambio de opiniones en las redes sociales sobre la llegada de los/as jóvenes de la “periferia”, una comerciante de la calle se manifestaba de la siguiente manera:

Puedo hablar de la realidad que observo todos los días en la calle, esa periferia inocente que defendéis, venden, consumen y pelean por el control del tráfico de drogas, quisiera ver en tu calle, en la puerta de tu casa, si eres tan defensor de esos pobres inocentes y si los invita a tomar un café en tu cocina. El comercio de la región existe desde hace mucho, yo vivo en el área desde 2006, esto era un depósito de adictos al crack, vi muchas personas asaltadas, heridas, y muchos comercios robados, después vino la revitalización, el higienismo como vos le decís, y algunas cosas comenzaron a cambiar y mejorar, los comerciantes de la región no podemos ser responsables de la incompetencia del Estado y la policía (...) Los jóvenes pobres de la periferia nos amenazan, esconden la droga enfrente de nuestros comercios y pobre de vos si les decís algo, si los miras a esos pobres productos de la sociedad. El consumo de drogas es a la vista y vos defendéis eso en tu sopita de letras. Apoyo 100% la acción de la policía en la calle y la advertencia sobre los pobrecitos de la periferia. (REGISTRO DE CAMPO. Post en Grupo de Facebook Rua do Fogo. 25/10/2015 Traducción de mi autoría.)

En Brasil existe una construcción del estigma a partir de los patrones de interacción: ser joven y habitante de “periferia” significa ser sospechado de traficar

drogas (SOUZA Y BODE, 2014). Así, el cuerpo periférico será racializado en el sentido periferia/negro/narcotraficante. Esta cuestión es constatable en los datos referidos a letalidad policial y encarcelamiento: De acuerdo con el informe final de la Comisión de Investigación sobre asesinato de jóvenes del Senado Brasileño, en el año 2016, un total de 23.100 jóvenes negros de entre 15 a 29 años de edad fueron asesinados durante ese período. Esto representa 63 víctimas por día, es decir, un/a joven muerto/a cada 23 minutos. En correlato con lo anterior, el Fórum Brasileiro de Segurança Pública dictaminó que entre 2009 y 2013 las policías brasileñas mataron 11.197 personas en casos tipificados como “actos de resistencia”, es decir 6 muertes por día. Es importante destacar que dichos datos tienen carácter de sub-notificados, ya que algunos Estados no brindan información al Fórum. De acuerdo con el CNJ<sup>25</sup> de Brasil, existen en este país 24.000 adolescentes en situación de “privación de la libertad”, el 57,41% de ellos son negros o “pardos”. De la población carcelaria total, el 61% son racializados no-blancos (“pretos o pardos”), siendo el tráfico de drogas el crimen que más conduce al encierro carcelario (INFOPEN, 2014).

En el caso de la Rua São Francisco el recrudecimiento de la presencia y acción policial apareció conjuntamente con la llegada de la periferia/negra al lugar, que es asociada con el tráfico, estableciendo una ofensiva que da cuenta de lo que Judith Butler (2002) denominó cuerpos que importan y lo que no: los/as racializados/as blanco/centro, herederos de una posición privilegiada en la historia colonial definitoria de la estructura socio-urbana, aparecerán como consumidores, que además exigen su derecho a la libertad de consumo, mientras los cuerpos racializados negros/periferia serán sospechados de traficantes, y por lo tanto criminalizados, y aniquilados en el marco de la “guerra a las drogas” instalada en las ciudades brasileñas.

La racialización implica que mientras unos son considerados “ocupantes” naturales del espacio público, aquella ciudadanía que es y se siente interpelada por el poder público cuando llama a “ocupar” la calle, otros son considerados “invasores”, aquellos que deben ser “limpiados” de las calles para la seguridad de los primeros.

## Reflexiones finales

La gentrificación en Brasil se encuentra atravesada por una formación social dominante de raigambre colonial/esclavista, donde el saneamiento fue clave en la conformación de una burguesía local, racializada blanca, de la cual es heredera la actual clase media que actúa como nuevo “colono urbano”, apropiándose de los espacios. Analizar el conflicto social desatado por la gentrificación en calve relacional contribuye a la desmitificación del ideal de “democracia racial” en el imaginario curitibano.

Curitiba representa un caso de nuevo colonialismo urbano higienista, donde la capital es hija de la “ciudad laboratorio” de la dictadura (OLIVEIRA, 2011: 15) y nieta de la modernidad colonial capitalista, donde el blanqueamiento fue posible gracias a la implementación del urbanismo como dispositivo de “limpieza” social, y que actualmente encuentra una letal combinación para los jóvenes racializados negros de periferia (CRAVERO, 2020).

El centro de la “ciudad modelo” del Brasil posiblemente constituya una de las últimas fronteras urbanas a ser conquistadas por el poder económico. Los *okupas* representan para los intereses concentrados un obstáculo a la gentrificación que

<sup>25</sup> Consejo Nacional de Justicia (CNJ en adelante).

los convertirá en sus adversarios políticos, porque minan las bases materiales de la misma y ponen en evidencia los beneficios económicos detrás de los discursos culturalistas y patrimonialistas, pero a su vez ellos son quienes ponen en evidencia las tensiones sociales y étnico – raciales dando cuenta de las fuerzas generadoras del *habitus* que se disputan la ciudad a través de diferentes maneras de “ocupar” y habitar el espacio público.

Con la reconstrucción de los patrones de interacción se pudo identificar la relación de los distintos grupos con el poder público y el capital inmobiliario-financiero que interviene en las definiciones de aliados y enemigos, así como la relación socio-histórica en una estructura urbana donde prevalecen jerarquías sociales y morales basadas en criterios raciales a la hora de definir el acceso a la ciudad.

Las formas de ocupar el espacio están atravesadas por la dimensión étnica del *habitus* en cuanto marcador social. Así, existen personas que impelidos de negociar con el poder público por complejos procesos de criminalización, y en base a exclusiones sociales, “ocupan” por necesidad. Por otro lado, existen grupos aliados que “ocupan” a partir de influencias con el poder y capital simbólico. La Praça de Bolso do Ciclista y el edificio abandonado por la Weber Construcciones representan dos formas diferenciadas por el *habitus* étnico de “ocupar” el espacio público. Los primeros simbolizan aquellos/as que tienen voz para negociar e interpelar al poder público, mientras la OCEL son los históricos excluidos de la tierra a través de la racialización/negra de sus cuerpos, y cuyo principal vínculo con el Estado está signado por la criminalización y represión de las fuerzas de seguridad.

En Brasil la fragmentación urbana responde a una re-actualización del proyecto colonialista de características higienistas que prevaleció en el siglo XIX. El caso analizado visibiliza este componente racista, así como las formas que adquiere en la coyuntura actual del capitalismo global, donde la segregación socioespacial y el problema habitacional de las metrópolis latinoamericanas resultan expresiones de la segregación racial.

*Recebido em 24 de agosto de 2020.*

*Aceito em 25 de novembro de 2020.*

## Referencias

- BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Difel, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude y PASSERON, Jean-Claude. *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Madrid: Siglo XXI,

1986.

BOURGOIS, Philippe, SCHONBERG, Jeff. Apartheid íntimo: Dimensiones étnicas del *habitus* entre los heroinómanos sin techo. *Revista Pensar. Epistemología, política y ciencias sociales*, 3 (4): 66-90, 2009.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

CALDEIRA, Teresa P. R. *Cidade de Muros: Crime, Segregação e Cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34/Edusp, 2000.

CASTELLS, Manuel. *La cuestión urbana*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.

CASTILHO, Cristiano. Ocupação em prédio apimentada a discussão. Disponible en <https://www.gazetadopovo.com.br/caderno-g/ocupacao-em-predio-apimentada-discussao-d62angkizkirvzlpnspbchm7w/>, 2015, Acceso: 14/8/19

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. (2017) Disponible em <http://www.cnj.jus.br/>. Acceso 1/8/2017.

CRAVERO, Carolina. El urbanismo como dispositivo de control, vigilância y segregación. *Revista Espaço Público*, 5 (5): 1-21, 2020.

DE OLIVEIRA, Reinaldo J.; DE SOUZA OLIVEIRA, Regina M. Orígenes da segregação racial no Brasil. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En línea], 29: 2015, disponible en <http://journals.openedition.org/alhim/5191>.

FERNANDEZ GONZALEZ, Miquel. *Matar al Chino. Entre la revolución urbanística y el asedio en el barrio del Raval de Barcelona*. Barcelona: Virus Editorial, 2014.

FLORIDA, Richard. *La clase creativa. La transformación de la cultura del trabajo y el ocio en el siglo XXI*. Barcelona: Paidós, 2000.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. Brasil. Disponible en <http://www.forumseguranca.org.br/estatisticas/introducao>. Acceso: 1/8/2017

FRANGELLA, Simone M. *Corpos urbanos errantes. Uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo*. São Paulo: Annablume Fapesp, 2009.

LEES, Loreta; SLATER, Tom; WILY, Elvin. *Gentrification of central neighborhoods: a process in expansion and mutation*. New York: Routledge-Taylor & Francis Group, 2008.

LÜCKMAN, André; ROMAGNOLLI, Luciana. Riachuelo quer recuperar brilho. Disponible en: <https://www.gazetadopovo.com.br/economia/riachuelo-quer-recuperar-brilho-bql39ut49xhd993fyxwzintji/> 2009 Acceso 01/01/2017.

MIGNOLO, Walter. "Os esplendores e as misérias da "ciencia", colonialidade, e geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica". In: SANTOS, B.S. (org) *Conhecimento prudente para uma vida decente*. São Paulo: Cortez Editora, 2004. pp. 667-710.

MORAES, Pedro Rodolfo B. y GARCIA DE SOUZA, Marciene. Invisibilidade, preconceito e violência racial em Curitiba. *Revista de Sociologia & Política*, 13 (13): 7-16, 1999.

MOUFFE, Chantal. *En torno a lo político*. México: FCE, 2007.

OLIVEIRA, Dennison. *Curitiba e o mito da cidade modelo*. Curitiba: Editora

UFPR, 2011.

SMITH, Neil. *La nueva frontera urbana: ciudad revanchista y gentrificación*. Madrid: Traficante de sueños, 2012.

SOUZA, Aknaton T. y BODÊ, Pedro Rodolfo M. *Os perigosos: uma análise da construção do usuário de drogas como inimigo da ordem pública*. Monografia, Sociologia, UFPR, 2014.

TERRA DE DIREITOS. Integrantes de Ocupação Cultural no Centro de Curitiba são despejados após ação de reintegração de posse. Disponível em <http://terrade-direitos.org.br/noticias/noticias/integrantes-de-ocupacaocultural-no-centro-de-curitiba-sao-despejados-apos-acao-de-reintegracaode-posse/17653>. 2015, Acesso: 14/8/19.

WACQUANT, Loïc. “Habitus”. In: BECKERT, J.; ZAFIROVSKI, M. (org.). *International encyclopedia of economic sociology*. Londres: Routledge, 2004. pp. 315-319.

WACQUANT, Loïc. Ressituando a gentrificação: a classe popular, a ciência e o Estado na pesquisa urbana recente. *Cadernos CRH*, 23 (58): 51-58, 2010.

# A Vigília Lulalivre: sobre fazer casas e fazer política em um acampamento

*João Vicente Marques Lagüéns<sup>1</sup>*  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

**Resumo:** No presente trabalho busco explorar os sentidos, formas e implicações da construção de acampamentos de longa duração em processos de mobilização política, dando especial atenção às dinâmicas e relações cotidianas constituídas entre os participantes desses processos. O caso analisado é o movimento Lulalivre, no qual acompanho a dinâmica dos espaços constituídos pela militância na área vizinha à prisão do Presidente Lula, englobando palco para manifestações políticas e espaços mantidos por diferentes movimentos e coletivos na vizinhança, que servem como alojamento, espaço para refeições, estudo e trabalho.

**Palavras-chave:** antropologia da política; movimentos sociais; política; casa; domesticidade

LAGÜÉNS, João Vicente Marques. **A vigília Lulalivre: sobre fazer casas e fazer política em um acampamento.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 7 (15): 165-178, setembro a dezembro de 2020. ISSN: 2358-5587

ACENO

<sup>1</sup> Pesquisador em estágio de pós-doutorado em Antropologia Social no Museu Nacional, bolsista PNPd/Capes. Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional (PPGAS-MN/UFRJ). Graduado e mestre em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisador do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP) do Museu Nacional (UFRJ).

## **The Lulalivre Watch: building houses and playing politics form an encampment**

**Abstract:** In this paper I seek to explore the meanings, forms and implications of a very singular social movement: the Vigília Lulalivre camp. The several spaces built by social movements and collectives in the area next to President Lula's prison housed political demonstrations, visits by personalities and events. They also provided a place for lodging, meals, meetings, conversations and gossip among activists. The daily life of these spaces reveals an intense "everyday politics" where domestic issues are mixed with the main national political disputes. Taking part in this environment and social networks formed there, made activists and their movements circulate nationally, reconfiguring their lives and their role in politics.

**Keywords:** political anthropology; social movements; politics; house; domesticity.

## **La Vigilia Lulalivre: sobre hacer casas y hacer política en un campamento**

**Resumen:** En este trabajo pretendo explorar los significados, formas e implicaciones de un movimiento social muy singular: el campamento de Vigília Lulalivre. Los diversos espacios construidos por movimientos y colectivos sociales en la zona próxima a la prisión del presidente Lula albergaron manifestaciones políticas, visitas de personalidades y eventos. También fueron lugar de alojamiento, comidas, reuniones, conversaciones y cotilleos entre los militantes. El día a día de estos espacios revela una intensa "política de lo cotidiano" en la cual las cuestiones domésticas se mezclan con las principales disputas políticas nacionales. La participación en este ambiente y en las redes sociales que allí se formaron, hizo que los activistas y sus movimientos circularan a nivel nacional, reconfigurando sus vidas y su papel en la política.

**Palabras clave:** antropología de la política; movimientos sociales; política; casa; domesticidad.

**A** prisão do Presidente Lula, em 7 de abril de 2018, teve enorme impacto. Embora já fosse esperada, em função de interesses políticos e da condução dada ao processo pela Operação Lava a Jato, a reação e mobilização contrária a ela surpreendeu até mesmo – ou principalmente – os mais convictos defensores do Presidente. Antes mesmo da chegada de Lula ao prédio da Polícia Federal onde ficaria preso em Curitiba, manifestantes, contrários e favoráveis, o aguardavam. No dia seguinte, centenas de barracas com pessoas dispostas a denunciar a arbitrariedade da prisão e demonstrar solidariedade ao ex-presidente ocupavam as ruas do bairro. Nos finais de semana seguintes, milhares de pessoas passaram por aquele acampamento que, mudando-se posteriormente para casas e espaços aluados na vizinhança manteve guarda e manifestações diárias nos 580 dias em que o Presidente esteve preso.

A ideia de ocupar a área próxima ao prédio da Polícia Federal era quase automática, afinal, *ocupações* e *acampamentos* são formas consagradas da luta política da esquerda e dos movimentos sociais que se juntavam ali. Acampamentos e ocupações duradouras são tecnologias de mobilização que, além da pressão e demonstração pública, servem para desenvolver, entre os participantes, laços de identidade e vínculos afetivos, através da descoberta de trajetórias e situações de vida comuns na convivência cotidiana. Especialmente nos movimentos de luta pela terra e por moradia, os acampamentos operam pela construção da unidade do movimento, servindo tanto à organização interna, ao promover formação e seleção dos seus membros, quanto conformando formas de organização e negociação específicas (como a “forma acampamento”, analisada por Lygia Sigaud, 2000).

Aquele acampamento montado na porta da prisão de Lula era bem diferente dos modelos com que a esquerda estava acostumada. Ali havia tudo, menos trajetórias semelhantes e, para os objetivos políticos do movimento, ao contrário de reforçar a semelhança, era importante demarcar as diferenças. Pessoas e movimentos mais ou menos organizados afluíam com suas bandeiras, estilos, estéticas, corpos, modos de vestir, de mexer o corpo, marcando suas diferenças e sua presença em apoio a Lula... Muito mais do que homogeneidade, a paisagem marcava a pluralidade dos que vinham em defesa do Presidente.

É a partir dos pontos de vista abertos por esse acampamento, e em especial tentando me aproximar desses militantes mais aguerridos que, de fato, fizeram o acampamento permanecer até que o Presidente fosse libertado, que se estrutura o presente artigo. Na narrativa aqui apresenta dou especial atenção às *casas*, ou seja, aos espaços construídos pelos militantes em terrenos e casas alugadas na vizinhança, para que pudessem manter a *Vigília Lulalivre* - nome oficial do movimento. Estas *casas* foram muito mais do que o alojamento. Os militantes *da* vigília eram muitas vezes identificados através das suas casas – “ela é do Mariza” [o acampamento que ganhou o nome da esposa de Lula] ou “do Marielle” [a cozinha e espaço de convivência que levava o nome de Marielle Franco] – e essa associação das pessoas às suas casas era plena de sentido. A breve história de como foram montadas, de como as pessoas chegaram até elas e ali permaneceram, decantava vínculos com organizações, histórias de militância, posicionamentos políticos, características, estilos, afinidades e relações pessoais etc. Assim, *ser de*

*uma casa*, resumia também, em certa medida, estilo, posicionamento político, afinidades etc. Dessa forma, as *casas* da vigília ganharam um sentido muito próximo àquele dado por Lévi-Strauss ao caracterizar as Sociedades de Casas: o de “pessoas morais” e tornaram-se, propriamente, personagens da Vigília. É claro que tratamos aqui de um universo muito diferente daquele das *Sociedades de Casas*, pois não se tratava de transmitir características, poder, demarcar identidades ou delimitar grupos que se perpetuam através das gerações. Tratava-se de um acampamento, necessariamente provisório, onde os arranjos de pessoas e recursos que compunham cada *casa* eram objeto de uma política do cotidiano, sempre em negociação nas conversas, comentários e fofocas que animavam a vida no acampamento. Dessa forma, o artigo percorre a trajetória de organização dessas casas, explorando as formas dessa política do cotidiano desenvolvida na Vigília e sua relação com a construção do movimento Lulalivre, a “grande política” nacional e as possibilidades de ação construídas pelos militantes que participam do acampamento.

## Ocupar espaços na vizinhança

Cheguei a Curitiba 4 dias depois de Lula, no ônibus do PT de São Bernardo e já havia quase mil pessoas acampadas. O entorno das barracas do meu grupo dá ideia da composição desse acampamento. Havia, num raio de 50 metros, barracas da UJS, de uma organização feminista (jovens), um grupo do DCE da UFMG, a barraca do MST que armazenava as doações de comida para o acampamento, as barracas e uma 'central de comunicação' do PCO, barracas do sindicato dos metalúrgicos do ABC, outra do sindicato dos químicos, umas tantas barracas de pessoas não identificadas com nenhuma dessas unidades, além de um carrinho que vendia um sanduíche de pernil delicioso. A mesma diversidade se espalhava por 5 ou 6 quadras. Nos finais de semana e finais de tarde, as visitas faziam dobrar o número de pessoas que se integravam às conversas, discursos, cantoria, e dos gritos coletivos de “Bom dia”, “boa tarde” e “boa noite Presidente Lula”, que se tornaram marcas do acampamento.

A maior parte dos que estavam ali tinha trajetórias de militância e, exatamente por isso, reconheciam a novidade daquela ocupação. Para muitos, a prisão de Lula teve sentido disruptivo, como “a gota d'água”, ou um verdadeiro terremoto em suas vidas, que exigia alguma ação. Para militantes mais experimentados, significava um momento em que estavam sendo postos em xeque, já que junto com a prisão de Lula era sua própria trajetória militante que estava sendo criminalizada. Ao mesmo tempo, aquele cenário efervescente, a intensidade e novidade da mobilização provocada, sinalizavam uma retomada da capacidade de mobilização popular que não era vista há anos, criando oportunidade de reaproximação e reinvenção de sua atividade militante. A coisa mais interessante para fazer ali era visitar os demais grupos acampados, conhecer aquelas pessoas, ouvir suas histórias, debater como organizar a esquerda e outras questões sem solução. Cozinhas (para lá de improvisadas, montadas pelos acampados) e a possibilidade de parar para tomar um cafezinho, uma água e descansar debaixo de uma barraca eram o suporte para chamar as pessoas, conversar, para provocar visitas e circulação.

Se a experiência de chegar ao acampamento Lulalivre era empolgante e parecia acenar para os participantes com a possibilidade de construir novas conexões e possibilidades de ação política, a precariedade do acampamento nas ruas era enorme e ficava evidente que aquele acampamento não poderia permanecer ali,

daquela forma, por muito tempo. É claro que acampamentos e ocupações *devem* incomodar, perturbar a ordem; seu objetivo é justamente denunciar a anormalidade da situação contra a qual se insurge. Mas manter mil pessoas acampadas em 5 ou 6 ruas de um bairro pacato de subúrbio era insustentável. Havia, desde o primeiro momento, ordem judicial para desocupar as ruas. Uma comissão, formada por membros do PT, CUT, MST e MAB, assumira a representação institucional do movimento, que ganhara o nome de Vigília Lulalivre, e negociava as condições de permanência dos manifestantes. Assim, desde o início, uma das principais tarefas postas tanto para a coordenação como para os militantes era encontrar e negociar maneiras de permanecer ali. Além da constituição da coordenação, a construção de três espaços, foram cruciais para a permanência daquele acampamento.

O primeiro espaço montado foi uma cozinha, instalada na varanda da casa de uma das poucas famílias do bairro simpática ao movimento, que servia almoço e jantar para as centenas de pessoas que compunham o acampamento. A iniciativa partiu de militantes “independentes” que assumiram a função de ‘tocar a cozinha’, convenceram a dona da casa a alugar o espaço e a dirigentes de organizações a assumir custos de aluguel e da sua manutenção. Os alimentos vinham de doações, recebidas pela coordenação. Duas semanas depois da ocupação das ruas, a direção da Vigília conseguiu alugar um terreno para alojar os militantes, formando o acampamento Mariza Letícia. O Acampamento ficou pronto para o 1º de Maio - dada especialmente importante para a CUT, quando foi realizado um grande ato pela libertação de Lula. “O Mariza” foi administrado pela coordenação da vigília por pouco menos de dois meses, passando depois a ser organizado e mantido pelos militantes que estavam lá. Pouco depois, quando já se esperava a ordem definitiva de desocupar as ruas, a coordenação conseguiu alugar um terreno exatamente em frente ao prédio da Polícia Federal, que tornou-se a sede da Vigília. Nesse espaço eram realizados todos os atos públicos da vigília. Ali ocorriam as saudações de bom dia, boa tarde e boa noite para o Presidente Lula, discursos, palestras, debates e uma série de “atividades culturais”. Aquele era também o lugar onde chegavam diariamente visitantes anônimos e ilustres que vinham prestar solidariedade ao movimento e ao Presidente, e, principalmente, onde boa parte dos militantes passavam o dia.

Assim, em pouco menos de um mês, o movimento tinha construído as condições para permanecer naquela vizinhança que sempre lhe fora hostil. Muito significativamente, cada um dos espaços montados assumia a função típica de um cômodo de uma casa. A sede da vigília era a sala para receber os que chegam de fora, para as conversas e distrações que ajudam a passar o tempo, para conhecer pessoas ou apresentar amigos à família. A cozinha é o lugar onde se preparam os alimentos, mas também são conversas mais íntimas e das fofocas. Os quartos dão abrigo e podem ser compartilhados com os mais íntimos. Como em qualquer casa, nenhum desses espaços é plenamente público ou privado. Todos têm inscrições e significados com os quais se joga no cotidiano. Todos são políticos e politizáveis, cada um a seu modo.

## Permanecer

A reação à prisão de Lula foi surpreendente. O número de pessoas e, o que chamava especialmente atenção, de figuras públicas que se manifestaram em sua defesa produziu um grande impacto. O fluxo de pessoas que visitavam o acampamento dava conta da importância dessa mobilização e animava os militantes que

mantinham a vigília. Não tardou para que aquele acampamento se tornasse um polo para onde convergiam as manifestações de solidariedade e apoio a Lula. Milhares de cartas começaram a chegar à polícia federal<sup>2</sup>. As visitas dos advogados, que traziam mensagens de Lula, tornam-se eventos que pontuavam o cotidiano e eram transmitidos por redes sociais. As visitas de personalidades ao acampamento e, depois que foi admitida a visita de amigos na quinta-feira, animavam a agenda do acampamento e se desdobravam em discursos, palestras, rodas de conversa que também eram multiplicados através das redes sociais de pessoas e movimentos sociais participantes da vigília. Novas caravanas, organizadas principalmente por movimentos sociais, sindicatos e diretórios municipais do PT, que reforçavam as manifestações na porta da cadeia, chegava a cada semana. Além das caravanas, a vigília se mantinha com algo entorno de 300 a 500 pessoas (entre as que estabeleceram alojamento na vizinhança e a as que visitavam com frequência). Estava claro que movimento tinha conseguido significativo sucesso no seu objetivo político de denunciar as condições da condenação de Lula. Permanecia, no entanto, o desafio de manter o debate em pauta na sociedade, dar visibilidade aos argumentos de que a condenação era injusta e, em termos muito concretos, conseguir que Lula fosse solto, pudesse se candidatar à presidência e que ganhasse as eleições. Nesse processo, a Vigília teve um papel fundamental.

Num plano mais próximo, naquele *acampamento*<sup>3</sup>, além dos problemas “macro”, da política nacional, outro conjunto de questões se colocava. O mais imediato, sem dúvida, era o das condições de vida, de como garantir a permanência da vigília e, também, como cada militante conseguia se manter ali. Isso passava, coletivamente, por arrecadar dinheiro para manter o aluguel dos espaços, o pagamento das contas e outras despesas e, também, pela grana curta que os militantes conseguiam com família, amigos e eventualmente com coletivos e vaquinhas virtuais que apoiavam esses “emissários” na frente de resistência. Tão importante quanto a solução desses problemas práticos era a construção de sentido para a sua permanência ali – problema que também se articulava simultaneamente no plano individual e coletivo. Este, obviamente, não era um problema “teórico”, que dependesse da capacidade de enunciar objetivos ou pautas. E, embora muitas vezes as pessoas usassem expressões grandiloquentes, como “reinventar os sentidos da militância” ou “repensar a esquerda”, a questão era muito mais concreta, imediata. Tratava-se da necessidade de dar sentido e consequência à ação cotidiana, conseguir tornar “produtiva” politicamente a permanência naquele acampamento, ampliando a visibilidade da denúncia à prisão de Lula, expandindo contatos, descobrindo aprendendo e se envolvendo com movimentos e companheiros da vigília. Dois elementos foram cruciais para que pudesse haver esse espaço de inventividade na militância da vigília: a) o enorme fluxo de apoios, eventos e pessoas que passava por ali; b) as necessidades concretas de organizar o espaço, alojar as pessoas, conviver com elas, e viabilizar formas de sobrevivência.

Nas falas de vários militantes, há um marco a partir do qual essa necessidade de construção de sentido e possibilidades de ação associadas à permanência na vigília se tornou mais evidente. Foi o dia 8 de julho de 2018<sup>4</sup>, quando o desembargador Rogério Favreto do TRF-4 acatou um *habeas corpus* e mandou soltar

<sup>2</sup> O Instituto Lula guarda um acervo de mais de 30 mil cartas recebidas pelo presidente no período em que esteve preso.

<sup>3</sup> Uso, ao longo do texto, as expressões “vigília” e “acampamento” na tentativa de reproduzir uma discreta tensão, muito significativa, que existia em relação à denominação aquele lugar. Era comum que os visitantes chamassem o espaço de acampamento. A coordenação da vigília costumava corrigir: “vigília”. Os militantes que viviam na vigília, e se sabiam acampados, riam.

<sup>4</sup> É interessante notar a estratégia política do movimento. A seleção brasileira de futebol tinha sido eliminada da Copa do Mundo no dia 6/7. A notícia da libertação de Lula, num domingo, tomou o noticiário, trazendo de volta o tema ao centro do debate político. Este evento, como muitos outros na vigília, faz parte de uma sequência de eventos que produziam, de

Lula, mas o Juiz da primeira instância, Sergio Moro, foi capaz de extrapolar sua competência e conseguiu impedir o cumprimento da ordem judicial, até que o presidente do tribunal a revogasse. Nesse momento, as pessoas que viviam intensamente o acampamento perceberam duas coisas: 1) que aquele acampamento não seria tão provisório quanto se esperava inicialmente; 2) o seu iminente desamparo: “Se Lula sair o que acontece com a gente? O que acontece com tudo o que fizemos aqui?” (como resumiu Regiane, dona da casa onde estava instalada a cozinha da vigília).

Não é à toa que esse momento coincide com a época em que as *casas* da vigília começam a ganhar formas, ou a projetar uma aparência que sugere que seriam mais duráveis. O acampamento Mariza Letícia já era coordenado pelos próprios militantes que estavam morando ali e, a essa altura, se dedicavam a construir ou melhorar as instalações de cozinhas, banheiros e espaços comuns que atendiam às barracas. Os dois militantes que tocavam a cozinha – Tylle e Cabelo – alugaram um terreno mais próximo ao prédio da Polícia Federal, e começaram a construção do Espaço Marielle Franco, que além da cozinha, tem dois simpáticos galpões de madeira onde passou a funcionar um centro de formação do MST. Na lateral foi pintado um grande mural com rostos e frases dos principais líderes revolucionários – de Marx ao Papa Francisco. Os movimentos de mídia alternativa - Mídia Ninja, Brasil de Fato e Jornalistas Livres - alugaram uma casa bacana, chamada de *Casa da Democracia*, que, além de servir de alojamento para os mídia-ativistas e agregados, era um espaço aberto para quem frequentava a vigília e mantinha uma pilha de papéis para que os visitantes deixassem mensagens para o presidente Lula, que passaram a cobrir as paredes da sala - até o teto.

Com arranjos semelhantes, outros grupos fora estabelecendo suas **casas**. Foi montado um alojamento para militantes do MST. O Sindicato dos Metalúrgicos do ABC alugou uma casinha. Outros sindicatos paulistas alugaram apartamentos na vizinhança. Cada uma dessas **casas** acabou assumindo uma dinâmica própria, associada ao “estilo de vida” desenvolvido ali por seus “moradores”. Elas são percebidas quase como se fossem pequenos movimentos ou organizações. Bem ao estilo levistraussiano, assumiram o sentido de “pessoas morais”, combinavam diferentes mecanismos de incorporação de seus membros e, também, mecanismos para produzir sua reprodução, ou manutenção da sua existência para além da presença física das pessoas (cf. CARSTEN e HUGH-JONES, 1995). A questão, claramente, não era de identidade, mas sim relacionada à trajetória de cada uma dessas casas e dos encontros, alianças e relações estabelecidos por militantes e movimentos.

## Uma política do cotidiano

Esse arranjo de casas espalhadas pela vizinhança que compunha a vigília se combinava a uma dinâmica bastante intensa de encontros, conversas, aproximações e afastamentos no cotidiano da vigília. Diariamente os participantes se reuniam na sede da vigília para os rituais de bom dia, boa tarde e boa noite ao presidente Lula. Durante a semana, esses encontros davam espaço a rituais específicos: nas sextas-feiras, o Boa Noite era chamado de “luzes para Lula”, no domingo se transformava em ato ecumênico; a cada dia da semana caía a um dos movimentos sociais puxar as falas. Quando havia debates, palestras ou “atividades

culturais” programados na sequência, era comum que os militantes se integrassem a essas atividades, se não, se espalhavam pelo terreno em rodas de conversa e violão.

Outras casas da casas da vigia – principalmente o quintal do Marielle – e mesmo as ruas do bairro, eram bons lugares para continuar as conversas que surgiam ali. Essas trocas eram, possivelmente, um dos principais espaços de aprendizado que motivavam os membros da vigília. Lembro da descrição de Cury, metalúrgico paranaense com 20 anos de atuação no sindicato, contando como a convivência com o pessoal do MST e a pedagogia prática da sua militância tinham o feito repensar seu próprio engajamento, ou como as narrativas das greves lideradas por Tucão, do sindicato dos químicos do ABC, impedido a incorporação de empresas locais por grupos multinacionais visando manter os empregos, reuniam dezenas de pessoas. Não se tratava só de aprendizados, mas se desdobravam em ações concretas no próprio acampamento e na mobilização pela libertação de Lula, onde esses sindicatos e brigadas do MST passaram a programar ações conjuntas (o que não seria comum em outra situação). Foi se construindo, de fato, um ambiente de intensa troca entre os membros mais permanentes da vigília, especialmente entre os que permaneciam alojados em Curitiba e visitantes frequentes (como os dois sindicalistas mencionados ou eu mesmo). Vale notar que esses “visitantes frequentes” eram, de maneira geral, pessoas com grandes trajetórias na política e em movimentos sociais (e mesmo alguns políticos de maior destaque), com certa notoriedade e influência política, que conectavam a vigília a histórias e redes de militantes de suas organizações de origem. Isso, em vários momentos podia ser acionado solucionar uma questão prática, como uma lona nova para o acampamento ou a grana para pagar uma conta de energia, ou em ações mais próximas ao vocabulário político, como organização de um evento ou manifestação.

É importante notar que em uma ambiente como esse da vigília, as conversas, encontros e movimentos corriqueiros, como esse de sentar ou caminhar junto para conversar, são a forma de uma intensa política do cotidiano, através da qual se acompanha, regula e define uma comunidade moral. Em seus trabalhos, desenvolvidos em diferentes localidades da zona rural em Minas Gerais, John Comerford (2003; 2014) elabora diferentes formas de uma política do cotidiano, constituída a partir de uma prática marcante na sociabilidade nessas áreas: a atenta observação e os comentários feitos a respeito da circulação das pessoas entre as casas das vizinhanças. Num processo contínuo de observar, comentar e narrar os deslocamentos – e cientes que seus próprios deslocamentos e comentários serão também objeto de deslocamentos e comentários – os moradores dessas áreas, avaliam condutas, demarcam afinidades e distâncias, definem valores, negociando continuamente as formas e limites das comunidades morais que habitam. Em meu próprio trabalho (LAGÜENS, 2014), descrevi como, no período que antecedia as eleições, as conversas no quintal da casa de um importante político local exerciam o papel de dispositivo de controle das disputas políticas do município, permitindo ao dono da casa tomar conhecimento e intervir em um amplo campo de disputas, através daqueles que visitavam sua casa. Coerentemente com esses dois casos, pode-se observar que o conteúdo das conversas que se espalhavam pelas casas da Vigília Lulalivre eram igualmente objeto de um trabalho de atenção e glosa, através dos comentários e instrumentos de negociação de posicionamentos e tensões na política cotidiana da Vigília. Isso pode ser notado de maneira simplificada nos exemplos citados no parágrafo anterior. Os elogios de Cury à pedagogia do MST endereçavam a seus colegas metalúrgicos e do PT a defesa

de que estes se aproximassem e apoiassem as ações do Movimento Sem Terra. Da mesma forma, a narrativa de Tucão sobre a inusitada coalizão de interesses entre trabalhadores e seus patões apelava à necessidade de construir alianças (ainda que improváveis) em função de uma conjuntura específica.

No cotidiano da Vigília, um papel complementar era desempenhado pelos visitantes mais ilustres. Tinha-se a impressão de que Curitiba nunca tinha recebido tantas personalidades, políticos, artistas e intelectuais, quanto naqueles meses que se sucederam à prisão de Lula. No acampamento isso gerava situações inusitadas, como ninguém saber muito bem a importância de uma figura muito importante – “quem é mesmo esse tal de Noam Chomsky?”, me perguntaram os jornalistas que cobriam a visita – ou ninguém se interessar muito por um visitante ilustre: vi a Presidenta Dilma assumir a função de “fazer sala” para o cineasta Silvio Tendler, porque ninguém mais se prontificou a assumir a função. Além das situações engraçadas, do interesse e fascínio que algumas dessas visitas provocavam, produzindo momentos festivos e mudando o ritmo do acampamento, essas visitas chamavam atenção para a Vigília, recolocando, a cada semana, a questão da prisão do Presidente Lula, na pauta da imprensa e dos debates das diversas redes de apoiadores. Esses encontros projetavam as conexões dos militantes da vigília, faziam com que seus vídeos, “lives”, fotos e postagens de redes sociais circulassem por caminhos inéditos e, embora à primeira vista pareçam efêmeros e superficiais, a Vigília estava cheia de histórias de como tais contatos se transformaram conversas, ideias, visitas posteriores etc. A vigília era um lugar propício para fazer conexões<sup>5</sup> e, de fato, a extensão das redes e conexões daqueles militantes que estavam ali na vigília com outros grupos espalhados pelo país foi se tornando uma das suas principais tarefas. Em alguns casos poderiam render apoios, trocas ou ações com sentido prático imediato, mas seu principal sentido era o de estender uma rede de contatos, que servia como base de uma articulação potencial e localizava aqueles militantes num universo político mais amplo, como será visto adiante.

## Os arranjos que mantinham as casas

Também no que diz respeito à dimensão mais concreta das casas, as articulações construídas na vigília eram a base dos arranjos que as mantinham. Nenhuma das casas ou espaços mais importantes da vigília dependia exclusivamente de um movimento ou organização. Em todos os casos havia arranjos que envolviam organizações (como CUT, MST, sindicatos etc.) – normalmente mais de uma – e pessoas que não eram necessariamente ligadas a elas, mas que, na vigília, tinham assumido funções fundamentais para organização e manutenção desses espaços. Esse tipo de arranjo fazia com que a manutenção de cada espaço envolvesse uma negociação constante, entre organizadores, ocupantes e organizações. Tal dinâmica pode sugerir um ambiente cheio de tensões – o que efetivamente era muitas vezes o caso – mas é importante notar que esse conjunto de negociações formava uma política cotidiana e, em última instância, era através dele que eram trabalhadas as tensões e produziam-se os controles que permitiam manter a dinâmica da Vigília.

Se acompanharmos em detalhe a dinâmica interna de cada casa, vemos que em todas elas havia sempre questões que dizem respeito à vida dos militantes a

<sup>5</sup> Certamente nenhum dos militantes que conheci foi para lá com a intenção de ampliar sua rede de contatos – e, por sinal, a maioria tinha bem pouco talento para isso – mas com a vivência cotidiana na vigília (e senso político, já que a maioria tinha significativa trajetória de militância)

ser resolvidas: Chega mais uma pessoa, onde ela vai dormir? Dá para fazer um café fora de horário? Um ronca, o outro não cumpre o horário. Alguém precisa de um sabonete, ou de um casaco emprestado. Onde é que dá para tomar uma birita nesse bairro? E “fumar um”? Talvez seja justamente por juntar irremediavelmente pessoas e diferentes dimensões da vida, por produzir uma convivência onde não é possível separar totalmente nenhuma dessas dimensões, onde sentimentos, afetos, obrigações e a solução dos problemas imediatos da vida estão completamente intrincados, que as casas fossem tão importantes para produzir e elaborar relações. O arranjo das *casas* do acampamento era bastante funcional para equacionar essas pequenas questões do cotidiano. Como cada casa era organizada por alguns militantes responsáveis por elas sem a interferência direta da coordenação da vigília, cabia a esses a solução dos pequenos problemas do cotidiano, deixando a coordenação da vigília relativamente resguardada dos pequenos atritos e insatisfações do cotidiano. Assim, tomadas em conjunto e na sua apresentação externa, as casas formavam um conjunto que operava de maneira coordenada para manutenção da Vigília e do movimento.

Se, no entanto, nos detivermos a observar as relações entre as diferentes casas da vigília sobressai um cenário onde o arranjo e manutenção de cada casa dependia de acordos e colaborações entre os diferentes movimentos e militantes. Vendo por outro ângulo, pode-se dizer que a manutenção dessas casas – e mesmo as próprias *casas*, sua forma e seus usos – espelhavam e eram parte das relações entre aqueles que as mantinham. Podemos tomar como exemplo o espaço Marielle Franco.

Nos primeiros dias de acampamento, as brigadas do MST montaram cozinhas em barracas, que distribuía refeições para os seus militantes e para quem precisava. Pouco depois, um conjunto de pessoas se dispôs a assumir essa tarefa, a coordenação montou um sistema para receber doações e algumas pessoas do MST se incorporaram a esse grupo, que recebia reforços temporários das caravanas que chegavam. Um desses militantes, Tylle, do PT de São Paulo, assumiu a coordenação do trabalho da cozinha enquanto outro militante, Cabelo, além de ajudar na cozinha, era o responsável por conseguir, ora com a coordenação da vigília, ora com o MST, apoio e financiamento para os gastos da cozinha. Foi essa condição que permitiu que eles dois construíssem uma relação com um morador da vizinhança que aceitou alugar para eles um terreno onde seria construído o espaço Marielle Franco, abrigo além da cozinha, salas usadas como um centro de formação do MST e alojamento para os dois e o painel com “líderes revolucionários”.

Rapidamente esse espaço se tornou um lugar central para a vigília. Além das refeições, e das jornadas de formação para as caravanas do MST, era o lugar para onde iam muitos dos militantes quando cansavam de permanecer na sede da vigília. Servia especialmente para conversas ais longas e um pouco mais reservadas, aproveitado a desculpa de tomar um café. Todos os que visitam a Vigília - ilustres ou não - são convidados a visitar o Espaço Marielle e admirar o mural dos líderes revolucionários. Tylle aproveitava os personagens para puxar assunto com quem estivesse por ali e hoje mantém uma rede de contatos com "revolucionários" de todo o mundo. O Espaço Marielle – da mesma forma que as demais *casas* da vigília - dava grande visibilidade a seus coordenadores, posicionando-os em lugar de potencial destaque nas redes de relação que se juntavam na vigília. Estar nessa posição de destaque permitia e essas pessoas construir um amplo leque de relações, que, em parte, era o que lhes permitia criar e manter ações na própria vigília (já que essas ajudas eram acionadas em momentos necessários), mas também

como um recurso em potencial, um “capital político”. Não é difícil imaginar que além dos aspectos positivos, esses lugares de destaque eram objeto de disputa.

A construção do espaço Marielle foi garantida, basicamente pelo Movimento Sem Terra, que se comprometeu inclusive a pagar o aluguel e as contas, mas a responsabilidade pelo espaço (inclusive o contrato de aluguel) eram do Tylle. Isso significa que, a cada mês, ele precisa negociar com os coordenadores do MST o repasse do dinheiro. O mesmo acontece com as doações de alimento, que chegam através da coordenação da vigília. Assim, a cada início de mês, para pagar as contas, ou a cada três dias, para receber os alimentos para preparar as refeições, os coordenadores do espaço têm de negociar com a coordenação da vigília e do MST. Nenhum desses apoios é incondicional. Há sempre a possibilidade de uma demora no repasse ou a resposta de que “dessa vez não vai dar”, como de fato eventualmente acontece, exigindo buscar apoio em outro lugar. Para as direções dos movimentos, essa é uma forma de manter algum controle os coordenadores do Espaço. Assim, militantes independentes e movimentos mais institucionalizados mantêm um equilíbrio instável que está sempre em negociação. Não se trata apenas de controle de uns sobre os outros, mas da produção de um espaço que depende da interação – e que existe graças as potencialidades dessa interação.

Desde o início, o MST se posicionou como um movimento fundamental para estruturação da Vigília - especialmente por manter o maior contingente constante de pessoas entre os movimentos sociais que a compunham, através de caravanas que, semanalmente, traziam grupos de diversos assentamentos. Durante a maior parte do tempo, o movimento optou por não ter uma “casa do MST”, o que foi uma escolha coerente com sua pedagogia (paulofreireana) da militância. Os assentados do MST que vinham nas caravanas se hospedavam na Casa Lula (o alojamento da creche) junto com as demais caravanas e alguns militantes “permanentes” da vigília; tinham cursos e atividades de formação no Espaço Marielle; participavam das atividades na sede da vigília – isso sem contar as “fugidas”, escapando do movimento coordenado das caravanas. Assim, “o pessoal do MST” estava constantemente interagindo com os demais membros da vigília. Para os que tinham menor experiência de militância essa era uma oportunidade de aprendizado e troca com gente de maior experiência política. Para o Movimento, além de dar visibilidade à sua presença, permitia explorar ao máximo as possibilidades de cooperação e construção de conexões abertas pela Vigília, participando intensamente da sua “política cotidiana” com múltiplos agentes.

Assim, a série de situações destacadas aqui mostra alguns elementos significativos em relação a estas *casas* da Vigília Lulalivre. O primeiro desses elementos é que nenhuma dessas casas existe, ganha sentido, ou se constituiu ou se manteve isoladamente, por ação de uma organização ou grupo de militantes. Todas estiveram sempre em relação umas com as outras, construindo seus usos e significados nas relações e contrastes estabelecidos entre umas e outras. Um lugar permitia o recolhimento ou convivência mais íntima graças à existência de outros espaços que permitiam o encontro e convivências mais públicas. O Acampamento Mariza Letícia era visto como lugar dos militantes mais libertários ou indisciplinados, justamente porque essa avaliação era feita em contraste com o alojamento da Creche, com regras mais rígidas. Da mesma forma, todas as casas tinham sido construídas e se mantinham pela combinação de esforços de diversas pessoas e movimentos da vigília, e esses arranjos de cooperação sofriam modificações ao longo do tempo. A construção de relações, a negociação de acordos ou, de maneira mais ampla, a política cotidiana da Vigília estava sempre presente na organização e manutenção das casas. Essa dinâmica gerava uma relação de complementaridade

entre as casas. Militantes podiam se alojar ora num espaço, ora em outro, tipos de função, como preparar refeições ou receber visitantes podiam ser realizadas em diferentes espaços dependendo da ocasião ou do estado das relações entre os membros da vigília. Uma imagem bastante sugestiva para caracterizar essa pluralidade de arranjos entre as casa é a de *configuração de casas* formulada por Lois Marcelin (1999) caracterizando aos arranjos de moradia e organização das famílias negras no Recôncavo Baiano. O autor mostra que a combinação dos sentidos de família, parentesco e casa (onde a ideia de família se aproxima a de aqueles que moram juntos e parentes são pensados como aqueles com quem se pode contar) está relacionada a uma dinâmica de vida onde os membros dessas famílias moram, se hospedam, buscam ajuda e constroem soluções para a sobrevivência numa rede ampliada de casas de parentes espalhadas por diversas localidades. Em função disso, as próprias casas que compõe essas configurações de casas devem ser entendidas não como dado, mas como parte desse processo de construção da vida dessas pessoas. Dinâmica muito semelhante às casas do Lulalivre, que mais do que lugares estabelecidos eram parte de processos sempre em negociação através dos quais se mantinha a vitalidade do Movimento.

## Depois da derrota

Um breve olhar para a dinâmica da Vigília e as soluções encontradas pelos seus membros após a derrota do candidato do PT nas eleições presidenciais de 2018 reforça a importância da construção de relações – e do papel das casas para isso – como parte central da inventividade e das potencialidades de criação presentes naquele movimento. Depois das eleições, encarando a derrota, o lema público foi o "ninguém solta a mão de ninguém", mas ali estava claro que vários arranjos precisavam ser refeitos e as pessoas precisavam dar rumo a suas vidas. Não necessariamente deixar a vigília, mas dar novo sentido e soluções práticas à vida. O sentimento era de desamparo, nunca tinham feito tanto sentido as perguntas sobre "o que fazer, depois de tudo o que fizemos aqui?", ou, como alguém resumiu à época: "*O que você tem depois de ter chutado a sua vida para o alto e ir passar 6 meses gritando bom dia, boa tarde e boa noite para o barbudo?*" As soluções, encontradas pelos militantes, foram justamente de usar aquilo que havia sido construído ali para dar continuidade às suas vias.

Edna, que coordenava o Acampamento Mariza Letícia resolveu deixar, junto com outros, o acampamento, pegar uma Kombi e criar uma "caravana Lulalivre" itinerante pelo Brasil. Pegou a rede de contatos das pessoas que tinham passado pelo acampamento e passou a acioná-las, marcar atividades militantes com cada uma delas e ir visitando essas pessoas, fazendo manifestações junto com elas, fazendo a campanha Lulalivre pelo Brasil. O Cabelo, do Espaço Marielle, resolveu que tinha que escrever um livro sobre a vigília. Ele tinha conhecido uma professora de literatura de Recife, que escreve cordéis e propôs a ele transformar o livro em cordel. Ele foi pra Recife montar um comitê Lulalivre e os dois seguiram trabalhando juntos no livro de cordel. Outro personagem, o Batista do Megafone, que anda sempre com um capacete com uma placa Lulalivre em cima e está há mais de um ano na vigília, começou a produzir e vender camisetas numa da campanha Lulalivre numa barraquinha na vigília.

Em certo sentido, isso não é radicalmente diferente da solução dada por políticos profissionais. Lindberg Farias perdeu a eleição para senador e criou um canal de Youtube. Manuela D'Ávila está escrevendo livros. Todos continuam

construindo estratégias que os permite continuar a fazer política a partir das relações que são capazes de mobilizar. Lindberg, por exemplo, era uma figura bastante presente na Vigília e construiu uma significativa rede de relações a partir daí. Sua atuação política e a capilaridade da rede de relações que ele é capaz de mobilizar se espalhou para muito além do seu estado de origem. Guardadas as devidas proporções, universo de inter-relações, e de contatos e trocas efetivas dos militantes de base do Lulalivre, como Cabelo e Edna, também se estenderam enormemente, ganharam escala nacional. Através dessas relações o acampamento Lulalivre se espalhou pelo Brasil, construindo uma rede potente de acolhimento e criatividade, reformulando a *configuração de casas* (cf. MARCELIN, 1999) desenhada na Vigília.

## Fim

As "casas" da vigília Lulalivre são mecanismos que deram àquelas pessoas forma de atuar na política. Essas casa possibilitaram que novos atores entrassem e tivessem protagonismo na política. Casas marcam, produzem interações, servem de referência e marcam as relações.

Dentro dessas casas e a partir delas, através dessa multiplicidade de conversas, encontros, visitas, amizades e brigas, falas públicas e fofocas constituem o tecido do que é fazer política. E, nisso, se aproximam a "grande política", dos políticos profissionais que atuam nacionalmente, e a "pequena política" de militantes que, todos os dias, gritam bom dia, boa tarde e boa noite para o presidente Lula.

Recebido em 30 de setembro de 2020.

Aceito em 20 de novembro de 2020.

## Referências

CARSTEN, Jannet; HUGH-JONES, Stephen. Introduction. In: CARSTEN., J.; HUGH-JONES, S. (eds.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. pp. 1-46.

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

COMERFORD, John Cunha. Vigiar e narrar: sobre formas de observação, narração e julgamento de movimentações. *Revista de Antropologia*, 57 (2), 2014.

LAGÜÉNS, João Vicente Marques. *Casa e Política: amizade, alianças e interesses*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

MARCELIN, Louis HERNES. A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano. *Mana*, 5 (2): 31-60, 1999.

PALMEIRA, Moacir. Política, facções e voto. In: PALMEIRA, Moacir, HEREDIA, Beatriz. *Política Ambígua*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2010.

SIGAUD, Lygia. A forma acampamento: notas a partir da versão pernambucana. *Novos Estudos*, 58: 73-92, 2000.

# **“Vizinhança em disputa”: A política interna no processo de implantação de uma auditoria fiscal em um condomínio clube na Zona Norte do Rio de Janeiro**

***Caroline Martins de Melo Bottino***<sup>1</sup>  
Universidade Federal Fluminense

***Livia Rabelo***<sup>2</sup>  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

**Resumo:** O cenário político nacional de 2018 teve fortes impactos na sociabilidade da vida urbana brasileira. Neste artigo buscamos analisar o intenso processo de disputas políticas internas que ocorrem em um condomínio clube, na Zona Norte do Rio de Janeiro. Tais disputas reproduzem, em grande medida, as dinâmicas das eleições presidenciais de 2018, polarização que se tornou explícita na movimentação pela sindicatura desse espaço urbano privado. Mediante o protagonismo das mídias digitais nas relações sociais do condomínio, procura-se investigar a mobilização e a articulação dos atores políticos dessa vizinhança. Para tanto, trabalhamos com dados produzidos a partir dos grupos online, onde essas articulações políticas tomam diversas formas, expondo conflitos, fofocas e rupturas que movimentam a vida política desse espaço residencial.

**Palavras-chave:** condomínio; vizinhança; política; mídias digitais; sociabilidade.

<sup>1</sup> Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense, com bolsa Capes, Mestrado em Bens Culturais e Projetos Sociais pela Fundação Getúlio Vargas (RJ). É professora convidada nas pós-graduações em turismo cultural e em educação patrimonial, do Instituto dos Pretos Novos.

<sup>2</sup> Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS/MN/UFRJ). Mestre em Antropologia Social (PPGAS/MN/UFRJ) e em Economia (CAEN/UFC). Pesquisadora no Núcleo de Antropologia da Política (NUAP).

## **“Neighborhood in dispute”: Internal policy in the process of implementing a tax audit in a club condominium in the north of Rio de Janeiro**

**Abstract:** The national political scenario of 2018 had strong impacts on the sociability of the Brazilian urban life. In this paper we seek to analyze an intense process of internal political disputes that occur in a club condominium, in the North Zone of Rio de Janeiro. Such disputes reproduce, to a great extent, the dynamics of the presidential elections of 2018, polarization that became explicit in the movement for the condominium management of this private urban space. In the face of the protagonism of social media in the social and political sphere of the condominium, we investigate the mobilization and the articulation of the political actors in this neighborhood. Therefore, we work with the data produced in these online groups, where these political articulations take different forms, exposing conflicts, ruptures and gossip that drive the political life of this residential space.

**Keywords:** condominium; neighborhood; politics; digital media; sociability.

## **“Vecinos en disputa”: Política interna en un proceso de implementación de una auditoría fiscal en un condominio club en la Zona Norte del Río de Janeiro**

**Abstracto:** El escenario político nacional de 2018 tuvo fuertes impactos en la sociabilidad de la vida urbana brasileña. En este artículo buscamos analizar el intenso proceso de disputas políticas internas que ocurren en un condominio club, en la zona norte del Río de Janeiro. Tales disputas, en gran medida, reproducen la dinámica de las elecciones presidenciales de 2018, polarización que se hizo explícita en el movimiento por la unión de este espacio urbano privado. A través del papel de los medios digitales en las relaciones sociales del condominio, buscamos investigar la movilización y articulación de los actores políticos de este barrio. Para eso, trabajamos con datos producidos a partir de grupos en línea, donde estas articulaciones políticas toman diferentes formas, exponiendo conflictos, chismes y rupturas que mueven la vida política de este espacio residencial.

**Palabras-clave:** condominio; vecinos; política; medios digitales; sociabilidad,

**E**m 08 de abril de 2018, o ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva (Lula), se entregou a polícia federal<sup>3</sup>, no processo desencadeado pela Operação Lava Jato<sup>4</sup>. Nesse momento, em um condomínio clube, na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, teve início um movimento de descontentamento com a administração realizada pelo então síndico, José Olavo. Movidos por um sentimento de justiça que pairava no ar, com o objetivo de “combater a corrupção”<sup>5</sup>, moradores se articularam para pleitear uma auditoria fiscal nas contas da atual gestão.

Desde Wyne (1998) e seu estudo sobre o novo estilo de vida das camadas médias, a partir de um condomínio planejado, onde o principal atrativo é um clube privativo, compartilhado apenas pelos residentes, até o que Caldeira (1997; 2000), chamou de enclaves fortificados, os condomínios clube despertam o interesse dos pesquisadores por concentrarem os mais variados tipos de sociabilidade e permitirem análises múltiplas. Por ora, vamos nos remeter a Moura (2003), que chamou a atenção para essas novas formas de habitar como um desejo de retornar à aldeia, para justificar as premissas que vamos adotar, mais adiante, a respeito da dinâmica política interna.

O presente objeto de estudo, o condomínio Quintal Suburbano<sup>6</sup>, conta com 524 unidades habitacionais, divididas em quatro blocos de apartamentos, com 13 pavimentos cada, voltados para uma área de lazer com: duas piscinas, quatro churrasqueiras, salão de festas, salão de jogos, duas quadras, sauna, parque infantil, pista de caminhada etc., é um modelo potencialmente paradigmático desse tipo de habitação. Para além disso, possui, também um bar social, que funciona diariamente vendendo refeições, lanches e bebidas alcólicas que podem ser consumidas no local, próximo à piscina, na área de lazer, ou entregues nas unidades. Embaixo dos blocos, suspensos por pilastras, encontram-se outras áreas de sociabilidade como: mesas de jogos, espaços para confraternização, banheiros e um parquinho para bebês. Construído no terreno de uma antiga fábrica de vidros, ele compõe um complexo maior, com mais três outros empreendimentos de semelhante porte, que variam em número de blocos e configurações.

<sup>3</sup> Para um relato sobre a efervescência no momento da entrega do ex-presidente Lula à polícia federal ver Lagüéns (2018).

<sup>4</sup> A Operação Lava Jato, deflagrada pela Justiça Federal em 2014, investigava um grande esquema de lavagem e desvio de dinheiro em âmbito nacional.

<sup>5</sup> Em itálico estão as palavras estrangeiras. Entre aspas estão as categorias “nativas” e citações textuais com menos de três linhas.

<sup>6</sup> Todos os nomes são fictícios, buscando preservar a identidade dos indivíduos, contudo, Bottino possui a permissão dos condôminos para a realização da pesquisa, uso dos dados, nome do empreendimento e imagens dele, devidamente registrada em ata, lavrada em cartório.

**Figura 1:** Planta baixa disponível no material promocional distribuído no stand de vendas construtora em abril de 2010. (Acervo pessoal)



No que tange o perfil dos moradores, de acordo com uma pesquisa quantitativa, aplicada em março de 2020, grande parte deles já residia nessa região antes de se mudarem para o condomínio. Quanto a configuração familiar, 40% dos apartamentos são habitados por 3 pessoas e 65% possuem crianças e/ou adolescentes. Com relação a renda média, 58% declararam receber acima de oito salários-mínimos e a segunda faixa salarial mais expressiva, 15% dos entrevistados, recebem entre três e cinco salários-mínimos. Quando perguntados sobre a forma de aquisição do apartamento, 54% responderam que são proprietários, mas ainda estão pagando as parcelas do financiamento bancário, 33% já quitaram o imóvel e apenas 13% são inquilinos.

Lançado para vendas em março de 2010 e entregue aos seus compradores em maio de 2014, ele se destaca dentre dos demais dessa categoria no que tange a constituição das relações de vizinhança, que se deu por meio das plataformas digitais de comunicação, através, primeiramente, da plataforma de e-mails do *Yahoo Groups*, ainda no período de obras e posteriormente seguiu para o *Facebook* e o *WhatsApp*. Um condomínio online e uma vizinhança ativa, são o terreno profícuo para o estudo de caso que aqui nos propomos a realizar.

O Quintal Suburbano é o objeto de investigação do projeto de tese de doutoramento de Bottino, também local de sua residência. Esta tem por objetivo compreender esse complexo residencial, em suas particularidades, concentrando-se em questões como as suscitadas por Velho (1989): camadas médias, projeto de vida, ascensão social por meio da habitação, sociabilidade, conflitos etc. Já Rabelo, pesquisa sobre trajetórias de lideranças religiosas, sindicais e político-partidárias em pequenos municípios da Zona da Mata Mineira, discutindo sobre sociabilidade, parentesco biológico e por consideração (vizinhança), dilemas morais nas migrações entre facções no interregno das eleições municipais.

Posto isto, o presente artigo reúne os esforços das autoras e seus respectivos arcabouços teóricos para refletir sobre a dinâmica política entre vizinhos, que se

desenvolve nesses complexos residenciais de grande porte, considerados “pequenas cidades” dentro das grandes metrópoles. Busca compreender os impactos do contexto político nacional nas mobilizações internas, além de evidenciar como essa busca pelos enclaves fortificados e um possível desejo de retorno a aldeia, constrói novas formas de sociabilidade que não é a urbana, nem a rural, mas a condominial.

### **“Os estabelecidos e as alianças”: a trajetória de formação da vizinhança online**

Em 9 de outubro de 2010, meses após o início das vendas, Klaudia Flores montou o primeiro grupo de futuros vizinhos na plataforma de e-mail do *Yahoo!*. Esse grupo era um fórum de mensagens, com uma página onde se tinha acesso por meio de uma conta de e-mail nesse provedor. Ele contava com um fluxo de 22 a 100 mensagens por mês, para um total de 108 membros. Os assuntos tratados nele alternavam entre fotografias do terreno e acompanhamento dos estágios da obra, até dúvidas sobre questões burocráticas, como pagamento de impostos referentes ao processo de aquisição e documentações pendentes que estavam atrasando o andamento da construção.

Por meio desse grupo, começaram a ser construídas as relações de vizinhança, resultando em encontros presenciais para confraternização, ainda no período de obras. Um desses encontros, que aconteceu em uma famosa pizzaria do bairro e contou com a participação de aproximadamente 10 famílias, foi fotografado e compartilhado na página do grupo. Em 16 de abril de 2011, foi criado o primeiro grupo na plataforma *Facebook*, chamado Quintal Suburbano, que chegou a ter 466 membros. Após a entrega das chaves o grupo de e-mails foi perdendo seu protagonismo para a plataforma do *Facebook* dado o *layout* mais visual das interações com a possibilidade de compartilhar imagens e vídeos, interagir com textos e mensagens, sem a necessidade de redigir um e-mail. O formato em aplicativo de celular também facilitava o acesso, tornando esse grupo, até 11 de agosto de 2015, o principal canal de comunicação entre os vizinhos (BOYD e ELLISON, 2007).

Tão logo as chaves foram entregues aos compradores, em 2014, as discussões no grupo do *Facebook* foram se intensificando, devido aos conflitos oriundos da convivência. Durante a assembleia de implantação do condomínio<sup>7</sup>, já era possível perceber o grupo dos “estabelecidos” (ELIAS e SCOTSON, 2000), que compreende Pietra Malaquias, Klaudia Flores, Sandro Palomino, Flávio Aragão, Dodô Taveira e Flávio Noronha, previamente articulados. Os primeiros administradores do grupo, Klaudia Flores – que também havia sido responsável pelo grupo no *Yahoo!* – e Dodô Taveira se sentiram desconfortáveis em continuar moderando as postagens e resolveram bloquear assuntos que pudessem gerar polêmicas, como reclamações sobre comportamentos de vizinhos, expondo imagens e vídeos. Isso resultou na criação de um segundo grupo, dessa vez administrado por Sandro Palomino, com o nome Quintal Suburbano (Moradores), que assumiu a centralidade como canal de comunicação.

Em 13 de janeiro de 2016, Maura, dissidente do grupo de Palomino, uma personagem influente nessa dinâmica, que veremos mais adiante, criou outro grupo no *Facebook*, chamado Quintal Suburbano Clube, contando com 338 membros.

<sup>7</sup> Esse evento faz parte do processo de inauguração de um novo condomínio, onde é apresentada a convenção, o regimento interno, a dotação orçamentária e a síndica profissional contratada pela construtora.

Ambos funcionavam simultaneamente, a princípio todos do grupo de Maura também estavam no grupo de Palomino, porém o inverso não acontecia, já que havia uma rivalidade entre os administradores dos grupos e, conseqüentemente, entre seus aliados. O primeiro grupo no *WhatsApp* surgiu em 31 de maio de 2016, com o nome de Associação dos Moradores, tendo por objetivo construir uma espécie de coletivo que estava descontente com a administração do condomínio, para debaterem os assuntos relacionados a finanças e a gestão. O criador do grupo, Alex, se desentendeu com alguns membros, Aragão e Palomino, fazendo com que logo no início ele deixasse o grupo, assim, deixando sua administração nas mãos dos acima citados.

Em 12 de novembro de 2017, Maura criou também o seu próprio grupo de *WhatsApp*, chamado Por um Quintal Melhor, após se desentender com os administradores do outro grupo. Os grupos passaram a existir simultaneamente, repetindo, muitas das vezes, os mesmos debates. Entretanto, o grupo moderado por Maura tinha o caráter mais político, voltado apenas a questões referentes ao condomínio, com uma moderação rígida, onde ela se guardava o direito de advertir e/ou expulsar os membros por mensagens e condutas que classificasse inapropriada. Já o grupo Associação dos Moradores, depois da mudança de administradores passou a ser um espaço mais genérico, permitindo discussões sobre assuntos do cotidiano, comércio e política em âmbito nacional.

### **“Do golpe à auditoria”: as disputas políticas internas pela administração do condomínio**

Foi na gestão do síndico Flávio Noronha, que Bottino começou a se envolver mais ativamente nas questões do condomínio, incentivada pela sua principal interlocutora, Pietra Malaquias. Uma pessoa muito influente no condomínio, simpática e amigável, costuma receber em sua casa muitos vizinhos, se mostrando sempre disposta a ajudar em qualquer situação. Ela fazia parte do primeiro grupo de e-mails no *Yahoo!*, através do qual se conheceram. Nesse período, ela formou um grupo de moradores insatisfeitos que contava com a participação de Poliana, Fraga, José Olavo e de Bottino. Eles costumavam fazer reuniões no salão de jogos e na casa da Pietra para discutir as falhas da gestão do síndico Noronha. Algum tempo depois, José Olavo e Fraga acabaram se afastando do grupo à medida que resolveram se candidatar aos cargos de síndico e conselheira, respectivamente.

A seguir, traçamos uma cronologia das gestões do condomínio a fim de compreender melhor esse processo. Em 2014, como referido acima, houve a assembleia de implantação do condomínio, com uma festa, organizada pela construtora. Nesse dia o grupo dos “estabelecidos” se sentaram nas primeiras fileiras. Previamente articulados, indicaram o subsíndico e os conselheiros, gerando uma grande confusão com gritaria, aplausos e cornetas na hora da votação. Desse modo, a primeira gestão ficou dividida entre uma síndica profissional, contratada pela construtora, e um subsíndico, Flávio Noronha, eleito pelos moradores, com “Jú do André”, Dodô Taveira e Bretas no conselho fiscal<sup>8</sup>.

No final de 2014, através do grupo, Quintal Suburbano, no *Facebook*, Sandro Palomino acusou, juntamente com Dodô, a síndica profissional de estar roubando nos contratos de prestação de serviço. Usavam também como premissa o fato dela não residir no condomínio, o que tornava a comunicação muito difícil, pois estava

<sup>8</sup> A estrutura de administração de um condomínio consiste em um síndico, que atua como gestor principal, um subsíndico, que tem o papel de substituir o síndico na sua ausência, um conselho fiscal, formado por moradores. Condomínios clube, contam também com uma empresa de administração para cuidar da parte financeira e o síndico pode ser morador, um profissional contratado ou uma empresa de sindicância.

disponível apenas em horário comercial. Com isso, conseguiram o apoio dos moradores e, pressionada, a síndica renunciou, durante o carnaval de 2015, levando Flávio Noronha, como subsíndico, a assumir o cargo de forma interina.

O regimento interno do condomínio previa a convocação de uma nova eleição, mas ela não aconteceu, deixando desprovido o cargo de subsíndico. Segundo Pietra Malaquias, tudo não passou de um golpe: “o combinado entre Noronha e Palomino era que uma eleição fosse convocada para que Sandro Palomino assumisse a sindicância, mas Noronha quis, de última hora, se manter no cargo, criando um grande mal-estar entre os dois”. Para além das questões condominiais, conflitos pessoais influenciaram no combinado e levaram ao rompimento da amizade entre eles. Por isso, meses depois, deu-se a origem ao segundo “movimento de oposição”, liderado por Sandro Palomino.

Noronha não conseguiu lidar com a pressão que Palomino construiu por meio dos grupos online, expondo as falhas da gestão, incitando os moradores contra ele e acabou renunciando ao cargo, no final de 2015. Sem síndico e subsíndico eleitos, José Olavo se prontificou a assumir a gestão por três meses, de forma voluntária, até que surgissem candidatos ao cargo e fosse convocada uma nova assembleia. Findo o prazo dos três meses, Olavo resolveu se candidatar e acabou sendo eleito, Rainer Melo foi escolhido como subsíndico e para o conselho fiscal foram eleitos Fraga, Cavalin e Aragão.

Após a realização da “Festa Julina”<sup>9</sup>, no segundo semestre de 2017, as reclamações quanto as manutenções das áreas comuns aumentaram e um grupo de moradores passou a cobrar o retorno da sindicância profissional. Os apoiadores de José Olavo, então síndico, dominavam o grupo de *WhatsApp* Associação dos Moradores, administrado, até então, por Sandro Palomino e Flávio Aragão. Já os opositoristas, encontravam maior aderência no grupo Por um Condomínio Melhor, criado por Maura e seu pai, Seu André.

Quando o assunto auditoria fiscal surgiu no grupo da Maura, sugerido por Poliana, as discussões ficaram mais acaloradas, levando os moradores a cogitarem exigir isso na próxima assembleia. Em dezembro de 2017, José Olavo se afastou do cargo, por motivos de saúde. No mesmo mês, a gerente que o assessorava sofreu um acidente de carro e faleceu. Esses episódios provocaram ainda mais debates acerca da administração do condomínio, que nesse momento se encontrava sem gestor. O afastamento de José Olavo foi oficializado somente no final de janeiro de 2018, quando o subsíndico, Rainer Melo, assumiu.

Dentre as muitas insatisfações dos moradores estavam a disparidade nas cobranças das contas de água<sup>10</sup>, bem como o valor da dívida de inadimplência, que já passava de R\$ 600 mil. Estimulados por Maura, que postava em seus grupos os defeitos da administração atual, começou a mobilização para convocação de uma assembleia extraordinária com o intuito de contratar uma empresa de auditoria fiscal. Uma resistência muito grande surgiu por parte do conselho fiscal, que tinha como membro Flávio Aragão, um dos administradores do grupo de *WhatsApp* Associação dos Moradores. Se desvios e irregularidades nas contas fossem detectados, o conselho fiscal, cuja função é justamente conferir a contabilidade do condomínio, seria igualmente responsabilizado.

<sup>9</sup> A festa julina casou muito desconforto, foi autorizada por José Olavo, como confraternização interna, mas acabou recebendo pessoas de fora do condomínio mediante ao pagamento de “ingresso”, o que acabou alimentando ainda mais a insatisfação com a gestão do síndico.

<sup>10</sup> O condomínio disponibiliza hidrômetros individuais que permitem a marcação exata do consumo de cada unidade, porém, a cia de abastecimento, CEDAE, não faz essa leitura individual, sendo necessário a contratação de uma empresa para a medição e cálculo do rateio.

Essas duas facções se enfrentaram através de grupos de *WhatsApp* separados. Mesmo não contando com a participação de todos os residentes no condomínio, o fluxo diário de interações nessas plataformas chegava à marca de mil mensagens não lidas em um período de seis horas. Diante dos ânimos inflamados, o conselho fiscal, na tentativa de apaziguar a situação, convocou uma reunião informal com os condôminos, para se justificar. As explicações não convenceram a todos e os membros do grupo Por um Condomínio Melhor começaram a se articular para convocar uma assembleia.

Começaram de forma cordial, pedindo ao síndico interino Rainer, por meio de uma carta, protocolada por Maura, que seguiu cobrando presencialmente quase que diariamente e informando sobre o processo nos grupos online que administra, mas sem sucesso. Findadas as inúmeras tentativas de acordo, ela então decidiu organizar um abaixo assinado para convocar uma assembleia. Assim, em março, Maura, Tânia e Eliane se revezaram para colherem assinaturas, batendo de porta em porta e se disponibilizando a receber em sua casa quem quisesse assinar.

Enquanto isso, no outro grupo de *WhatsApp*, Aragão e Tatiana Fraga, membros do conselho fiscal, afirmavam que não havia irregularidade alguma na gestão de Olavo e que não tinha motivo para contratar uma auditoria. Aragão, Palomino e Fraga, vale ressaltar, são parte dos “estabelecidos”, que estão envolvidos com a administração do condomínio e participam ativamente dos grupos online desde o período de obras. São protagonistas não só nos grupos como nas assembleias, candidatam-se e/ou apoiam nomes para cargos na administração.

Maura entregou o abaixo-assinado ao síndico Rainer e à PAB, empresa responsável pela administração do condomínio, para que fosse convocada a assembleia. Ao mesmo tempo, Tânia e Maura pediram orçamentos de empresas de auditoria contábil para apresentar aos moradores no dia da reunião. Os moradores que faziam parte do grupo de *WhatsApp* administrado por Maura, o Por um Condomínio Melhor, escolheram juntos os itens a serem revisados pela auditoria e os orçamentos recebidos foram sendo postados por ela. Devido a um desentendimento com Maura, Tânia acabou saindo do grupo e continuou sozinha seu próprio trabalho de tomada de preços. As duas, portanto, passaram a disputar a indicação da empresa auditora.

### **“Fora PT! Fora PT!”: por uma assembleia de combate à corrupção**

No dia da assembleia, 30 de abril de 2018, o clima era de tensão pela expectativa de um possível embargo por parte de Rainer e Aragão. Nos grupos, o debate girava em torno dos orçamentos das empresas de auditoria candidatas ao serviço. Próximo do início da reunião, Eliane, mais conhecida como “Lis do Zé<sup>11</sup>”, foi chamada a comparecer na sala da administração. Desconfiando dessa atitude, comunicou a Tânia, que por sua vez avisou a Poliana e Pietra. Sendo ela a nossa principal interlocutora, Pietra tratou de chamar Bottino para acompanhar esse encontro. Antes de entrar na sala, Lis explicou que o síndico a chamou para conversar, por ela ser uma das representantes do movimento e que achou prudente chamar outras pessoas para acompanhar a conversa. Vale ressaltar que apesar de Maura ter encabeçado o movimento, ela e Aragão possuem um desentendimento e por isso, ele teria escolhido chamar a Lis do Zé ao invés da Maura.

<sup>11</sup> Observou-se, durante a pesquisa, que muitos casais possuem o hábito de utilizarem como nome, em suas redes sociais, essa referência ao companheiro, como: Jú do André, Lis do Zé, Breno da Flávia e etc.

Elas seguiram para a administração onde as aguardavam o síndico, Rainer, e o presidente do conselho, Aragão. Ao chegar, Lis perguntou o motivo do convite e Aragão respondeu enaltecendo o trabalho do conselho fiscal, dizendo que não via necessidade na contratação de uma empresa de auditoria. Enfurecida, Pietra começou a gritar, citando as principais queixas que levaram ao pedido de auditoria, como o não-depósito do fundo de reserva, mesmo as contribuições sendo descontadas mensalmente dos condôminos, a disparidade na cobrança da água individual e o valor da dívida da inadimplência. Ela o culpava por não alertar os moradores e ser conivente com os erros da empresa administradora e do síndico. Já Poliana, que dispunha de uma pasta com muitos documentos impressos, levantou-se e ameaçou ir para a delegacia instaurar um processo criminal contra o síndico.

Rainer então informou que o abaixo-assinado era inválido pois faltavam 30 assinaturas. Quando as conferiu, percebeu depois que algumas não eram de proprietários<sup>12</sup> e, portanto, não valiam. Disse também que havia cancelado a vinda do escrivão da empresa PAB, administradora do condomínio, responsável pela organização e registro da ata das assembleias. Revoltada, Pietra arrancou o papel da mão dele e saiu da sala dizendo que iria buscar o restante das assinaturas. No meio do caminho, encontrou Maura e seu pai, André, que perguntou o que estava acontecendo, já que não haviam sido informados sobre a reunião. Depois de descrever o ocorrido, Seu José pediu calma pois a assembleia já havia sido convocada oficialmente e se o síndico não validou as assinaturas antes da convocação, o erro era dele. Quanto à ausência do escrivão da PAB, bastava gravar a reunião e usar a transcrição como ata.

Chegando para a Assembleia, às 19h, muitos moradores já se encontravam no local do evento, abaixo da área de lazer, no estacionamento coberto, aguardando. Representantes das empresas de auditoria também já haviam chegado. Pietra notou que nem o síndico e nem os funcionários da administração estavam presentes e resolveu ir até a sala da administração. Ao chegar, encontrou os advogados da empresa Marzone, que prestavam serviços ao condomínio, junto com Aragão e Cavalin, conversando em uma sala reservada. Então pediu à gerente que imprimisse a lista de moradores e fornecesse os cartões<sup>13</sup> para dar início à assembleia, os advogados vieram na sua direção, afirmando que a assembleia era impropriedade e que estavam ali para resolver o mal-entendido.

Saíram todos juntos da sala e quando chegaram ao local da reunião, os advogados ficaram surpresos: havia mais de 150 moradores, número expressivo para uma assembleia de condomínio, e acabaram desistindo de falar qualquer coisa, se limitando a dizer que estavam lá apenas para acompanhar a assembleia e dar suporte aos moradores. A clara tentativa de impedir a assembleia por parte do síndico, com apoio do conselho fiscal gerou um imenso desconforto entre os condôminos, vindos em massa, mesmo diante de um dia chuvoso. Para presidência da mesa foi eleito o Seu André, pai da Maura, e como secretária, para redigir a ata, a Senhora Poliana. Os representantes das empresas apresentaram seus orçamentos e as vantagens de cada proposta, depois se retiraram para que fosse realizada a escolha.

O momento da votação foi bastante tumultuado. Maura queria muito a escolha de uma empresa que havia indicado e até tentou desmerecer as outras, mas

<sup>12</sup> Para a convocação de uma assembleia, de acordo com o regimento interno, é necessário que seja exigida por 1/3 dos condôminos, sendo estes proprietários e/ou procuradores dos mesmos e com suas cotas condominiais quitadas. Inadimplentes e inquilinos não possuem poder de voto.

<sup>13</sup> Os cartões são usados para contabilizar os votos, são feitos de papelão com duas cores, de um lado azul e outro amarelo. Quando solicitada a votação o morador levanta seu cartão e os votos são contabilizados.

após as apresentações, os moradores estavam mais inclinados a contratar uma das empresas cotadas por Tânia. Quando a votação começou, as pessoas levantaram seus cartões, favoráveis à ODB Auditores, que foi contratada. Nesse momento, os participantes se levantaram e aplaudiram em comemoração; em seguida começou um coro gritando: “Fora PT! Fora PT! Fora PT!”. A participação de um número expressivo dos moradores, com 133 condôminos votantes, e seu entusiasmo pelo resultado, deram à essa reunião de condomínio um ar de final de uma partida de futebol.

O próximo passo era eleger uma comissão de moradores para acompanhar o processo da auditoria, já que a administração, o síndico e o conselho fiscal não podiam supervisionar o serviço, por estarem envolvidos no que seria auditado. Maura foi a primeira a se candidatar seguida por Lis do Zé, que ajudou a colher as assinaturas, e Tânia, que fez a tomada de preços e trouxe a empresa eleita. Os condôminos aprovaram todas as pessoas que se candidataram e a reunião acabou próximo da 01h da manhã. Ao término muitos moradores ainda ficaram conversando pelas áreas comuns. Através dos grupos online, *Facebook* e *WhatsApp*, moradores informavam, em tempo real, o andamento da assembleia e lá os debates continuaram por semanas.

### **“De fora para dentro, atravessando os muros”: reflexões sobre dinâmica faccional e contexto político nacional em um condomínio/cidade**

As disputas eleitorais para a administração do condomínio ocorrem a cada dois anos. O ano de 2018 apresenta a sincronia de ser, ao mesmo tempo, o ano de eleições para presidente da república e para um novo síndico no condomínio. Se em nível nacional se iniciava o “tempo da política” (PALMEIRA, 2010), em nível condominial esse processo também estava próximo. No âmbito nacional, o clima era de tensão, acusações e contra-acusações, formando um contexto altamente inflamando por discursos que associavam diretamente o Partido dos Trabalhadores (PT) à corrupção. Diante da transformação de escândalos em shows midiáticos tornando seus temas em assuntos cotidianos (CIOCCARI, 2015), percebemos que esse ambiente penetrou os muros do condomínio estudado.

A prisão do ex-presidente Lula, em abril de 2018, abriu brechas para campanhas eleitorais não oficiais. Tais campanhas não se configuraram especificamente a favor de um candidato ou partido, mas contra alguns políticos, com ênfase para os petistas. Se esse cenário se apresentou como perseguição política para alguns, também se apresentou como a “limpeza da casa” para outros. É esse o ponto que enfatizamos aqui: numa região antipetista, como a estudada, o sentimento de busca por justiça e fim da corrupção afetou consideravelmente as relações na vida cotidiana.

Uma questão importante, suscitada pela Assembleia, foi a inversão da oposição *versus* situação. Desde 2014 quando houve a transição de “síndico profissional” para morador, Flávio Noronha, a figura do “síndico morador” se estabeleceu como situação e foi sucedido por Olavo e Rainer. Apenas após a Assembleia, aqui descrita, com o retorno do modelo de sindicância profissional, e a contratação da empresa Predileto, a oposição se torna situação e assume a administração do Quintal Suburbano.

Tomando como base os trabalhos de Palmeira (2010) e Palmeira e Heredia (2010) sobre política e facções, e o trabalho de Heredia (2010) sobre conflitos

internos a uma mesma facção – e cientes da complexidade e do desafio de transportar uma teoria do campesinato para um universo urbano –, nos propomos a refletir sobre as dinâmicas que se assemelham no caso do condomínio. Assim, podemos afirmar que as mobilizações, realizadas principalmente nos grupos online, para o abaixo assinado, são como campanhas eleitorais. A Assembleia pode ser considerada como o evento que marcou oficialmente o “tempo da política”, em que o conflito estava autorizado e onde as divergências entre as facções se intensificaram.

Nesse momento a divisão do condomínio em duas facções ficou mais evidente. Os que defendiam a sindicatura de moradores, pela relação próxima com a figura do gestor e sua afetividade com o espaço, por ser também um residente e os que preferiam um síndico profissional, que mantivesse um distanciamento afetivo, para uma gestão idônea e sem favorecimentos a nenhum indivíduo e/ou grupo específico. Sendo, portanto, os que defendem a figura do “síndico morador” orientados por princípios e relações pessoais, enquanto os que defendem a figura do “síndico profissional”, reivindicam uma relação impessoal.

Algumas características observadas por Palmeira (2010), como a não fixidez de facções opostas e o papel predominante dos compromissos, tensões, conflitos e aproximações no rearticular das adesões entre uma eleição e outra, nos parece produtiva no contexto desse condomínio.

peças [que] se relacionam no dia a dia, através de múltiplos fluxos de troca, que vão vinculando umas às outras, confirmando ou não relações preexistentes, cuja interrupção é capaz de gerar conflitos ou redefinir clivagens dentro de uma comunidade. (PALMEIRA, 2010: 19, grifos nossos)

Assim, uma tensão dentro de umas das facções, ambiente em que o peso das relações pessoais é de fundamental importância, conflitos pessoais, familiares, de trocas de favores etc., podem provocar dissidências internas. Nessa lógica, é possível que um morador migre de uma facção para outra, já que as relações pessoais estabelecidas de forma presencial e/ou online podem dinamizar a adesão às facções.

Como fruto de um conflito pessoal, Maura se desentende com os administradores do grupo de *WhatsApp* Associação de Moradores e cria o seu próprio grupo chamado Por um Quintal Melhor. Nesse novo grupo, a articulação de Maura a favor de “síndico profissional” ganha força pela maneira efusiva com que incita os moradores a buscar por melhorias. De forma semelhante, temos também o caso de Fraga, que começou alinhada à Pietra, em oposição à gestão de “síndico morador” e, por questões e interesses pessoais, acabou aderindo e fazendo parte da administração, como conselheira, defendendo a sindicatura de Olavo. Vemos aqui um caso de mudança de facção em que o morador, que até então demonstrava adesão à oposição, se alinha ao grupo da situação e passa a fazer parte da administração.

Os conflitos e interesses pessoais perpassam toda a trama da gestão do condomínio. A amizade de Palomino e Noronha era de grande intimidade, faziam viagem em família etc. Palomino acusa a síndica profissional, no fim de 2014, de roubo nos contratos de prestação de serviço, se apresentando assim como alguém que estaria contra gestões corruptas. Noronha assume a administração estabelecendo um combinado de lealdade com Palomino. Entretanto, após uma ruptura pessoal com Noronha, sentindo-se traído (BOIVIN, ROSATO e BALBI, 1998), Palomino articula uma oposição em seu grupo online Associação de moradores forçando a renúncia de Noronha.

Com isso José Olavo, que era contra o modelo de sindicância “sindicado morador” se oferece para assumir por três meses até que surgissem candidatos e fosse convocada uma assembleia. Olavo vence as novas eleições, tendo Rainer como seu subsindicado. É nesse momento que Fraga, também contra esse modelo de sindicância, é eleita para o conselho fiscal. Note que, nesse momento, dois antigos opositores do modelo “sindicado morador” fazem parte da administração, mesmo sendo moradores. Entretanto, os “imponderáveis da vida real” (MALINOWSKI, 2018) tomaram conta do condomínio com o afastamento por adoecimento de José Olavo e o falecimento de sua gerente em um acidente. Instaurava-se um ambiente cada vez mais duvidoso do futuro da administração. É nesse contexto que Maura convoca uma assembleia de auditoria fiscal, para investigar as contas de que Fraga é uma das responsáveis.

Vemos como a dinâmica entre o que chamamos de facção é fluida, regada pelas relações pessoais estabelecidas no dia a dia da vizinhança. Embora todos justifiquem estar buscando o melhor para o condomínio e o “fim da corrupção”, temos vários grupos se organizando e reorganizando em função não apenas ideológica, mas, principalmente pautados por relações pessoais, seja pelo conflito ou pela proximidade.

Como Miller (2016) demonstrou, as mídias sociais são, hoje, parte do cotidiano dos indivíduos, não cabendo mais a separação entre mundos, assim como se tornou comum, fazer uma chamada telefônica, estamos constantemente alternando as plataformas, dando a cada uma delas um uso específico, para cada momento de acordo com as nossas necessidades. Logo, a vizinhança online se fortalece dentro desse cenário e os grupos no *Facebook* e *WhatsApp* tornam-se vitais para a sociabilidade interna, além de ser um ótimo espaço para acompanhar as articulações políticas, onde elas acontecem em sua forma mais latente.

Observamos que essa interação online possibilitou e potencializou a produção de coletivos articulados de forma mais/menos rígida com questões da administração condominial. Seguindo esse raciocínio, argumentamos que, no que tange às relações de vizinhança, dentro do condomínio, os ambientes de sociabilidade físicos que demarcariam espacialmente a adesão às facções – como os bares, as igrejas, campos de futebol etc. – se dão principalmente de maneira online. Esses grupos são os espaços de mobilização e articulação política centrais do condomínio. Embora haja áreas comuns de lazer e serviços, a dinâmica da circulação de informações, acusações e contra-acusações nos grupos se mostra mais eficaz online do que nos espaços físicos. Talvez por ser uma “cidade pequena” inserida numa grande cidade, a cultura das redes sociais tem força notável, ou também pela facilidade de acessar as informações a todo o tempo, sem precisar sequer estar dentro do condomínio para tal (BOYD e ELLISON, 2007).

Refletindo sobre algumas características importantes no processo político em regiões rurais e/ou pequenos municípios que também estão fortemente presentes no condomínio, a política de reputação (BAILEY, 1971) também é importante nessa “pequena cidade” e para o controle da ordem. Vemos também os mecanismos de “vigiar e narrar” (COMERFORD, 2003; 2014). A vigilância pelas varandas e áreas comuns tem papel especial no controle da ação social. Já a narração toma maiores proporções, via *Facebook* e *WhatsApp*, aprofundando as discussões sobre os fatos ocorridos nas áreas comuns.

A reputação e prestígio das lideranças são fundamentais para angariar adeptos. A postura de liderança de Maura, sua seriedade e disposição para realizar as demandas lhes renderam certo prestígio entre os moradores. Ela se mudou para o condomínio após a sua inauguração, no final da gestão de Noronha, não fazendo

parte dos estabelecidos. Desde então começou a se posicionar ativamente na gestão de Olavo, criando seus próprios grupos de *WhatsApp*. Ao estimular a indignação e se mostrar proativa, fez com que muitos condôminos aderissem à facção que encabeçava. É uma liderança que se destaca por falar bem e entender de legislação (COMERFORD, 2003) condominial. Frequentemente cita parágrafos do regimento interno e matérias do Sindicato da Habitação do Estado do Rio de Janeiro (Secovi Rio), reunindo qualidades desejáveis pelos moradores para uma representação frente à administração do condomínio.

Já o responsável pelo grupo de *WhatsApp* Associação de Moradores, Palomino, faz parte dos estabelecidos e estava na primeira fileira na primeira assembleia de implantação. Era um grupo muito unido e coeso. Palomino demonstrava afeição pelo protagonismo na vida do condomínio. Ganhou ainda mais destaque quando seu grupo do *Facebook* se tornou oficial, fazendo dele a sua ferramenta de palanque.

Ao dizer que os moradores estão divididos entre duas facções não queremos dizer que essas facções são homogêneas. Pelo contrário, há sim muitas disputas no interior de uma mesma facção (HEREDIA, 2010). Entretanto, diferentemente do que acontece entre as facções, dentro de uma mesma facção as disputas são veladas e se dão em termos do poder impessoal dos rumores. Nesse sentido, através das fofocas e dos rumores as reputações vão sendo construídas e desconstruídas, afetando a vida pessoal e política das lideranças.

As fofocas, boatos, rumores já foram amplamente explorados pela literatura (PALMEIRA, 2010; HEREDIA, 2010; COMERFORD, 2003; FONSECA, 2004), mostrando a potencialidade e centralidade dessa “forma cotidiana de comunicação e controle social difuso e eficaz” (PALMEIRA, 2010: 171). Já Heredia (2010), trata da fofoca como a narrativa possível dentro de uma mesma facção para que não haja conflitos públicos, afetando diretamente a honra do alvo da fofoca.

É seguindo essa linha de argumentação que percebemos a importância do rumor e da fofoca sobre a vida pessoal e a reputação de moradores envolvidos na administração do condomínio nas conversas online. A vida pessoal dos moradores enredados na disputa pelo “acumular” adeptos, é pública, e acontecimentos pessoais e familiares afetaram diretamente a reputação desses condôminos, levando a rupturas pessoais, como vimos anteriormente, e em casos mais extremos, até a saída do condomínio.

O uso da noção de facções, que acionamos aqui, se apegamos menos à demarcação espacial e mais à flexibilidade dos moradores entre os coletivos. A mudança de facção dos moradores se dá menos por ideologia que por rupturas pessoais. As divergências que geram as “trocas de lado”, são, em sua maioria, de ordem pessoal, oriundas de brigas entre os indivíduos, com pouca ou quase nenhuma relação com a organização política do condomínio.

## Considerações finais

O evento aqui analisado pode ser considerado como um ponto de inflexão a partir do qual podemos perceber como o cenário político externo incide sobre os indivíduos ao ponto de reproduzirem, em um ambiente de menor escala, os anseios em estabelecer um processo de renovação da política interna. Ele acontece em um momento político nacional muito significativo, ano de eleições para pre-

sidência da república, a prisão do ex-presidente Lula e a ascensão do Bolsonarismo<sup>14</sup>. Sendo a região onde o condomínio se localiza, Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, um local de forte presença do antipetismo, como ficou evidente no final da descrição do episódio da Assembleia. Observou-se uma estreita relação entre o contexto macro, dos fatos em curso na política nacional, com as movimentações políticas internas que se iniciaram, no evento em questão. Imbuídos de uma espécie de senso de justiça, estimulados por uma “indignação coletiva” (PINHEIRO-MACHADO e FREIXO, 2019), diante da mobilização nacional para o fim da corrupção, iniciou-se uma articulação para investigar a gestão do condomínio, com o objetivo maior de mudar não só o síndico, mas também o tipo de sindicatura. Os moradores, insatisfeitos com a atual gestão e com a política em âmbito nacional se mobilizaram por mudanças dentro daquilo que possuem mais gerência, a sua própria residência.

É emblemático que em meio ao conturbado desenrolar do processo eleitoral brasileiro, em 2018, a vizinhança em um condomínio clube se movimenta em direção a buscar investigações sobre irregularidades administrativas, se mobilize coletivamente em prol de uma mudança no modelo de gestão e queira encontrar culpados para serem punidos, nesse caso o síndico e o conselho fiscal. Aqui então se apresenta, às vésperas não só da votação para presidente da república, mas também da assembleia geral ordinária, que indicaria o novo gestor e modelo de gestão do condomínio, um evento que marca uma mudança de paradigma e também expressa as diferentes escalas da política incidindo sobre o cotidiano dos indivíduos.

Em outro momento, os gritos de “Fora PT!” ao final da Assembleia, não trariam tantos carregamentos simbólicos como nesse contexto. E por certo, fica evidente, que o descontentamento com a gestão interna também não teve seu início nos primeiros meses de 2018. O evento aqui descrito está tão claramente imbricado com os acontecimentos externos que o “PT” aparece como um símbolo de descontentamento, de corrupção, de decepção, daquilo que se quer combater, o vilão que estava posto em escala nacional, reverberando internamente nos clamores dessa vizinhança, dessa “microcidade do interior” (PINHEIRO-MACHADO e FREIXO, 2019).

Assim sendo, gostaríamos de chamar a atenção para a forma como estes acontecimentos são vividos intensamente, com tamanha emoção que resultam da conversão recíproca dos indivíduos e do coletivo: atores e situações não inteiramente predeterminadas se revelam a eles próprios e aos outros, modificando perceptivelmente o equilíbrio de poder e a configuração de possibilidades. Esses acontecimentos devem ser entendidos como uma ação que move seus protagonistas de uma situação, de um contexto, de uma temporalidade e não vistos como algo em separado, pontual, mas em processo, parte dele, ou melhor, constitutivos de um.

Vimos aqui a política se fazendo, de fora para dentro dos muros, reverberando no cotidiano dos indivíduos, mostrando como a investigação antropológica é essencial nos contextos urbanos, para pensar a dinâmica da sociedade, que segue se modificando na forma como se organiza espacialmente e construindo novas formas de sociabilidade a serem investigadas.

<sup>14</sup> Bolsonarismo, segundo Pinheiro-Machado e Freixo (2019), é um fenômeno político que transcende a figura do atual presidente, caracterizado por uma visão de mundo ultraconservadora, que prega o retorno aos “valores tradicionais”, assume uma retórica nacionalista e patriota, contrária a tudo que pode ser identificado como progressista e à esquerda. Ver também Cesarino (2019).

Recebido em 3 de outubro de 2020.  
Aceito em 27 de novembro de 2020.

## Referências

- BOIVIN, M. F.; ROSATO, A.; BALBI, F. A. Quando o inimigo te abraça com entusiasmo...: etnografia de uma traição. *Mana*, 4 (2): 35-65, 1998.
- BOYD, Danah M., e Nicole B. ELLISON. Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship. *Journal of Computer – Mediated Communication*, 13 (1): 210-230, 2007.
- CALDEIRA, T. Enclaves fortificados: a nova segregação urbana. *Novos Estudos CEBRAP*, 47: 155-176, 1997.
- CALDEIRA, Teresa. *Cidade de Muros. Crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: EdUSP, 2000.
- CESARINO, L. Identidade e representação no bolsonarismo. *Revista de Antropologia*, 62 (3): 530-557, 2019.
- CIOCCARI, D. (2015). Operação Lava Jato: escândalo, agendamento e enquadramento. *Revista Alterjor*, 12 (2): 58-78, 2015.
- COMERFORD, John Cunha. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2003.
- COMERFORD, John Cunha. Vigiar e narrar: sobre formas de observação, narração e julgamento de movimentações. *Revista De Antropologia*, 57(2), p. 107-142, 2014.
- ELIAS, Norbert. e SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000 [1965].
- FONSECA, Claudia. *Família, fofoca e honra. Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2004.
- HEREDIA, Beatriz. “Lutas entre iguais: as disputas no interior da facção política”. In: PALMEIRA, M.; HEREDIA, B. *Política ambígua*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2010. pp.81-94.
- LAGÜÉNS, J. V. M. #Lulalivre: emoções, ritmo e estratégia em movimento. *Anais da 31ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Brasília, 2018.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Ubu, 2018 [1922].
- MILLER, Daniel. *How the world changed social media*. London: UCL Press, 2016.

BOTTINO, Caroline Martins de Melo; RABELO, Livia.  
“Vizinhança em disputa”

MOURA, Cristina Patriota. “Vivendo entre muros: o sonho da aldeia”. In: VELHO & KUSCHNIR (Orgs). *Pesquisas Urbanas*. Desafios do trabalho antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. pp. 43-54.

PALMEIRA, M. “Política, facção e voto”. In: PALMEIRA, M.; HEREDIA, B. *Política ambígua*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2010. pp. 15-26.

PALMEIRA, M.; HEREDIA, B. “Os comícios e a política de facções”. In: PALMEIRA, M.; HEREDIA, B. *Política ambígua*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2010. pp.27-79.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana; FREIXO, Adriano de (orgs.) *Brasil em transe: Bolsonarismo, nova direita e desdemocratização*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2019.

VELHO, Gilberto. *A utopia urbana: Um estudo de antropologia social*. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

WYNNE, D. *Leisure, Lifestyle and the New Middle Class*. London: Routledge, 1998.

# **Pensando o futebol e a cidade: notas etnográficas do Catanga Futebol Clube**

**Marcos Paulo de Castro Mello<sup>1</sup>**  
Universidade Federal de Juiz de Fora

**Resumo:** O presente trabalho busca apontar como a prática esportiva e o ato de torcer implicam na ampliação da dinâmica social, uma vez que era jogando e torcendo pelo time do bairro que os torcedores e jogadores do Catanga circulavam, se relacionando com diversas pessoas e espaços na cidade. Assim, partindo de um estudo etnográfico, o objetivo deste trabalho consiste em compreender como se forma a relação entre bairro e futebol, lançando um olhar para os trajetos por campos, bares e avenidas, onde modos distintos de se relacionar e práticas específicas eram mobilizadas em torno do futebol para repensar e formular também a cidade em que viviam.

**Palavras-chaves:** pertencimento; pedaço; trajeto.

A C E N O

CASTRO MELLO, Marcos Paulo de. **Pensando o futebol e a cidade: notas etnográficas do Catanga Futebol Clube.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 7 (15): 195-208, setembro a dezembro de 2020. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF. É formado em Ciências Humanas e em Ciências Sociais, com habilitação em bacharelado e licenciatura pela mesma instituição.

## Thinking about soccer and the city: Catanga Football Club ethnographic notes

**Abstract:** The present work seeks to point out how the practice of sports and the act of cheering imply in the expansion of social dynamics, since it was by playing and cheering for the neighborhood team that the fans and players of Catanga circulated, relating with various people and spaces in the city. Thus, starting from an ethnographic study, the objective of this work is to understand how the relationship between the neighborhood and soccer is formed, taking a look at the paths through fields, bars and avenues, where different ways of relating and specific practices were mobilized around soccer to rethink and also formulate the city in which they lived

**Keywords:** membership; turf; route.

## Pensando en el fútbol y la ciudad: notas etnográficas del Catanga Fútbol Club

**Resumen:** El presente trabajo busca señalar cómo la práctica del deporte y el acto de animar implican la expansión de las dinámicas sociales, ya que era el juego y la animación del equipo en el barrio lo que circulaban los hinchas y jugadores de Catanga, relacionándose con diversas personas y espacios de la ciudad. Así, a partir de un estudio etnográfico, el objetivo de este trabajo es entender cómo se forma la relación entre el barrio y el fútbol, mirando los caminos a través de los campos, bares y avenidas, donde se movilizaron diferentes formas de relación y prácticas específicas en torno al fútbol para repensar y también formular la ciudad en la que vivían.

**Palabras clave:** pertenencia; pieza; camino.

Quando se falava em futebol no bairro Rio das Pedras, logo se pensava no Catanga Futebol Clube. Catanga denominava não apenas o time de futebol, mas o bloco de carnaval local e o próprio bairro, de modo que até os dias de hoje, por onde quer que se passe na cidade, o bairro é reconhecido como “*bairro do Catanga*”. Assim, time de futebol e bairro se mostravam como esferas intensamente vinculadas, o que dificultava traçar uma linha divisória entre um e outro. Como pretendo demonstrar no texto que se segue, era através do futebol que este clube amador ganhava destaque dentro do bairro e, ao mesmo tempo, criava elos de interação com o restante da cidade a partir de laços de pertencimento.

Nesse sentido, o presente trabalho busca apontar como o futebol, para os jogadores e torcedores do Catanga, era percebido para além de um momento de divertimento e extensão do lazer. Naquele contexto, a prática esportiva e o ato de torcer implicavam na ampliação da dinâmica social, pois, era jogando e torcendo pelo time do bairro que os sujeitos circulavam, se relacionando com diversas pessoas e espaços da cidade. Assim, através de um estudo etnográfico, o objetivo deste trabalho consiste em compreender como se forma a relação entre bairro e futebol, lançando um olhar para os trajetos por campos, bares e avenidas, onde práticas específicas e modos distintos de se relacionar eram mobilizados em torno do Futebol, como forma de repensar e formular, também, a cidade em que viviam.

## As casas populares

A cidade onde foi realizada a pesquisa recebe o nome de Passa Quatro. Situada na região das terras altas da Serra da Mantiqueira e historicamente localizada por expedições bandeirantes paulistas em meados do século XVII, suas trilhas fazem divisa entre os estados de Minas Gerais e São Paulo, representando o principal acesso à região sul mineira através da famosa Garganta do Embaú, ponto localizado no Vale do Paraíba que liga os municípios de Passa Quatro (MG) e Cruzeiro (SP). Devido ao fato da estrada, hoje conhecida como Caminho Velho da Estrada Real, cruzar quatro vezes com o rio local, tanto a cidade como o referido rio receberam a denominação de Passa Quatro. Em 1888, via Lei 3.657 de 1º de setembro, Passa Quatro se separa de Pouso Alto e se emancipa como município, marcando a data como feriado em comemoração ao aniversário da cidade. Segundo o IBGE<sup>2</sup>, sua população é estimada em 16.344 pessoas (IBGE, 2020).

A história do bairro é marcada pelo episódio da noite do dia 22 de dezembro de 1956, quando Passa Quatro foi acometida por uma tempestade de verão provocando o transbordamento do Rio Mato Dentro que perpassa os bairros Boa Vista, Santa Terezinha, São Francisco e Barrinha. A inundação invadiu casas e arrastou tudo que encontrou pela frente, provocando a morte de 32 pessoas e deixando 80 feridos. Uma das ações mais destacadas pelas autoridades públicas foi o projeto de lei onde se declarava o caráter emergencial para a desapropriação de terrenos no bairro Rio das Pedras, com o objetivo de construir um conjunto habitacional para os desabrigados (SALES, 2011). Surge assim o Conjunto Habitacional Juscelino Kubitschek, conhecido popularmente como “Casas Populares”,

<sup>2</sup> Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

onde anos depois, nasceria o tradicional Catanga Futebol Clube, time de tantos títulos. Até os dias atuais, por onde quer que se passe na cidade, o bairro é referenciado como “bairro do Catanga”.

Foto 1 – Registro da tragédia da tromba d’água de 1956. Fonte: Página de Fabio Mota no Facebook.<sup>3</sup>



Foto 2 – Vítimas da tragédia no centro da cidade. Fonte: Página de Fabio Mota no Facebook.<sup>4</sup>



Pedro Mossri (1995), poeta e ex-político passaquatrense associa a origem do nome do time de futebol a um conflito ocorrido na África, desencadeado pela insurgência da província de Katanga na tentativa de separação da República Democrática do Congo<sup>5</sup>. Por inspiração nesse acontecimento histórico, o clube de futebol, que surgiu nas imediações das casas populares, recebera esse nome na década de setenta. Assim, “Catanga era, para muitos, palavra que significava *violência, briga*” (MOSSRI, 1995: 34).

Catanga é um bairro de periferia, fica em um dos extremos da cidade e faz divisa com a zona rural. É notável a associação entre periferia e desordem social

<sup>3</sup> Disponível em < <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=408582929218201&set=a.408582889218205&type=3&theater>>. Acesso em: 14/03/2019.

<sup>4</sup> Disponível em < <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=408582952551532&set=a.408582889218205&type=3&theater>>. Acesso em: 14/03/2019.

<sup>5</sup> Como o documento em questão foi redigido em 1995, nele aponta o país africano como República do Zaire, denominação vigente no período de 1971 e 1997.

que se refere a ideia de violência. Diversos foram os “avisos” para eu tomar cuidado quando fosse circular no bairro. Era preciso “*ter contato com algum morador*”, “*estar atento ao horário*” e “*não dar boeira por lá*”, afinal, “*povo do Catanga é tudo encrenqueiro*”. Muitas dessas falas vinham de pessoas que não frequentavam o bairro, mas evocavam narrativas a partir de seus torcedores de futebol, ou seja, de quando estes eram vistos torcendo pelo time do bairro.

## O Catanga e o futebol

A sociabilidade do bairro se misturava com as atividades do time de futebol a partir de relações familiares, de amizade e de vizinhança. Confraternizações antes e depois das partidas do Catanga, acompanhar o Flamengo na televisão, disputas na mesa bilhar, beber junto durante uma conversa na calçada, ensaio do bloco de carnaval, todas essas atividades se concentravam na rua principal do bairro, sempre conectados ao espaço do Bar do Arlindo, local que é a sede do Catanga Futebol Clube.

Neste espaço marcado pelo futebol, Catanga não foi o único time a representar o bairro no decorrer dos anos, mas foi o de maior reconhecimento por disputar os principais campeonatos de várzea da cidade e região sul mineira desde a sua criação, sendo considerado tanto pelos moradores do bairro, como pelos times rivais de outros bairros como o principal representante de sua localidade. O time conta, assim, com o maior número de conquistas municipais e tem a preocupação em formar, também, equipes em outras modalidades, como o futebol de salão masculino e feminino, divididos em diferentes faixas etárias. Mas a modalidade que realmente se destaca pela predileção e empenho dos torcedores é o time principal masculino de futebol de campo, o Catanga Futebol Clube. Nesse sentido, o clube se organizou hierarquicamente, sendo um dos times o principal, enquanto os outros, em diferentes modalidades, passaram a se constituir como ramificações de uma mesma agremiação que representa o bairro.

A modalidade de campo, mais especificamente, era dividida em dois times. O time de representação central, o Catanga Futebol Clube, era considerado o mais experiente e contava com os jogadores considerados mais habilidosos para competir, enquanto o time B, denominado Catanguinha, era composto por meninos do bairro em categoria juvenil e infantil, participando dos campeonatos organizados por modalidades restritas à idade. De tempos em tempos, ocorria uma seleção entre os próprios jogadores do bairro para a composição do time principal, não bastando apenas ter um bom desempenho durante as partidas, sendo consideradas, também, as relações familiares e de amizade – geralmente estabelecidas figuras influentes da direção do Catanga. Diante da importância da formação de um time titular competitivo, existiam, ainda, convites que se estendiam para jogadores que se destacaram em outros times durante as competições da cidade.

Nesse último caso, especificamente, a migração de um time de outro bairro para o time principal do Catanga não era vista com bons olhos pela maioria dos torcedores, uma vez que rompia com um código importante de pertencimento, baseado na fidelidade pelo time que se jogava e torcia. Em Passa Quatro, existiam campeonatos onde os competidores montavam times temporários e que não tinham como característica a edificação de um vínculo forte entre o time e seus jogadores. Nessas competições, jogava-se pelo time da escola, pelo time dos veteranos ou até pelo time de amigos do mesmo bairro, mas tudo isso de maneira despreziosa. Nas disputas tradicionais, por outro lado, como o Campeonato

Municipal de Futebol Amador de Passa Quatro, jogar por mais de um time representava uma ameaça também ao ato de torcer, significando uma conduta ambígua, já que tais competições aconteciam com regularidade, sendo disputadas anualmente.

Esse foi o caso de Miguel<sup>6</sup>, que é atualmente um dos atacantes do Catanga, sendo considerado como um dos jogadores mais habilidosos do time. Contudo, Miguel possui o histórico de ter vestido a camisa do grande rival no ano anterior. Sua transição teria se iniciado quando começou um relacionamento com a irmã de um dos membros da diretoria do Catanga. Durante este processo, o jogador foi alvo de muita desconfiança por uma parcela da torcida, como me confidenciou Fabinho, um dos membros da diretoria: “*não vou com a cara dele porque até pouco tempo atrás ele tava do outro lado zoando a gente*”. Ainda assim, em pouco tempo, Miguel se tornaria não apenas jogador do time, como morador do bairro. Após o falecimento de sua mãe, foi convidado por Laura para dividir um puxadinho nos fundos do terreno de sua casa, compartilhando as dependências com seu filho mais velho, também atleta do clube.

Embora a torcida do Catanga não se limitasse apenas aos moradores, era principalmente a partir das relações de vizinhança que os laços eram construídos e fortalecidos. Morar e jogar pelo Catanga implicava frequentar, em grande medida, os mesmos espaços que os torcedores e companheiros de time, de modo a intensificar suas relações. Mas, se por um lado se produzia a identificação entre o clube de futebol e o bairro, por outro, surgiam as rivalidades por diferenciação e era em dia de jogo que isso se tornava mais intenso.

Torcedores de bairros distintos circulavam pela cidade com suas camisas, faixas e bandeiras a caminho do estádio e, nesse trajeto, comunicavam seu pertencimento de maneira pública e simbólica para o restante da cidade. Ao antagonizarem com seus rivais, por meio de brigas, discussões e invasões no gramado durante as partidas, como era o caso dos torcedores catanguenses, traziam a fama de “encrenqueiros” e “violentos” para a reputação do bairro, que se concretizava a partir de narrativas feitas pelos torcedores dos bairros rivais.

## O bar, o estádio e o carnaval: o trajeto do Futebol

O pertencimento ao clube de futebol e a dedicação para acompanhar o time nas competições ganhou expressão e forma a partir da configuração de um trajeto específico, consolidado em uma maneira particular de se deslocar pela cidade. Este modo de se organizar não era aleatório e tinha sua primeira parada no Bar do Arlindo, considerado como a sede do Catanga Futebol Clube. Enquanto sede, o bar era o local onde guardavam os instrumentos musicais, bandeiras e faixas utilizados nos dias de jogo e onde se expunham os troféus acumulados ao longo dos anos e fotos de jogadores que já defenderam aquela camisa. Era, além disso, o ponto de encontro onde os torcedores partilham bebidas alcoólicas e esperam a chegada dos demais torcedores para “invadir” o estádio com o maior número possível de pessoas.

Os jogos que tive a oportunidade de acompanhar foram todos organizados aos domingos, no período da tarde, com o horário marcado para início às 15h. Faltando pouco mais de uma hora para o horário, alguns torcedores chegavam ao local em seus automóveis e bicicletas, mas era notável que a sua grande maioria residia no próprio bairro e se deslocava a pé até a rua principal. Muitos levavam suas próprias bebidas e faziam questão de partilhar com todos. Beber junto, para

<sup>6</sup> Todos os nomes utilizados no trabalho são fictícios.

os torcedores do Catanga, significa proximidade e era algo levado muito a sério, marcando o início do circuito no Bar e também o fim do mesmo, uma vez que os torcedores retornavam para o local ao final da partida para guardarem os adereços e tomar os últimos copos comemorando ou lamentando o resultado de cada partida. A bebida aparecia, de maneira mais evidente, estampada na camisa do bloco de carnaval, que era utilizada por grande parte da torcida também nas partidas de futebol.

**Foto 3** – Parte de trás da camisa do Bloco de Carnaval do Catanga de 2019. **Fonte:** Página do Catanga Futebol Clube no Facebook<sup>7</sup>.



Essa foi a primeira lição que apreendi em campo, no contato inicial com os torcedores. Preocupado em ter o máximo de atenção para realizar minhas observações, tracei a estratégia de consumir a menor quantidade possível de bebida, porém, na minha primeira tentativa de hesitação, fui prontamente questionado por uma de minhas interlocutoras. Paula, ex-jogadora do time de futsal feminino e torcedora assídua me disse: “Mas como assim?! Ele não bebe?!”. Isso já foi suficiente para que, a partir disso, eu aceitasse a maioria das investidas.

Faltando poucos minutos para o início dos jogos, os torcedores se preparavam para fazer o trajeto até o local da partida que se encontra no bairro ao lado, o São Geraldo, separado por uma ponte e uma caminhada de poucos metros por uma avenida, que consiste no principal acesso dessa região ao centro da cidade. Esse trajeto era tradicional para torcida, realizado ao longo dos anos durante a competição mais importante para eles, o Campeonato Municipal de Futebol Amador.

<sup>7</sup> Disponível em < <https://www.facebook.com/Catanatico/photos/a.1157284107684633/2055264621219906/>>. Acesso em 15/09/2020.

Durante o percurso, o objetivo era cantar, o mais alto possível, canções e gritos de guerra que eram destacadas por iniciativa de algum torcedor que se colocava na condição de “puxador”. Ao iniciar a canção, a bateria estabelecia a cadência e os torcedores acompanhavam o batuque, cantando em coro. Por diversas vezes foi debatido entre os torcedores que encabeçavam o grupo: “vamos puxar as mais antigas para todos cantarem”. Era exigido um certo grau de comprometimento dos torcedores nas canções, principalmente porque a torcida era vista tanto pelas pessoas que passavam na avenida quanto por aqueles que saíam de suas casas para ver a performance.

Fabinho trouxe a experiência de já ter feito parte de uma das torcidas organizadas do Clube de Regatas Flamengo e assumiu essa posição, “puxando” as canções que eram, em sua grande maioria, de sua autoria. Enquanto puxador, sempre se posicionava na dianteira, ao lado dos torcedores que manuseavam a bateria e as bandeiras. Na sequência vinham os demais torcedores que, sem uma demarcação fixa, alternavam conversas paralelas aos gritos de guerra e batidas de palma. Por vezes, os torcedores recuavam de suas posições para cobrar mais empenho dos restantes.

**Foto 4:** Percurso do bar até o Estádio Municipal de Passa Quatro. **Fonte:** acervo do autor.



Ao chegarem na entrada do estádio, se enfileiravam para passar pela roleta, onde era cobrado um valor de ingresso que alternava entre um e dois reais, dependendo da competição. Este marcava o primeiro momento de dispersão dos torcedores, onde não se tinha a possibilidade de entrarem todos juntos simultaneamente. A arquibancada onde se posicionava a torcida do Catanga ficava na extremidade do estádio, sendo preciso, desse modo, passar por todos os outros torcedores presentes no estádio. Nesse momento, aproveitavam para cumprimentar e brincar com conhecidos de outros bairros, porém, sem conversas muito extensas para não perderem a saudação ao time durante o aquecimento, minutos antes da partida se iniciar.

O Estádio da cidade é constituído por uma pista de skate cimentada, um pequeno campo de areia e o ginásio poliesportivo coberto. Ao seu lado fica o campo

gramado cercado por grades de proteção, de maneira centralizada, e no outro extremo uma única arquibancada coberta para os espectadores das competições de futebol de campo. Nos seus limites ocorrem os principais campeonatos de futebol. Mesmo sendo a principal arena esportiva da cidade, recebendo jogos dos mais diversos times da cidade, nos dias de jogos do Catanga, a arquibancada era domínio deles. Ocupavam o espaço com suas faixas e bandeiras de maneira que ficasse o mais visível possível, demarcando o território. Na faixa podia-se ler o seguinte: “Torcida do Catanga, a maior do sul de minas”, alternando entre vermelho e preto, as cores do seu uniforme.

**Foto 5:** Imagem do Estádio Municipal de Passa Quatro durante a final do Campeonato Municipal de Futebol Amador de 2016 entre os times do Catanga e Papo Seco. **Fonte:** Foto recortada do vídeo no Youtube<sup>8</sup>.



Ao final da partida, parte da torcida se dispersava novamente para o retorno ao bairro. Não havia uma organização específica para a caminhada da volta, tal como ocorria durante a ida. Os deslocamentos entre bar, estádio e o retorno ao bar eram tão frequentes que acabavam se tornando uma extensão, uma continuidade do evento futebolístico mesmo com o fim da partida.

Contudo, uma vez por ano esse circuito se expandia. Durante os desfiles dos blocos de carnaval, o trajeto até o estádio, comumente utilizado nos dias de jogo de futebol, se estendia até o centro da cidade, passando pela Igreja Matriz, a sede da prefeitura municipal e o bar do presidente do Catanga. Nessa ocasião, os torcedores se tornam também foliões.

A reputação de “encrenqueiros” direcionada aos moradores do bairro se devia, em grande medida, às ações dos torcedores dentro do estádio, quando comunicavam o seu pertencimento. E para acompanhar isso de perto, me aproximei de Didi, Paula e Laura, três irmãs moradoras do bairro e torcedoras. Paula é a irmã mais nova e ex-jogadora do time de futsal feminino do Catanga. Didi é a irmã mais velha e considerada pelos torcedores rivais como “torcedora problema”. E Laura, a irmã do meio, é considerada a “mãezona” da torcida, a pessoa em todos poderiam contar em qualquer ocasião devido a sua grande generosidade e dedicação pelo clube.

<sup>8</sup> Disponível em < [https://www.youtube.com/watch?v=mWK47dFonV8&ab\\_channel=AntonioCouto](https://www.youtube.com/watch?v=mWK47dFonV8&ab_channel=AntonioCouto)>. Acesso em: 16/09/2020.

O primeiro jogo que teve contato com o time principal e as torcedoras, o Catanga perdeu a partida por 2x1 e as três ficaram até o apagar das luzes do estádio para “pegar” os árbitros, um acerto de contas motivado pela constatação de que o trio de arbitragem era o verdadeiro responsável pela derrota naquela ocasião. Foram até o vestiário e bloquearam a saída, onde tiveram que ser contidas pela organização com o argumento de que aquele comportamento poderia ocasionar em perda de pontos na competição.

Essa ameaça surtiu efeito em Didi que passou a monitorar os demais torcedores durante a competição para que o time não fosse prejudicado em termos de pontuação e atrapalhasse o caminho para o título. Houve uma partida em que um torcedor presente na arquibancada arremessou uma latinha de cerveja no campo e por conta disso o Catanga foi penalizado pela organização perdendo três pontos. No momento em que o arbitro paralisou a partida para pegar a latinha e mostrar para o arbitro de mesa, com o intuito de registrar o ocorrido na sumula da partida, diversos torcedores se manifestaram dizendo que o ato não teria sido feito por um torcedor do Catanga. Diante da frustração da torcida, Didi alertou os demais que havia reconhecido o autor, incitando um acerto de contas na moradia do suspeito, investida que não se concretizou.

Mesmo tomando determinados cuidados para não prejudicar o time em termos de pontuação, as disputas pelos espaços na arquibancada permaneceram. Embora a torcida do Catanga fosse dominante numericamente, não era a única a frequentar a arquibancada e só aceitava dividi-la com torcedores neutros, que não demonstrassem torcida para nenhum outro time. Quando o campeonato municipal se aproximou das fases finais, a circulação de todos os tipos de torcedores, incluindo aqueles ditos sem compromisso ou não engajados à alguma torcida, aumentou significativamente. Esses torcedores não vestiam a camisa de nenhum time e se mostravam mais à vontade para comentar lances do jogo de maneira jocosa.

Quando tais comentários eram proferidos perto delas, o confronto era imediato: “cala boca seu filho da puta”, “vem aqui se você for homem”, “seu bairro nem time tem”. Após essas provocações, o rapaz que haviam xingado anteriormente esperou o Catanga sofrer um gol para se vingar, apontando para região genital com as mãos ao comemorá-lo. Paula respondeu com mais xingamentos, e Laura, que estava assistindo toda a partida rente à grade e um pouco afastada da arquibancada, foi até o local para defender a irmã: “Você só fala! Vem aqui resolver se for homem”. O rapaz, visivelmente constrangido, se sentou e voltou a acompanhar os lances da partida. Laura comentou o ocorrido comigo: “não gosto de confusão, mas se tiver que brigar, eu brigo”. Jairo, marido de Didi, acompanhava toda a discussão atento: “sempre que junta as três [Laura, Paula e Didi] dá problema. Por isso que eu não gosto de vir para o estádio”.

## Tecendo relações

Durante o trabalho de campo, me inquietou a questão do nome do clube de futebol ser referência para o bairro e para o bloco de carnaval. Catanga estava presente em suas movimentações, celebrações e rituais coletivos. Assim, a identificação era peça central na medida em que se reconheciam como pertencentes ao Catanga.

Segundo Toledo (1996), a condição de torcedor possibilita experienciar determinadas vivências, tipos de sociabilidade e imagens que transcendem aquelas

impostas pelo cotidiano (TOLEDO, 1996: 41). O ato de torcer passa pelo engajamento do torcedor com a escolha do seu time de coração, firmando um vínculo que fundamenta a sua relação de pertencimento com o clube e identificação com o grupo de torcedores. Esse engajamento é uma forma de envolvimento emocional que irá conduzir as atividades e ações permeadas por rituais tanto dentro do estádio como em outros espaços na cidade. Os torcedores tinham a possibilidade de ocupar a arquibancada, avenidas e ruas, sua sede e o bloco de carnaval coletivamente, onde a dimensão espacial também era repensada. Desse modo, mobilizei o conceito de pertencimento clubístico para iniciar essa reflexão. Segundo Arlei Damo (2012), o termo clubístico é um neologismo para o substantivo *clube*, com o objetivo de se referir a um agregado no entorno de objetivos comuns, vinculados a atividades do lazer e do entretenimento. E pertencimento, segundo o autor, consiste em uma modalidade de vínculo duradouro e exclusivo entre um indivíduo e uma coletividade, tendo o clube como mediador (DAMO, 2012: 51-2).

Pertencer ao Catanga possibilitava criar vínculos e laços que ultrapassavam o jogo de futebol propriamente dito, a partir de um engajamento emocional onde torcer significava frequentar a sede do clube, o estádio e o bloco de carnaval. Era necessário viver ativamente o futebol cantando, xingando, jogando, batendo palmas, batucando, bebendo, chutando, provocando, brigando e circulando, aliado a toda uma dimensão estética a partir das camisetas da torcida, bonés, canecas, bandeiras, faixas e cores. Desse modo, me aproximo do conceito de pedaço de Magnani (1992, 2003) desenvolvido a partir de suas pesquisas sobre cultura popular e modalidades de lazer em bairros periféricos na cidade de São Paulo. O conceito contribui para pensar a relação entre o time de futebol e o bairro por relacionar componentes da ordem espacial que correspondem ao simbólico. Ou seja, o território do Catanga sendo bem demarcado e constituindo espaços de passagens e encontros que são definidos pelas atividades do time de futebol que opera como referência de ordenamento a partir dos códigos de pertencimento clubístico, ordenando e classificando aqueles que são do pedaço. Nas palavras do autor: “Pertencer ao pedaço significa também poder ser reconhecido em qualquer circunstância, o que implica o cumprimento de determinadas regras de lealdade que até mesmo os “bandidos” da vila, de alguma forma, acatam” (MAGNANI, 2003: 116).

Para ser do pedaço do Catanga, não bastava apenas ser morador do bairro, estar inserido em relações familiares e de vizinhança. Era preciso uma combinação de relações a partir de uma intensa negociação que se dava a cada evento. Esse foi o caso do jogador Miguel. Mesmo vestindo as cores preto e vermelho todos os domingos dentro de campo, ainda era alvo de desconfianças por já ter feito parte do grande rival. Quando fez do bairro o seu local de moradia, passou a combinar os vínculos que já dispunha enquanto jogador com relações mais duradouras de vizinhança, constituindo assim uma identidade que se produzia no pedaço. Aos poucos, Miguel foi se tornando uma referência concreta e estável, pois, como regra, se exige transparência e fidelidade, elementos importantes para o grupo de torcedores na medida em que cumpre uma função estabilizadora de garantir que o fluxo do torcer continue. Por conta disso, a ambivalência não é vista com bons olhos por colocar em desordem os princípios de identificação desses torcedores com o clube de futebol (DAMO, 2012: 67).

Este relato de campo mostra que o pertencimento clubístico e o pedaço enquanto componentes simbólicos, não toleram ambiguidades. O mesmo acontece durante os relatos das partidas. A arquibancada é outro pedaço do Catanga, espaço territorial marcado por fronteiras com os demais torcedores onde não se

admite a manifestação de torcida para os times que jogam contra. Estar no pedaço que não é o seu abre a possibilidade de conflitos e hostilidades, algo que não passava despercebido por Didi, Paula e Laura. Essas manifestações se estendiam até os árbitros da partida, autoridades dentro de campo que tinham a cautela de não responderem as provocações ou olhares enfurecidos dos torcedores enquanto apitavam as partidas.

Em dia de jogo, o ponto de encontro era o bar do Arlindo. Torcedores se aglomeravam em frente à entrada da sede e emplacavam conversas na beira da calçada. Alguns vinham de outras partes da cidade com seus automóveis e bicicletas e rapidamente se integravam. A grande maioria da torcida, contudo, se deslocava de ruas adjacentes do bairro até o bar a pé. No local, prevalecia um ambiente tipicamente de pedaço onde todos se conheciam, fazendo referência a um território físico e socialmente demarcado por regras e acontecimentos que eram constitutivos de relações dentro da vida no bairro do Catanga. Faltando poucos minutos para o início da partida, esses torcedores se deslocavam até o estádio, ou melhor dizendo, era o pedaço que se deslocava para outros espaços urbanos porque caminhavam em grupo para locais onde era possível se encontrarem com pessoas de outros pedaços, mantendo o conflito latente.

O caminhar junto até o estádio configurava em se colocar em movimento coletivamente para além dos limites do bairro, ligando diferentes pontos da cidade. A esse deslocamento mobilizo o conceito de trajeto “[...] que abre o pedaço para fora, para o espaço em âmbito do público” (MAGNANI, 1992: 199). Forma-se um trajeto entre bar, arquibancada e bar novamente, com exceção do período do carnaval, onde se estende até o centro da cidade. Esses deslocamentos expandem as narrativas desses torcedores de futebol demonstrando uma maneira específica de circular por determinados espaços na cidade. Como observa Enrico Spaggiari (2015), se trata da produção do espaço urbano que inverte o fluxo do centro da cidade em direção as periferias, fazendo com que a cidade seja construída a partir da região periférica em direção as regiões centrais da cidade (SPAGGIARI, 2015: 59-60). Essa perspectiva nos possibilita pensar, junto com os torcedores, os espaços públicos que revelam uma cidade em sua diversidade e não como algo já definido.

Analisando o futebol de bairro, Simoni Guedes (1998) afirma que diferenças são expressas na ocupação do espaço urbano. A cidade é demarcada espacialmente por seus clubes de futebol de bairro e essa relação projeta sobre seus espaços complexas relações de percepção sobre cada localidade. Coloca-se em jogo diferenças sociais a partir de um mapeamento social e simbólico da cidade com conotações de cada bairro, “Nesta perspectiva, não é apenas metáfora e síntese da sociedade, mas arena onde valores são disputados” (GUEDES, 1998: 112). Intensas negociações se configuraram em conflitos violentos, onde a cada batalha, dentro e fora dos gramados, condensavam e recriavam a reputação dos bairros. Advém disso o Catanga como “violentos”, da “torcedora problema” e “dos encrenqueiros”.

## Considerações finais

Como busquei demonstrar, os times de futebol amador em Passa Quatro eram organizados através dos bairros e o pertencimento a determinado time reforçava também um pertencimento à localidade, relacionando clubes e moradores através da prática esportiva. A articulação entre pertencimento clubístico e o bairro faziam com que as práticas e relações em torno dos espaços do futebol amador se tornassem, assim, dimensões importantes de identidades territoriais (SPAGGIARI, 2015: 54).

O reconhecimento do Catanga era, desse modo, o reconhecimento de todo bairro, uma identificação que combinava vínculos familiares e de vizinhança com a participação em eventos do futebol. Nesse sentido, jogar e torcer extrapolavam o jogo de futebol em si, na medida em que se negociava valores e ideias em torno da reputação do bairro onde moravam. A cidade se tornava, também, espacialmente demarcada pelos seus clubes de futebol, condensando e recriando conotações ideológicas ligadas aos bairros (GUEDES, 1998: 110), conotações estas que circulavam junto com seus torcedores, negociando o ambiente que habitavam e constituindo narrativas de maneira ativa, ao participarem dos trajetos do futebol.

*Recebido em 3 de outubro de 2020.*

*Aprovado em 27 de novembro de 2020.*

## Referências

DAMO, Arlei Sander. Paixão partilhada e participativa – o caso do futebol. *História: Questões & Debates*, 57: 45-72, 2012.

GUEDES, Simoni Lahud. *O Brasil no campo de futebol: estudo antropológico sobre os significados do futebol brasileiro*. Niterói, RJ: EDEFF, 1998.

BRASIL. IBGE. *Censo Demográfico, 2020*. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/mg/passa-quatro.html?>>. Acesso em: 20 de agosto de 2020.

MAGNANI, José Guilherme C. Da periferia ao centro: pedaços & trajetos. *Revista de Antropologia*, 35: 191-203, 1992.

MAGNANI, José Guilherme C. *Festa no Pedaço: Cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Hucitec / UNESP, 2003.

SPAGGIARI, Enrico. *FAMÍLIA JOGA BOLA: Constituição de jovens futebolistas na várzea paulistana*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, USP, 2015.

SALES, José Roberto. *A tromba-d'água de 1956 em Passa Quatro - MG: perfil socioeconômico das vítimas fatais*. Varginha, 2011.

MOSSRI, Pedro. *Apostila Passa Quatro*. 1995.

TOLEDO, Luiz Henrique. *Torcidas organizadas de futebol*. Campinas: Anpocs, 1996.

## Uma cornucópia no Partenon: circuitos afetivos em uma vizinhança em Porto Alegre

*Renan Giménez Azevedo*<sup>1</sup>

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

**Resumo:** A partir do conceito de circuitos (ZELIZER, 2009, 2011), esta etnografia trata das sociabilidades entre moradores de um conjunto habitacional em Porto Alegre, RS. O argumento central é que estas relações envolvem os sujeitos de diversas maneiras, circulando como moralidades, dinheiro, alimentos, bens, linguagens e outras formas que materializam e manifestam as afetividades. Esses circuitos afetivos, por sua vez, produzem e são produtos das políticas domésticas engendradas pelos envolvidos. Além disso, sugere-se que estes circuitos afetivos transbordam seus limites, sendo reconfigurados e agregando outros nexos às malhas sociais daquela vizinhança. Considera-se apropriado também que os frutos dessas moralidades sejam pensados enquanto assuntos de políticas domésticas, porque estão em constante negociação.

**Palavras-chave:** circuitos afetivos; afetos; economias morais; política doméstica.

<sup>1</sup> Doutorado em andamento no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS). Mestre em Antropologia Social (UFRGS). Pesquisador associado ao Grupo de Antropologia da Economia e da Política (GAEP), ligado ao PPGAS/UFRGS.

## **A cornucopia in the Parthenon: affective circuits in a neighborhood in Porto Alegre**

**Abstract:** Based on the concept of circuits (ZELIZER, 2009, 2011), this ethnography deals with the sociability among residents of a housing complex in Porto Alegre, RS. The main argument is these relationships involve subjects in different ways, circulating the affections manifested as morals, money, food, goods, languages, and other forms. These affective circuits, in turn, produce and are products of domestic policies engendered by those involved. Furthermore, it suggests that these affective circuits, initially restricted to some residents in reciprocity, overflow their limits, being reconfigured and adding other links to the social networks of that neighborhood. It is also considered appropriate that the fruits of these moralities are thought of as matters of domestic policy, because they are in constant negotiation.

**Keywords:** affective circuits; affections; moral economy; domestic politics.

## **Una cornucopia en el Partenón: circuitos afectivos en un barrio de Porto Alegre**

**Resumen:** Basada en el concepto de circuitos (ZELIZER, 2009, 2011), esta etnografía trata de la sociabilidad entre los habitantes de un conjunto de moradas de Porto Alegre, RS. El argumento central es que estas relaciones involucran a los sujetos de diferentes formas, circulando como moralidades, dinero, comidas, bienes, lenguajes y otras formas que materializan y manifiestan afecto. Estos circuitos afectivos, a su vez, producen y son producto de las políticas hogareñas engendradas por los involucrados. Además, se sugiere que estos circuitos afectivos, inicialmente restringidos a algunos vecinos en reciprocidad, desborden sus límites, reconfigurando y sumando otros vínculos a las redes sociales de ese barrio. También se considera oportuno que los frutos de estas moralidades se conciban como asuntos de política hogareña, porque están en constante negociación.

**Palabras clave:** circuitos afectivos; afectos; ahorro moral; política hogareña.

### ***cornucópia (Datação: 1548)***

#### *1. Rubrica: mitologia.*

*vaso em forma de chifre, com frutas e flores que dele extravasam profusamente, antigo símbolo da fertilidade, riqueza, abundância, e que, hoje, simboliza a agricultura e o comércio.*

*2. Derivação: por extensão de sentido. qualquer fonte de riqueza ou felicidade (Dicionário Houaiss Eletrônico, 2009)*

**D**estino este texto<sup>2</sup> à análise dos circuitos de reciprocidade em um conjunto habitacional do bairro Partenon, em Porto Alegre, constituído em um terreno com trinta cabanas de madeira e administrado por uma empresa que oferece a locação destas moradias através de meios pouco burocráticos em comparação com o mercado imobiliário formal. Sugiro pensar nos moradores como pontos de convergência de vários afetos que circulam de forma dadivosa enquanto moralidades, dinheiro, alimentos, bens, linguagens e outras formas. Assim, o reconhecimento de um sujeito neste conjunto habitacional seria o resultado de sua participação em circuitos afetivos que, por sua vez, produzem e são produtos das políticas domésticas engendradas por moradores, visitantes e pela própria empresa.

Sobre o conceito de “circuito”, me inspiro nas ideias de Viviana Zelizer (2009, 2011). O termo, bem como outros que a autora usa (pontes, encruzilhadas, laços), traz a noção de misturas presentes nas negociações, ou seja, que as trocas financeiras não são limitadas pela circulação de moeda, principalmente nas relações domésticas. Assim, os entrelaçamentos feitos pelas pessoas passam por uma série de cálculos das atividades, o que delimita as várias relações “por meio de práticas cotidianas, sustentando os laços por meio de atividades conjuntas, negociando constantemente o conteúdo exato destes laços sociais importantes” (ZELIZER, 2011: 37).

É necessário atentar que os circuitos são abordados por Zelizer (2009) em seu trabalho sobre moedas locais, ou seja, ela trata de formas monetárias de circulação restrita a uma região ou área, identificada por igrejas, cooperativas, feiras e outras comunidades. Quando invoco a ideia de circuitos afetivos, sugiro que há trânsitos de afecções e moralidades entre os sujeitos por meio destes circuitos. Ademais, uma pessoa pode estar em vários circuitos simultaneamente, compartilhando de vários tipos de afetividades. Afetar e ser afetado pelas palavras, ações, eventos, comidas, moralidades e tantos outros objetos em circulação significam entrar nos jogos em que tais dinâmicas estão presentes, recodificando as afecções de um tipo em outro, como seriam os casos de intercâmbios monetários que passam de um registro de trocas financeiros para dívidas morais. Meu argumento vai

<sup>2</sup> Este trabalho é resultado da disciplina Seminários de Doutorado, destinada para abrir os horizontes teóricos de doutorandos do curso de Antropologia Social da UFRGS. Registro aqui meu profundo agradecimento ao professor Ruben George Oliven pela generosidade nas aulas, e a meus colegas pela parceria na jornada, com carinho especial à Angícia Mourão.

nesta direção: demonstrar como as pessoas e os atores se envolvem pelos emaranhados da rede de reciprocidades desta vizinhança, podendo extrapolar os limites destas relações.

Também é necessário explicitar metodologicamente meu entendimento por “afetos”. Esta é uma categoria que possibilita pensar os fluxos e a circulação de moralidades, dinheiro, alimentos, bens e linguagens entre os moradores. Da mesma forma que ser afetado autoriza a entrada em certos circuitos (FAVRETTA, 2005), também é uma postura analítica para o entendimento das éticas e moralidades presentes. Sobre este par, recupero a proposição que Didier Fassin (2018a) apresenta sobre moral, ou seja, os valores que compõem a “crença humana na possibilidade de diferenciar certo de errado” (FASSIN, 2018<sup>a</sup>: 36). Ademais, quando moralidades de grupos de pessoas entram em atrito, resistência ou outras dinâmicas pelas negociações dos sujeitos, tais economias morais passam a ter uma dimensão política importante (FASSIN, 2018b; FASSIN e LÉZÉ, 2018): disputam-se bens, espaços, relacionamentos com pessoas, interpretações sobre eventos e demais interesses em jogo.

Ao mesmo tempo, também opero com a distinção entre moral e ética feita por Gilles Deleuze (2002). No caso, sua interpretação parte da obra de Spinoza, em que a moral opera no nível dos valores (e é, em certo sentido, transcendental), enquanto a ética é a existência imanente destes valores: “A moral é o julgamento de Deus [...]. Mas a Ética desarticula o sistema de julgamento. A oposição dos valores (Bem/Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mal) (DELEUZE, 2002: 29)”. Em síntese, proponho que as práticas (éticas) sejam orientadas por decisões morais e, como seus sujeitos estarão em constante negociação moral, as ações também possuem uma dimensão política. Estes circuitos afetivos envolveriam agentes e sujeitos nos mais diversos níveis: são éticas na medida em que possuem dimensões práticas que são manifestas pelas ações das pessoas; são imanentes em suas relações e posturas; e são moralidades, porque possibilitam o direcionamento para uma ou outra atitude, de acordo com uma série de valores que podem ser compartilhados ou não. Ao se afetarem pelas morais e éticas, as pessoas envolvidas nestes circuitos afetivos estariam jogando com as políticas domésticas daquele ambiente.

Como será visto no texto, muitos dos afetos são manifestos na forma de alimentos. Uma das razões pelas quais isto ocorre é pela intensa sociabilidade na cozinha. Desta forma, gostaria de retomar algumas questões sobre como pensar as relações a partir da alimentação. Não é minha intenção observar como diferentes objetos e alimentos são fonte para classificação e ordenamento das sociabilidades ou de outras categorias êmicas, ou seja, busco algo diferente da proposta de Lévi-Strauss (2010). Encaro estes objetos e alimentos como as materialidades por meio das quais as performances dos circuitos ocorrem. Este argumento é fundamentado nas discussões de agenciamentos mercantis (CALLON, 2013, 2016), segundo as quais os mercados podem ser analisados a partir das mercadorias negociadas e pela passividade<sup>3</sup> destes bens, uma vez que podem ser funções ora passivas (controláveis e previsíveis), ora ativas (instigam, tomam parte e causam ações) nos circuitos mercantis (CALLON, 2013, 2016). Deste modo, os agenciamentos mercantis tratam bens e serviços como processos que articulam os diversos campos e planos *por meio* deles e não *sobre* eles. Assim, sugiro que estes objetos e artefatos constituam os circuitos afetivos na vizinhança aqui estudada.

<sup>3</sup> Callon propõe observar a simultânea atividade e passividade dos bens no mercado, cunhando o termo *passiv(ac)tion*, no qual eu traduzo como *passividade*.

As afecções de pessoas e outros seres que estão além de certos circuitos, a ponto de reconfigurar a rede de relações por romper com os limites aparentes, podem ser pensados no que chamarei de “transbordamentos”. Para pensar esta ideia, tomo como mote o argumento de Tim Ingold (2019: 141): “como um nexo de vida e crescimento dentro de uma malha de relações, *o organismo não é limitado pela pele*. Ele, também, vaza”. A proposta que apresento é a de que as relações sociais não podem ser contidas por uma membrana, um limite, muros ou qualquer coisa que o valha. Ao contrário, por estarem em fluxos constantes, os seres nestas malhas relacionais estão presentes a cada novo contato, a cada nova troca. Sendo assim, tomo por hipótese que estas rupturas seriam “transbordamentos”: um volume muito grande de relações que não podem ser contidas naqueles circuitos, sendo rompidas e reestruturadas por conta da convolução produzida.

Os transbordamentos forneceriam material para emaranhamentos nas relações entre habitantes do condomínio e outras pessoas. As afinidades entre alguns moradores, ao formarem circuitos afetivos entre si, podem limitar outros indivíduos *naquele* circuito específico – mas uma ruptura pode transbordar as moralidades em jogo e trazer mais sujeitos para compartilhar daquela gramática. Isto não significa que os indivíduos estejam obrigatoriamente sob a força da coletividade, pois uma pessoa pode fazer-se reservada para alguns circuitos e participar de outros. Contudo, é possível pensar nas variações das relações entre moradores, de maior ou menor autonomia, se forem considerados em quantos e em quais circuitos afetivos alguém se insere. Nas próximas seções, explicarei como se manifestam estas circulações morais nas diversas camadas que as envolvem, partindo do que seria o aspecto mais amplo, o condomínio e o terreno como um todo, passando pelas sociabilidades na cozinha, ambiente de uso comum, até chegar nas dinâmicas mais específicas dos eventos sociais que acontecem no local.

Minhas reflexões partirão de minha própria vivência enquanto residente no conjunto habitacional cujas circunstâncias locais buscarei descrever. Como bem aponta Hélio Silva (2009: 176), “Acordos e mal-entendidos, tessituras sociais por excelência, termos com os quais nos referimos às interações, sejam diálogos, cooperações ou competições, são propriedades sociais que impregnam o processo etnográfico”. Assim sendo, avisei informalmente à vizinhança deste trabalho, dizendo que “É uma pesquisa para uma disciplina do doutorado” e fornecendo mais detalhes conforme a curiosidade surgia. Desta forma, tomei notas, conversei, participei e atuei nos vários circuitos ao longo de três meses, pensando sobre como outros moradores entravam nas sociabilidades do condomínio fechado das cabanas.

No momento em que redijo este texto, há vinte e duas unidades alugadas das trinta disponíveis. Este número variou bastante entre janeiro e agosto de 2020, com um vale de 9 habitantes e pico de 29 pessoas pouco antes do início do isolamento social. Algumas destas pessoas são mais presentes no cotidiano, então escolhi quatro figuras centrais para meu trabalho: Aminata, Estevão, Hela e Ícaro. Logo no começo desta etnografia, conversei com eles, perguntei se autorizavam usá-los neste texto e, com resposta afirmativa, alterei seus nomes por outros sugeridos por eles mesmos para preservar suas identidades. Assim, buscarei construir os argumentos tendo como alicerce os dados de campo colhidos no período.

## Conhecendo o condomínio

Por se tratar de uma série de relações que ocorrem em uma vizinhança habitacional fechada, que trato como um condomínio, preciso mapear o terreno onde as unidades habitacionais (cabanas de madeira) estão construídas. Desta forma, sugiro que estas dinâmicas seriam estabelecidas pela forma que os alojamentos estão dispostos. Neste terreno em específico, as cabanas que estão disponíveis para habitação são uma peça (um quarto) com um banheiro individual. Para alugar uma unidade, é necessário contatar a empresa que administra o local e apresentar um comprovante de renda e um contrato de trabalho ou um comprovante de matrícula, indicando que a pessoa trabalha ou estuda. É possível firmar contratos de diversas temporalidades (mensal, semestral ou anual) com diferentes valores (maior o tempo de contrato, menor o valor do aluguel mensal). Nos custos, estão inclusos consumo de luz, água, internet, limpeza das áreas comuns e manutenção do mobiliário e das instalações. Como havia comentado no início, trinta “cabaninhas” de madeira com banheiro próprio estão disponíveis para habitação, de modo que a cozinha e a lavanderia são espaços de uso comum.

Pela forma da construção, a cozinha torna-se um local onde os moradores se encontram ao prepararem suas refeições. Por esta razão, argumento que a cozinha é um espaço de sociabilidades entre moradores, cujas relações sociais são azeitadas constantemente durante o preparo dos alimentos, podendo extrapolar as paredes daquela peça. Na Figura 1 está um croqui da planta do terreno, onde é possível observar como as cabanas estão dispostas, além da localização da cozinha.

**Figura 1:** Diagrama das cabanas (não em escala). **Fonte:** elaborado pelo autor.



Podemos observar que, durante a construção, buscou-se alguma simetria para a melhor alocação das cabanas, de modo que dezoito alojamentos estão dispostos na parte mais externa, junto aos muros limítrofes, enquanto as outras doze estão no meio do terreno. Assim, cada “cabaninha” tem sua própria vizinhança e isso confere alguma privacidade a seu morador, diante de eventuais visitantes e outros habitantes. Na entrada está a cozinha e, aos fundos, a lavanderia, os dois locais de uso comum dos moradores. Por ter sido construída de frente para o portão de entrada, a cozinha torna-se um local para a recepção de visitantes e moradores chegadiços, o que fornece mais uma camada de privacidade nas habitações.

Da mesma forma que a planta do terreno, a cozinha também é organizada de forma simétrica. Nela estão dispostas três geladeiras para todos os moradores, 30

armários numerados (um para cada cabana), um micro-ondas, duas mesas-bancadas fixas nas paredes, duas pias e dois fogões. Sob as pias, encontram-se panelas, talheres, potes e louças para uso comunitário, mas há moradores que têm seus próprios utensílios nos armários. Cada morador também deve ter sua própria esponja e detergente para lavar louças, costumeiramente também guardadas nos armários junto com temperos, sal, açúcar, outros objetos e comidas dos cotidianos domésticos. Estas orientações a respeito dos produtos de limpeza, bem como o respeito aos bens de outras pessoas, estão expostas em cartazes fixados nas paredes e geladeiras.

O horário de maior movimentação costuma ser após as 18 h. O perfil de moradores é variado, mas todas as pessoas estudam e/ou trabalham. Por conta disto, a rotina faz com que a cozinha esteja vazia ao longo do dia, exceto no horário de almoço, em que alguns fazem sua refeição em casa. Depois que o Sol se põe, os moradores voltam de seus trabalhos e suas aulas, carregando sacolas de compras dos supermercados das redondezas, com pães, leite, carnes e frutas. Neste momento a cozinha ganha vida: colegas comentam sobre seus dias, desabafando as frustrações e compartilhando as felicidades; geladeiras são abertas para acomodar perecíveis, enquanto certos produtos que já estavam guardados são questionados por “Alguém sabe de quem é isso aqui?”; potes e panelas são manuseados para o preparo das refeições, tilintando sobre as pias e fogões. Também é o momento em que desentendimentos por morar coletivamente surgem, em que louças sujas e comidas estragadas, cujo fedor infestam o lugar, motivam tais discussões. Apesar dos confrontos, o que poderia virar uma agressiva cacofonia costuma ser um harmonioso aconchego depois de um árduo dia de trabalho daqueles desconhecidos familiares.

A cozinha também é estendida para a varanda. Depois que foi embora, um antigo morador deixou sua mesa para os seus vizinhos. O móvel fica na varanda, sendo utilizada para diversos fins: jogar baralho e jogos de tabuleiro, assistir televisão, conversar e, inclusive, fazer as refeições. Por conta desta mesa ficar na varanda, é comum o anúncio de que se vai “comer fora”. Em sua origem, a expressão é uma alusão a sair de casa, da residência, para ir a um restaurante. Entre os moradores, e em tempos de isolamento social, “comer fora” é sinônimo de usar a mesinha na varanda para alguma refeição. No fim da tarde, marcado pelas 18 horas, é comum que alguém decida “comer fora” e outras pessoas sentem-se juntas e em volta da mesinha, seja para jantar, seja para simplesmente ficar conversando com os vizinhos ali presentes.

Por meio da mesinha, a cozinha ultrapassa suas paredes de madeira. O mesmo ocorre com a “churrasqueira” – um latão cortado pela metade, em formato de meia lua, apoiado em um suporte de metal –, ela também estende os limites da cozinha para além da varanda. O meio-tambor foi adquirido pelos próprios moradores, por iniciativa de Estevão, que bancou a compra da churrasqueira em uma ferragem próxima. A decisão de comprar a “churrasqueira” surgiu do interesse em comum dos moradores para fazer jantares e comemorações, mas a encomenda daquele bem veio de Estevão justamente por ele ser o assador. Antes de ele se mudar para o nosso condomínio, em uma visita para conhecer a habitação, ele viu que existia uma “churrasqueira” de modelo semelhante – tambor de latão cortado ao meio –, embora estivesse enferrujada e com o fundo caído pelas intempéries de sol, chuva e carvão. Foi, então, essa peça que fez com que ele decidisse se mudar para o nosso condomínio. Esta estrutura de latão foi adquirida por moradores anteriores e não pela empresa mantenedora, ou seja, consertos e

substituições deveriam partir de residentes. Para dividir o valor da nova “churrasqueira”, Estevão fixou em uma das geladeiras um papel com o preço da compra e uma lista de nomes daqueles que já haviam contribuído com o ressarcimento. Quando questionado sobre o que aconteceria se entregassem um montante maior que o pago na “churrasqueira”, Estevão é categórico em explicar que aquele dinheiro seria destinado para o próximo evento dos moradores.

A aquisição de bens para uso comunitário, como o caso da churrasqueira, é uma tática comum entre residentes. Há alguns eletrodomésticos de uso restrito e outros de uso comum. De forma semelhante a Estevão, Hela é outro morador que mobiliza tais compras. Antes de eu chegar, ele e outras pessoas fizeram a compra de um liquidificador, que fica guardado e é de uso restrito àqueles que contribuíram para a “vaquinha” (coleta de dinheiro) daquele eletrodoméstico. Ele fez uso da mesma tática para a compra de uma sanduicheira elétrica para uso coletivo. Junto ao cupom fiscal de compra que ele havia fixado na porta de uma das geladeiras, eu escrevi um recado que avisava que aquele aparelho era “nosso” (de todos os moradores) e que deveríamos cuidar e mantê-lo limpo para que seu uso fosse duradouro. Neste mesmo recado, fiz referência a outras carcaças de torradeiras elétricas e as razões pelas quais elas estavam inutilizadas – fios derretidos, chapas sujas, poeira e gordura acumulada. Apesar disso, não é estranho encontrar restos de pão na torradeira e, quando Hela encontra o aparelho limpo, ele fala em tom irônico “Isso é tão emocionante que vou até chorar”.

Observando as relações com mesas, “churrasqueiras” e sanduicheiras, é possível notar alguns pontos de articulação na cozinha. Ainda que as pessoas se reúnam naquele ambiente por conta dos alimentos, os objetos e mobiliários são nodos relacionais sobre os quais moradores e visitantes se apoiam para lidar uns com os outros e com as refeições. Neste sentido, encaro estes objetos como um efeito das relações prévias dos habitantes das cabanas, sendo manifestações destes desejos de comensalidade. Seja como for, “churrasqueiras” e outros utensílios também podem ser vistos como materiais por onde as afetividades circulam e se manifestam, dinamizando os circuitos econômicos das “cabaninhas”.

A partir destes utensílios de uso comum, adquiridos pelos moradores ou não, regras tácitas costumam ser acordadas e seguidas. Existem as normas manifestas pelos contratos e pelos cartazes espalhados pelo condomínio, onde são regulamentados tópicos como horários de funcionamento de equipamento ou de ocupação de espaços, valores e multas, bem como são proibidas atividades como fumar nas dependências de uso comum e o furto de alimentos. Ainda que existam as câmeras de vigilância, elas não significam que todas estas regras serão cumpridas. Assim, o cumprimento ou não dessas regras e a consideração de sua legitimidade podem ser motivos de disputas entre os residentes, e vizinhos de condomínio, e a empresa que gerencia o local. Estas regras tácitas ficam evidenciadas, portanto, quando há disputas e comenta-se que seu acordo nunca foi feito, apenas espera-se que outros moradores agirão de uma certa forma. Na seção seguinte, exploro essas políticas domésticas no ambiente mais movimentado do condomínio, a cozinha.

## Dinâmicas na cozinha

Por conta da construção do terreno, e pela ausência de uma área de convivência, a cozinha é o ambiente de sociabilidade por excelência neste condomínio. A inexistência de uma área projetada para o convívio social é tema de queixa interna, mas também é usado para justificar a ocupação da cozinha em momentos

de confraternização. Em sua etnografia em uma cozinha comunitária, Helisa de Castro (2016: 280-1) sugere que aquele ambiente seria “onde as vidas estão interconectadas, [...] um local onde se desenvolvem laços, afetos e desafetos. Embora dentro dela não se estabeleçam somente relações harmônicas, é lá que pessoas convivem e socializam”. Trazendo tais ideias para o contexto em que escrevo, partirei minhas análises sobre a limpeza, tema de constante atrito entre moradores, pois são justamente as negociações morais e tácitas sobre a higiene da cozinha os temas de constante afecção de sujeitos.

Ao entrar na cozinha de manhã cedo, é possível encontrar panelas com óleo de fritura nos fogões, louça de molho dentro das pias, farelos sobre as bancadas. Isto ocorre por conta dos diversos hábitos e horários alimentares e de trabalho dos moradores. Logo antes das jornadas de trabalho e de estudos, a cozinha se enche com café e pães, com alguns moradores comendo nas bancadas ou à mesa e outros voltando para a privacidade de suas cabanas. Nestes períodos, a louça deixada por outras pessoas é posta de lado, ao mesmo tempo em que novos resíduos aparecem sem qualquer identificação de autoria. A menos que algum utensílio esteja ocupado com restos de comida e alguém precise utilizar aquele objeto imediatamente, como panelas de uso comum, ninguém se responsabiliza pela louça deixada por terceiros.

Para mitigar os problemas no uso de materiais comuns, alguns moradores possuem utensílios de cozinha apenas seus. Assim, há uma distinção entre os bens de uso comum e os bens particulares. Os primeiros são panelas, pratos, talheres e potes que estão dispostos junto às pias, para que qualquer pessoa pegue, use, limpe e coloque de volta ao local. Já os bens particulares são utensílios do mesmo tipo que os bens comuns, mas estão alocados nos armários de metal, podendo ser trancados com cadeados individuais e ter seu acesso restrito. Também é possível ver moradores transitando com seus objetos entre suas cabanas e a cozinha.

Os armários individuais na cozinha são pequenos, o que demanda boas habilidades para acomodar os utensílios, e as geladeiras também possuem um espaço que deve ser ocupado tendo em mente o uso que outros moradores farão. Em cima dos armários, podem ser vistos potes e caixas organizadoras com coisas que não couberam no espaço originalmente destinado a elas. Nas geladeiras, alguns potes e embalagens de alimentos são identificados com numeração ou por algum recipiente especial, normalmente potes com tampa para armazenar alimentos. Seja como for, os moradores procuram ocupar um espaço na geladeira, e o seu local é o que identifica o proprietário daquela comida. A respeito disso, Aminata comentou uma tática: “Se você tirar um pote, coloque um copo ou uma garrafa no lugar pra saberem que tem alguém ali”. Desta forma, quem precisar ocupar um espaço na geladeira terá que lidar com outras coisas e remanejar a organização para não atrapalhar demais usuários daquele eletrodoméstico. Imagino que, por esta razão, certos moradores optam por deixar suas guarnições nas “cabaninhas” – não ter que lidar com materiais de terceiros seria uma forma de mitigar atritos com a vizinhança, seja pela limpeza da cozinha, seja em disputas por espaço no local.

Por conta dos trânsitos entre casa e cozinha, é normal encontrar potes com feijão de molho, bandejas de carne descongelando sobre as pias e até mesmo garrafas de óleo e pacotes de pão sobre as bancadas. Também é comum encontrar fogões acesos, com panelas em fervura, sem ninguém na cozinha – e podemos deduzir que, provavelmente, a/o cozinheiro/a está lavando roupa ou fazendo alguma outra tarefa doméstica. Como há uma proibição velada sobre não mexer

nas coisas de terceiros, ninguém faz questão de guardar aqueles objetos ou apagar as chamas do fogão. Se há preocupação com as chamas, moradores perguntam uns aos outros “de quem é aquela panela fervendo?”. Mas os produtos sobre mesas e bancadas são empurrados para o lado, abrindo espaço para o uso do móvel.

As negociações sobre como e onde armazenar alimentos também se misturam com os arranjos a respeito da limpeza, o que fica evidente quando se observa que alimentos de desconhecidos em cima da bancada também não são manuseados ao mesmo tempo em que a sujeira na louça de terceiros não é tocada por moradores. Nas janelas acima das pias, estão penduradas sacolas de supermercados do bairro para serem utilizadas como lixeiras. Da mesma forma que compras nas bancadas, alimentos cozendo no fogão e bens nos armários e nas geladeiras, é comum testemunhar uma proliferação de sacolinhas de lixo cheias penduradas na cozinha. O acordo tácito é fechar a sacola de lixo quando a encontrar cheia e depositar o saco na lixeira externa para que a pessoa responsável pela limpeza (uma funcionária da administradora das cabanas) faça o descarte apropriado.

A limpeza é um tema de riso e decepção entre alguns moradores, pois encontrar a cozinha com várias sacolas de lixo abertas é motivo de conjecturas das razões daquilo acontecer. Certa vez, Estevão e eu estávamos fechando as sacolas e fazendo sarro com quem utiliza das sacolas, mas não recolhe o lixo. Eu argumentei que “deve ser algo difícil! Precisa de curso da NASA!”, e Estevão respondeu que “o cara deve ter medo de perder uma das bolas, porque deve achar que isso é coisa de mulher”. Noutro momento, Ícaro foi categórico e acusou uma “falta de capricho” daquelas pessoas: “Isso vem de casa. Minha mãe sempre me ensinou a ser cuidadoso com as coisas, ser limpo e caprichoso”. Aminata levantou a hipótese de que “pode cair a mão”. Nestas declarações podem ser vistas as diversas categorias críticas a este outro imaginado, percebido como alguém sem inteligência, sujo, sem educação doméstica, um homem de masculinidade frágil. Hela também contribuiu com seu ponto de vista: “São pessoas que não se veem no lugar dos outros e esperam que alguém faça esse tipo de trabalho no seu lugar”. Para aprofundar esta questão, é necessário explorar a composição da vizinhança, onde moram quatro mulheres e dezoito homens. Boa parte é de residentes temporários: pousam em suas cabanas apenas nos dias úteis e retornam a suas famílias nos finais de semana e feriados, ou que pretendem ficar no condomínio por menos de um ano. Considerando que a maioria destes residentes temporários é formada por homens, especulamos que eles seriam estes “outros” que deixam as coisas sujas na expectativa de que outros limpem. Ou seja, é suposto que sejam pessoas que venham de um ambiente com papéis de gênero bem demarcados, em que a casa seria responsabilidade estritamente da mulher, como se aponta na crítica específica de Estevão. Mais uma vez, moralidades se misturam e entram em atrito nestes circuitos, onde a acusação de desleixo com o ambiente – e, no limite, com demais moradores – se torna uma das questões em disputa.

Além das disputas pelo espaço nas geladeiras e armários e da busca pela limpeza, também existem os jogos para uso da cozinha. Ainda que a peça seja ampla, o local foi pensado para uso de apenas duas pessoas, quatro no máximo (se pensarmos em casais), como é evidenciada na mobília: dois fogões, duas pias, duas bancadas. E por ser um ambiente de uso temporário, não há cadeiras, apenas banquetas de plástico. Contudo, estas expectativas não se cumprem nos momentos de grande movimento. Se o ditado “em coração de mãe sempre cabe mais um” pudesse ser atualizado, substituiria o músculo cardíaco materno pela cozinha deste condomínio fechado de “cabinhas”. No horário de almoço dos finais de

semana, já testemunhei uma dúzia de pessoas no ambiente (eu no meio, inclusive). As atividades são variadas: gente encerrando a refeição e lavando louça para guardar; pessoas cozinhando nas panelas; fornos sendo pré-aquecidos para os bolos que serão assados; compras recém-chegadas sendo lavadas e guardadas; temperos cruzando; pratos sendo alcançados; micro-ondas apitando, alimentos alocados no congelador; alguém ouvindo música; várias conversas atravessadas; e alguma outra alma comendo alguma coisa na bancada.

Por conta das circulações que tornam a cozinha claustrofóbica, os corpos dos moradores giram, desviam, dão passos para frente e para trás, dançando uma dança que ninguém havia ensaiado. Há antecipação de gentileza pelos presentes que abrem e seguram portas, liberam espaços nas pias e nas bancadas, alcançam produtos e utensílios que serão usados. Ouvem-se poucos pedidos de licença, mas é possível ouvir várias desculpas e muitos agradecimentos. Na cozinha lotada, ou até mesmo com poucas pessoas, os corpos tentam passar despercebidos ou, pelo menos, causar o mínimo de incômodo possível.

A presença e a ausência de pessoas na cozinha indicam um contraste interessante: de um lado, os lixos e as louças sujas se acumulam e ficam visíveis quando o ambiente está vazio, com especulações de quem deixa a sujeira; por outro lado, quando a cozinha está movimentada e cheia de vida, com muita circulação de pessoas, a sujeira some. Dado tal cenário, penso que os descartes que constituem o lixo estariam vinculados a uma dissolução de laços, uma vez que, na cozinha animada, tudo e todos estão envolvidos e emaranhados.

## **Laços que se manifestam e transbordam**

Ao longo do texto, procurei demonstrar formas por meio das quais algumas moralidades são mobilizadas nos circuitos domésticos deste condomínio e tornam-se visíveis pela mediação de utensílios, alimentos, descartes, eletrodomésticos, móveis e corpos dos moradores. Entretanto, os exemplos que trouxe ainda estão muito contidos em negociações instantâneas. Nesta seção, busco compreender como estas relações emaranhadas transbordam afetividades, possibilitando outros nexos para circuitos de economias morais. Para tal, tomo como base as refeições coletivas, eventos constantes que fornecem um bom repertório para pensar tais temas e onde os transbordamentos ocorrem. Como exemplo, trago as churrascadadas.

A empresa mantenedora do condomínio não construiu uma churrasqueira. Entretanto, este não foi um problema para os condôminos. Como já comentei, Estevão tomou a iniciativa de comprar uma “churrasqueira”, pagando o aparato no próprio cartão de crédito e, depois, dividindo o valor entre os moradores interessados e informando em uma folha o preço e os nomes de quem havia se comprometido. Assim como tantas outras obrigações, há uma regra tácita para uso da churrasqueira: limpá-la depois de usar. Isso implica eliminar as cinzas do carvão, organizar os espetos e virar o latão para que sua abertura fique para baixo, evitando o acúmulo de água no caso de chuva.

O evento da churrascada tem seu ápice quando os alimentos são postos para assar. Antes disso, o planejamento envolve principalmente quem tem interesse na atividade e passa por um transbordamento em que se abre o circuito agregando outros moradores que queiram participar do evento. Às vezes, alguma dívida é quitada para a compra do que será consumido. A partir do rol de partici-

pantes, define-se um cardápio de que o assador deverá se ocupar. Se houver outras comidas a serem preparadas fora da churrasqueira, os responsáveis delas se ocuparão na cozinha.

**Figura 2:** “Churrasqueira” em uso. **Fonte:** Acervo do autor.



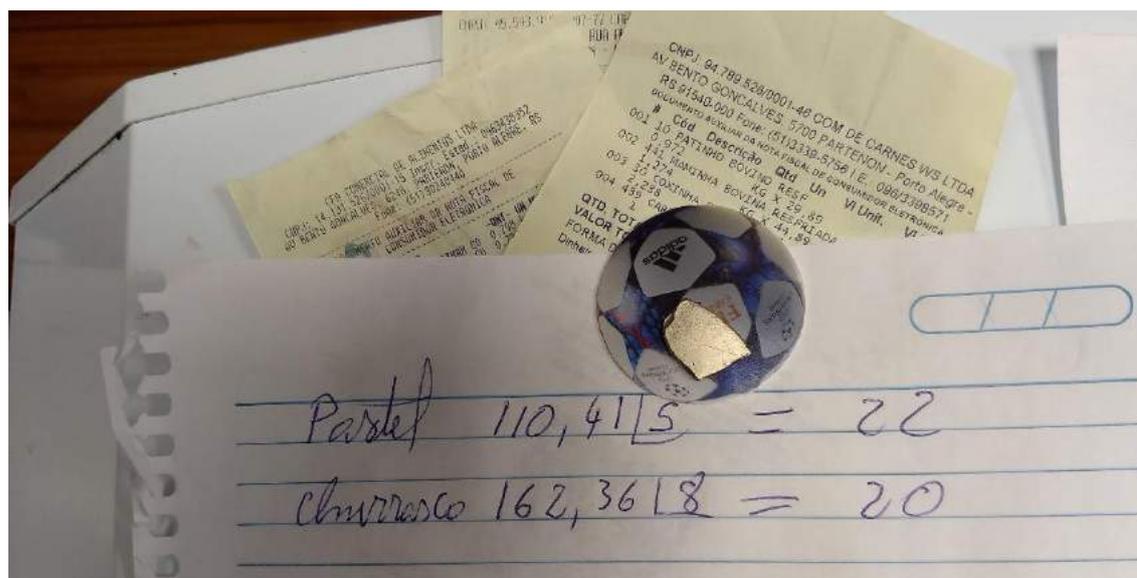
Na Figura 2 acima, podemos ver que, além das carnes (vazio, salsichão e frango), há batatas, cebolas e pães com um recheio cremoso caseiro. Estes são uma invenção de Hela, que batizou o alimento de “tartaruga” por conta da aparência que lembra um réptil. Trata-se de um substituto do pão de alho, em que o recheio cremoso é feito a partir de uma receita de maionese caseira, preparada e incrementada com temperos por Hela. O preparo deste molho e da “tartaruga” são anteriores à colocação das carnes na churrasqueira. Os tubérculos e os bulbos, por sua vez, são postos para assar pouco antes das carnes. Como Aminata é vegetariana, as cebolas, as batatas e a “tartaruga” são preparadas para ela. Eventualmente, ela contribui com outros acompanhamentos, tais como vinagrete ou salada de maionese. Estevão, que é o assador costumeiro, faz malabarismos com as grelhas e os espetos para que nenhum alimento queime, aproximando-o ou afastando-o das chamas.

Da mesma forma que várias comidas com tempos de preparo diferentes são dispostas simultaneamente na churrasqueira, várias pessoas com diversas moralidades estão naquele circuito. As preferências gastronômicas da vegetariana são distintas daquelas dos carnívoros Estevão, Hela e demais participantes, mas as dinâmicas do preparo e do consumo incluem todos os envolvidos. Caso outros grupos de residentes decidam fazer um churrasco, seus cálculos poderão excluir o grupo de Aminata, Estevão e Hela, seja por questões de afinidade, seja por qualquer outra justificativa. Noutros termos, quem não entrar no jogo é sumariamente desconsiderado *naquele* circuito. O que importa nestes movimentos é que a churrasqueira, bem como outros móveis e utensílios, pode ser pensada como

um catalisador de relações, manifestando circuitos afetivos na medida em que demanda um planejamento para seu uso.

Os preparativos de um evento como uma churrascada são concentrados para a compra dos insumos, tais como alimentos e bebidas, produtos para higiene e limpeza e o próprio carvão. No açougue, Estevão costuma ir acompanhado com mais alguém (Hela, eu ou outros vizinhos) para ajudar a carregar as compras e para já fazer a divisão do pagamento. O montante da compra é dividido pelo número de presentes e alguma dívida pode ser quitada neste momento, com negociações espontâneas: “Deixa que eu pago a tua parte, pois estou te devendo este mesmo valor”. Após a confraternização, é contabilizada a parte que cabe a cada participante. Os cupons fiscais e outros comprovantes de pagamento são fixados na geladeira, junto a uma folha em que consta o total das compras e a divisão per capita, além de uma lista dos nomes ao lado dos quais se pode-se colocar um “Ok” para indicar cada pagamento realizado. Como exemplo, trago o caso de um final de semana em que aconteceram dois eventos, uma pastelada e um churrasco, e o grande fiador foi Estevão (conforme indicado na Figura 3).

**Figura 3:** “Contabilidade” dos pasteis e do churrasco. **Fonte:** Acervo do autor.



Como podemos ver, as compras referentes àquelas notas fiscais foram feitas para duas refeições distintas, com números de participantes diferentes. A pastelada ocorreu na sexta e o churrasco no sábado daquele final de semana. No domingo, foram feitos dois arrozes de carreteiro, um com o guisado não usado para recheio dos pasteis e outro com as sobras do churrasco. Os “carreteiros”, porém, não foram incluídos na contabilidade, pois o arroz e os demais ingredientes foram adquiridos anteriormente e eram de estoques pessoais dos moradores. A divisão dos montantes, por sua vez, não foi exata. Estevão ficaria em falta de R\$ 2,77 das compras, mais sua mão-de-obra como assador que também não é contabilizada. Justamente nestas variações presentes em trocos não retribuídos e trabalhos não remunerados é que os circuitos passam a ser constituídos. Enquanto as dádivas

ficarem em um constante estado de suspensão de modo que as contrapartidas não sejam quitadas de imediato, as relações continuarão aquecidas e, da mesma forma que um braseiro na churrasqueira, devem ser trabalhadas para que continuem acesas.

Concluído o evento, passamos à limpeza das áreas comuns e, mais uma vez, os participantes dançam uma coreografia sem música enquanto se deslocam na cozinha. Por ser assador, Estevão assume a responsabilidade pela limpeza da churrasqueira e dos espetos, enquanto outras pessoas cuidam dos utensílios de uso comum, como tábuas de corte e travessas. As carnes são colocadas em bandejas e formas de metal para serem guardadas nas geladeiras, outros alimentos são igualmente alocados no eletrodoméstico. Logo que as cinzas esfriam, elas são colocadas no saco de carvão, já habitado por latas de cerveja vazias. O tambor da churrasqueira é virado com a abertura para baixo e os espetos colocados sobre todo o aparato. De acordo com Estevão, a forma mais apropriada de guardar espetos é com eles sujos de gordura, para evitar a ferrugem. Quanto às louças, cada morador lava seus próprios pratos e talheres. “Assim como irmãos, cada um lava o seu”, argumenta Aminata.

Caso alguém não participe de um circuito ou de um evento, seus efeitos também podem ser moralmente qualificados. As agradáveis músicas e conversas durante uma churrascada se tornam ruídos incômodos para quem não está envolvido naquela atividade, principalmente quando estão além do horário de silêncio (demarcado pelas 22 horas). A praticidade de colocar uma mesa na cozinha para que vários possam comer sem recorrer às bancadas é um obstáculo para quem busca acessar os armários, as geladeiras, os fogões e até mesmo as pias. No caso da limpeza, a escolha por não dispensar o óleo usado para fritar algum bife e reutilizá-lo no dia seguinte é objeto de desgosto das pessoas que rejeitam tal prática (ainda que a compreendam), apontando a proliferação de moscas e a eventual chateação daqueles que gostariam de utilizar a panela quando, naquele momento, está ocupada sem estar em uso. Estas disputas são resolvidas em negociações imediatas, perceptíveis em frases como “Podem baixar o volume?” e “Desculpe, vou liberar aqui para ti”. A repetição destas situações pode gerar outros mal-estares, reforçando os circuitos já constituídos para que os outros imaginados como fonte destes conflitos não sejam incluídos.

Os circuitos de relações e trocas também se manifestam na resistência de alguém em fazer parte das dinâmicas. Desta forma, o contraste entre aqueles que estão dentro ou fora de certos circuitos é o que possibilita perceber tais moralidades. Ícaro é alguém bastante reservado e que evita participar destes eventos junto aos demais moradores. Perguntei-lhe a razão desta postura e ele me apresentou uma série de justificativas que, em suma, dizem respeito ao fato de ter um perfil diferente dos demais moradores-participantes dos eventos: como alguém mais velho (único com mais de 50 anos no condomínio), seus gostos e assuntos não são os mesmos da vizinhança. Além disso, Ícaro me disse que é alguém que prefere não ficar falando de sua vida com outras pessoas e está constantemente usando fones de ouvido escutando alguma banda de metal em um volume bem alto. Ele também argumenta com seu trabalho de segurança noturno e seus horários, em particular os de sono à tarde. Assim, o que seria considerado almoço é praticamente sua janta. Em contraste, Hela e Ícaro brincam bastante, fazendo piadas provocativas e conversando sobre um amplo leque de assuntos. Apesar de ser reservado, Ícaro é bastante cordial com outros residentes e procura manter uma posição neutra em relação aos outros moradores.

Algumas das formas de circuitos de reciprocidade destes moradores são todas estas configurações, com atritos e fluidez, em que as disputas de espaço se tornam negociações e atividades conjuntas, com manifestações a favor e negativas de inserção. As relações constituídas na vizinhança também transbordam os muros. Restos de comida não são simplesmente descartados – ao contrário, são preparados para que outros sujeitos possam se nutrir destes. Cascas de ovos, borras de café e erva-mate de chimarrão viram adubos para as plantas locais; farelos de pães e torradas são arremessados para que os passarinhos possam bicar; e ossos e carnes dos churrascos tornam-se banquetes para os cães da matilha da redondeza. A respeito dos cachorros, aliás, há outras afetividades em jogo, como nas compras pensadas nos animais. Aminata, por exemplo, já trouxe pacotes de petiscos e ração para dar aos cães. Estevão, por sua vez, tem o costume de comprar uma porção a mais de mortadela justamente para ofertar a estes “vizinhos”. E Ícaro, tão reservado, também compartilha dos alimentos com a “cuscajada” após as refeições.

As dinâmicas com os animais, assim como os humanos residentes nas “cabaninhas”, também expressam circuitos afetivos, inclusive com disputas manifestas nos sacos de lixo que são descartados. Três vezes por semana, a pessoa responsável pela limpeza nas áreas comuns fecha as sacolas com lixo acumulado pelos moradores a cada dois dias, sempre em quantidades volumosas. Junto com descartes de higiene pessoal, nas sacolas há restos de comida ou embalagens de alimentos congelados, chamando a atenção da matilha que acaba rasgando os lixos e sujando as calçadas. Da forma semelhante às negociações para a convivência entre os moradores, pequenos litígios a respeito de limpeza e espaço ocorrem na calçada com os cães. Mais uma vez, os circuitos se rompem e transbordam, sendo transformados em novos circuitos que misturam outros afetos e moralidades.

## Circuitos afetivos e políticas domésticas

Ao longo deste artigo, procurei demonstrar como as sociabilidades domésticas e de vizinhança são desenvolvidas pelos moradores deste conjunto habitacional. Tais relações ocorrem em diversas instâncias, com destaque nas esferas alimentares, higiênicas e financeiras, com temáticas e profundidades que variam conforme os circuitos em que as pessoas se inserem. Estes múltiplos laços são reorganizados pelos agentes e sujeitos por conta dos circuitos, que podem ser interrompidos, bifurcados e vinculados pelos vários acontecimentos que ali ocorrem, entre disputas e concordâncias, desentendimentos e concertos. Para fins de conclusão, gostaria de apontar para possíveis desdobramentos para uma antropologia das políticas domésticas, justificando o conceito de circuitos afetivos como uma ferramenta analítica nesta etnografia.

As convivências amistosas nesta vizinhança não são compulsórias, mas o simples fato de conviver mais ou menos com os vizinhos já coloca os moradores em algum circuito de afetos. Um bom exemplo que ilustra a situação é a construção de um outro imaginado e incapaz de fechar as sacolas de lixo. Quem não compartilha destas ou daquelas normas tácitas é este outro em potencial. Na medida em que tais regras são frutos de moralidades – uma vez que são é esperado o cumprimento daquilo que se acredita ser certo em detrimento do errado –, as atividades desempenhadas tornam-se as *chicanes*<sup>4</sup> dos circuitos afetivos, canalizando o fluxo de interações.

<sup>4</sup> No automobilismo, cada uma das grades e das proteções que circundam os circuitos, sinalizando trajetos para quem está pilotando, recebem o nome de *chicane*.

É apropriado que os frutos das moralidades de moradores sejam pensados enquanto assuntos de políticas domésticas, porque estão em constante negociação entre os agentes envolvidos. Os tensionamentos e relaxamentos, como aqueles vistos nas regras (tácitas ou explícitas) de convivência, pautam as discussões e os eventos da vizinhança, estabelecendo novas afetividades que, por sua vez, produzem novos circuitos afetivos. Portanto, sugiro que a vivência doméstica entre moradores é uma experiência política e que pode ser mensurada e observada pelos circuitos que vinculam e separam indivíduos.

As malhas afetivas desta vizinhança de cabanas são produtos de constantes reviravoltas das reciprocidades de todos que se envolvem. Mesmo alguém que seja completamente isolado das relações está na iminência de ser afetado. Tais relações não se esgotam e acabam produzindo mais e mais circuitos, a ponto de ultrapassar seus próprios limites. Assim como uma cornucópia, o mitológico símbolo da abundância, estas afecções estão transbordando o tempo todo, agregando novas dinâmicas a cada dia que passa, sem nunca esgotar o repertório de possibilidades. É nesse sentido que também posso considerar que o conceito de vazamento seja útil para pensar uma antropologia ecológica, mas apresenta algumas limitações para pensar este caso dos moradores das cabanas. A razão é simples: ainda que possam ser expandidos, os circuitos de economias morais são fechados, de modo que quem não compartilha daquelas moralidades não experienciará os espaços da mesma forma que aqueles que estão inseridos na malha de relações. Por se tratar de relações dadivosas que atravessam as temporalidades e as espacialidades, tais circuitos podem ser rompidos em algum ponto, criando nexos para si, ou seja, afetando e integrando novos sujeitos nestas economias morais.

*Recebido em 21 de setembro de 2020.  
Aprovado em 19 de novembro de 2020.*

## Referências

CALLON, M. Qu'est-ce qu'un agencement marchand? *In*: CALLON, M.; AKRICH, M.; RABEHARISOA, V.; GRANDCLÉMENT, C.; MÉADEL, C.; MALLARD, A.; LATOUR, B.; MUNIESA, F.; HENNION, A.; DUBUISSON-QUELLIER, S. (org.). *Sociologie des agencements marchands*. Paris: Presses des Mines via OpenEdition, 2013. p. 325-440.

\_\_\_\_\_. Revisiting marketization: from interface-markets to market-agencements. *Consumption Markets & Culture*, v. 19, (1): p. 17-37, 2016.

CASTRO, H. C. DE. Gostos, regras e significados à mesa e ao fogão: situações etnográficas em uma cozinha comunitária. *In*: URIARTE, U. M.; MACIEL, M. E. (org.). *Patrimônio, cidades e memória social*. Salvador: EDUFBA, 2016. p. 279-300.

DICIONÁRIO *Houaiss Eletrônico*. 3. ed. São Paulo: Objetiva, 2009

DELEUZE, G. *Espinosa*. São Paulo: Escuta, 2002.

FASSIN, D. “Além do bem e do mal? Questionando o desconforto antropológico com a moral”. In: RIFIOTIS, Theophilos; SEGATA, Jean (orgs.). *Políticas etnográficas no campo da moral*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2018a. pp. 35–50.

FASSIN, D. “Economias morais revisitadas”. In: RIFIOTIS, T.; SEGATA, J. (orgs.). *Políticas etnográficas no campo da moral*. Porto Alegre: Editora UFRGS/ABA Publicações, 2018b. pp. 51–87.

FASSIN, D.; LÉZÉ, S. (org.). *A questão moral*. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, 13 (13): 155–161, 2005.

INGOLD, T. *Estar vivo*. Petrópolis: Vozes, 2019.

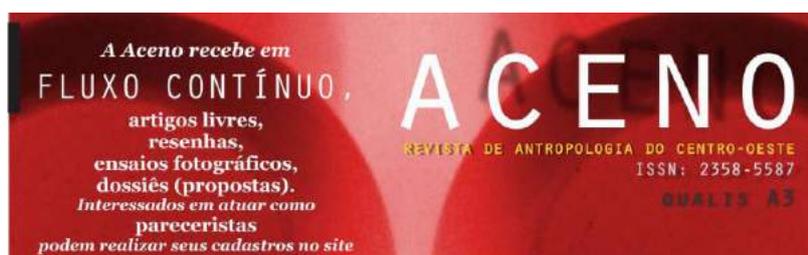
LÉVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido*. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

SILVA, H. R. S. A situação etnográfica: andar e ver. *Horizontes Antropológicos*, 15 (32): 171-188, 2009.

ZELIZER, V. A. R. Dualidades perigosas. *Mana*, 15 (1): 237-256, 2009.

ZELIZER, V. A. R. *A negociação da intimidade*. Petrópolis: Vozes, 2011.

ACENO, 7 (15): 209-226, setembro a dezembro de 2020. ISSN: 2358-5587  
**Dossiê Temático: Formas de habitar, vizinhança e ação política**



*A Aceno recebe em*  
**FLUXO CONTÍNUO,**  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).  
*Interessados em atuar como  
pareceristas  
podem realizar seus cadastros no site*

**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587  
QUALIS A3

# Moradas de encanto e vizinhos do fundo: habitação e socialidades interespecíficas no noroeste amazônico

*Luiz Augusto Sousa Nascimento*<sup>1</sup>  
Instituto Federal do Maranhão

**Resumo:** Pesquisa etnográfica foi realizada no noroeste amazônico junto as populações indígenas multiétnicas habitantes das calhas dos rios Padauri e Preto afluentes da margem esquerda do rio Negro. O presente texto de caráter descritivo e analítico, percorre pelas narrativas explicativas elaboradas, reproduzidas e ou reificadas pelos indígenas rionegrinos. Analiticamente, dialogamos com as concepções do perspectivismo ameríndio para traçar conexões ao *multinaturalismo* e trazer para o debate algumas noções locais, tais como encanto e encantado, gentes e donos, vizinhos e inimizados que possam contribuir para uma síntese sobre vizinhança e socialidades interespecíficas entre “gentes” no contexto do noroeste amazônico.

**Palavras-chave:** multinaturalismo; perspectivismo; sociabilidades interespecíficas.

SOUSA NASCIMENTO, Luiz Augusto. **Moradas de encanto e vizinhos do fundo: habitação e socialidades interespecíficas no noroeste amazônico.** *Aceto – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 7 (15): 227-244, setembro a dezembro de 2020. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), professor EBTT do Instituto Federal do Maranhão (IFMA), campus São João dos Patos; pesquisador associado aos Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e líder do Laboratório de Estudos de Populações Tradicionais e Etnologia (LEPTE/IFMA/CNPq).

# Enchanting addresses and background neighbors: housing and interspecific socialities in the northwest of the Amazon

**Abstract:** Ethnographic research was carried out in the northwest of the Amazon with the multiethnic indigenous populations inhabiting the gutters of the Padauri and Preto rivers, tributaries of the left bank of the Negro river. The present text of a descriptive and analytical character, goes through the explanatory narratives elaborated, reproduced or reified by the indigenous Rionegrinos. Analytically, we dialogue with the conceptions of Amerindian perspectivism to draw connections to *multinaturalism* and bring to the debate some local notions, such as enchanted and enchanted, people and owners, neighbors and enmities that can contribute to a synthesis about neighborhood and interspecific socialities between “people” In the context of the northwestern Amazon.

**Keywords:** multinaturalism; perspectivism; interspecific socialities.

## Casas de el encante y vecinos de fondo: vivienda y socialidades interespecíficas en el noroeste de la Amazonía

**Resumen:** La investigación etnográfica se realizó en el noroeste de la Amazonía con las poblaciones indígenas multiétnicas que habitan los cauces de los ríos Padauri y Preto, afluentes de la margen izquierda del río Negro. El presente texto de carácter descriptivo y analítico, pasa por las narrativas explicativas elaboradas, reproducidas o reificadas por los indígenas rionegrinos. Analíticamente, dialogamos con las concepciones del perspectivismo amerindio para establecer conexiones con el multinaturalismo y traer al debate algunas nociones locales, como encante y encantados, gente y donos, vecinos y enemistades que pueden contribuir a una síntesis sobre el vecindario y las socialidades interespecíficas entre “gentes” en el contexto de la Amazonía noroccidental.

**Palabras clave:** multinaturalismo; perspectivismo; sociabilidad interespecíficas.

A região do noroeste amazônico constitui um espaço rico em diversidade socioambiental. O rio Negro, o grande eixo fluvial da região, percorre, desde sua nascente na região colombiana até sua foz em Manaus, mais de mil e setecentos quilômetros. No seu curso principal e afluentes situam-se mais de quinhentas comunidades indígenas, com seus territórios próprios e marcante autonomia política, congregadas em dezenas de organizações e associações indígenas<sup>2</sup>. As comunidades na sua grande maioria são multiétnicas, pois a região é habitada por vinte e três povos indígenas falantes de dezesseis línguas vinculadas a quatro famílias linguísticas<sup>3</sup> (Tukano Oriental; Aruak; Naduhuo e Yanomami). A esses fatores associam-se ainda outras peculiaridades como, por exemplo, a exogamia linguística, a virilocalidade como sistema de residência pós-marital, além de alguns temas sociocosmológicos amplamente disseminados, como o motivo mítico da cobra-canoa e os rituais do Jurupari; *Umuri Ñehku* (avô do universo); *Uétsu* (pai do paricá e *caapi*); *Kuwai* (herói mítico entre os aruak) entre outros e alguns cerimoniais transversais, como o *Dabukuri*, o *Kariamã* e os cantos de *caapi*<sup>4</sup>.

Do ponto de vista ambiental, a bacia do rio Negro abriga algumas espécies endêmicas de importância vital para a vida dos indígenas e para a economia local, por exemplo, o *Chicirodon axelrodi* (cardinal), peixe ornamental raríssimo com grande demanda para exportação e a *Leopoldina piasaba* (palmeira de piaçaba), cujo extrativismo da sua fibra é extraída pelos indígenas e negociada pelo viés do regime de aviamento muito comum na Amazônia. O regime de aviamento se baseia numa relação assimétrica e hierárquica entre sujeição, exploração e “proteção”<sup>5</sup>.

Desde a expedição do explorador espanhol Francisco Orellana em 1542, a presença de *outsiders* de diversas nacionalidades na região foi constante e muitas das vezes, nefasta para as populações indígenas locais (guerras, escravização, doenças contagiosas e evangelização cristã). O território passou por vários processos históricos de gestão colonial, ocupação militar, implantação de missões cristãs e vilas, que, no século XX, deram origem aos centros urbanos da região, como as cidades de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira. Todos esses processos causaram grandes impactos sobre os povos nativos locais. As pressões endógenas advindas da presença colonial, levaram alguns povos indígenas a utilizar estratégias variadas de aproximação aos brancos, por meio de ações díspares e paradoxais, de aproximações táticas às rebeliões e afastamentos<sup>6</sup>.

Essas estratégias tiveram efeitos diferentes. Os povos situados no baixo e médio rio Negro, primeiramente atingidos pela colonização no século XVIII, registrados nas fontes por exemplo, os autodenominados pelos colonos de Baré, Manão e os Passe, pagaram pela estratégia do enfrentamento, pois seus principais líderes foram dizimados e parte da população nativa foi incorporada às vilas co-

<sup>2</sup> Sobre chefia tradicional, movimento indígena e política no rio Negro, ver Aline IUBEL (2014; 2018) e Renato SOARES (2012).

<sup>3</sup> Com exceção dos Yanomami, os outros povos convergem em suas sociocosmológicas.

<sup>4</sup> Sobre alguns cerimoniais rionegrinos, ver BARROS (2012), sobre o *Kariamã* ver MAIA FIGUEIREDO (2015).

<sup>5</sup> Sobre o regime de aviamento e economia no rio Negro ver NASCIMENTO (2017, 2013) e MEIRA (1993, 2017).

<sup>6</sup> Sobre a história de colonização no rio Negro, ver (WRIGHT, 1992) e (ANDRELLLO, 2004).

loniais, resultando na suspensão do uso da língua nativa e da proibição dos principais rituais de iniciação e de sociabilidades. Os povos que permaneceram nas áreas mais distantes, nas cabeceiras, enfrentaram mais tarde “perseguição civilizatória” dos missionários, deixando suas malocas e passando a habitar as circunvizinhanças dos internatos cristãos que foram sendo erguidos na floresta.

Os povos rionegrinos souberam introduzir novos arranjos sem se desvincular das hierarquias tradicionais e do território como espaço coletivo memorial. No entanto, no momento atual, com o crescimento das cidades, novos efeitos passam a surgir. Um deles, diz respeito a uma aparente inversão quanto aos valores associados às posições daqueles que vivem nas cabeceiras dos rios:

*Agora o nosso povo tá descendo o rio ao invés de subir. Os velhos diziam que antigamente morar na cabeceira era coisa de gente grande, isso não era porque estava se escondendo dos inimigos não. Tinha que ter muita sabedoria para morar nas cabeceiras. Agora moço! Nós queremos é descer o rio, ficar próximo mesmo da boca. Eu já morei em cima, lá na cabeça do Padauri, mas agora quero ficar por aqui mesmo, perto das coisas. Eu sou filha de índio tukano legítimo, a família do meu pai era de uma família [clã] de líder mesmo, aquele da ponta. A gente tá aqui, mas todos sabem que somos filhos de gente da cabeceira. (Irene Souza Tukano, comunidade de Acuacu, outubro de 2010)*

Trata-se, portanto, de um *modus vivendi* atribuído ao tempo dos antigos, no qual os *clãs* herdariam posições hierárquicas de acordo com sua origem mítica. Isso garantiria o direito de ocupar as cabeceiras dos principais rios e estabelecer relações sociais adequadas com outros *clãs*. Face esse pano de fundo, focalizaremos aqui um outro aspecto das relações que envolvem a rede fluvial da região: vamos atentar para as “moradas de encanto”, os “vizinhos do fundo das águas”, com quem os seres humanos mantêm complexas e ambíguas relações, porém igualmente marcadas por atração e perigos, desejos e repugnância. Com o intento de lançar luz sob essas questões, o presente texto, está organizado em três seções: a primeira, resgata o contexto da pesquisa e as múltiplas formas de moradias (malocas e comunidades), bem como as diversas “gentes” e suas vizinhanças. A segunda se concentra na cidade dos encantos vista pelo prisma dos humanos, resgatadas pelo viés das narrativas, elementos estruturantes aos atos motivadores de socialidades interespecíficas e os processos relacionais e, por fim, uma abordagem sobre as visitas dos vizinhos do fundo às comunidades e as idiossincrasias dos trâmites de vínculos entre mundos fazendo uma conexão a algumas nuances do perspectivismo ameríndio.

### **“Gente é gente em todo lugar”: moradias, vizinhanças e socialidades**

A região do noroeste amazônico impactada pela presença colonial, deixou ruir alguns elementos estruturais da organização social dos indígenas. As malocas, consideradas moradas da sabedoria, ventre de criação e proteção é considerada pelos indígenas como espaço de orientação para vida. Elas foram assoladas pelo empreendimento colonial e mesmo diante desse ímpeto, os espaços de moradias no rio Negro mantiveram o vínculo às bases sociocosmológicas. Embora o sistema de moradias seja multiforme e plurilocal, atualmente predominam os sistemas de comunidades, que foram impostas pelo “processo civilizatório”, no entanto, se conservou muito dos arranjos e *modus* de orientação das malocas, bem como prevalece o ordenamento sócio-espacial configurado sob a égide das hierarquias fráticas. Nesse sentido, poderemos considerar as atuais comunidades como um espelho das antigas malocas? Não, de maneira alguma, no entanto, na

opacidade da imagem da maloca se pode perceber através de uma refração prismática, feixes se incidindo aos eixos da transmissão de conhecimentos, das socialidades e dos espaços de similaridades entre “gentes”.

Muitos autores da antropologia vêm debatendo a questão da concepção da noção de comunidade. Para o nosso caso, as formulações de três autores parecem particularmente relevantes e complementares ao nosso intento: APPADURAI (2008), OVERING (1999) e LASMAR (2005). APPADURAI (2008) considera a comunidade como uma relação social espontânea que se caracteriza por ligações recíprocas de afeição e parentesco no interior de uma tradição comum. OVERING (1999), em pesquisa entre os Piaroa na Amazônia venezuelana, desenvolveu a ideia de “comunidade de similares” considerando os processos de vida comum ou homogeneidade comunitária, o que torna os membros de uma comunidade progressivamente similares uns aos outros mantendo uma homogeneidade material constituída pela mutualidade de vida em comum. Para OVERING (Ibid.), os membros de uma comunidade vão se tornando da mesma natureza onde são gerados, não somente por laços de parentesco, mas por um conjunto maior de partilhas e convivialidades, substâncias, habilidades, no intuito de alcançar uma melhor qualidade de vida para todos. Na mesma direção, LASMAR (2005) sugere que a comunidade é considerada como um grupo local constituído por parentes consubstanciais. Para os indígenas rionegrinos, a comunidade tende a reunir um pouco do que foi apresentado pelos autores acima, no entanto, comunidade é vista como morada e, morada implica juntar gentes em perspectivas relacionais diferentes e paradoxais, por exemplo, os amigos e inimigos, predadores e presas, desejáveis e indesejáveis, parentes e não parentes. Esses correlatos são centrais para compreender espaços de moradias, vizinhanças e socialidades no âmbito do noroeste amazônico.

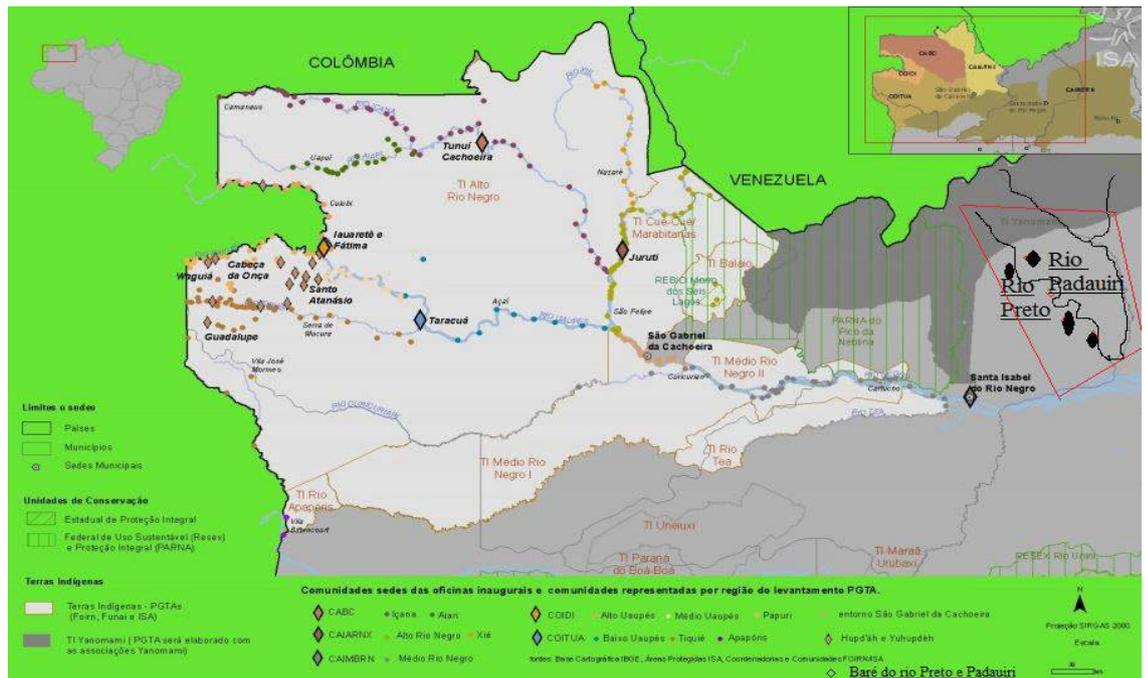
Vista por esse ângulo, a comunidade é percebida como um espaço amplo de socialidades entre gentes de diferentes ordens que habitam o cosmos (humanos e extra-humanos; gente-do-fundo e gente-de-cima; gente-peixe e gente-onça; encantados, os santos; patrões, fregueses entre outros). Na comunidade “gentes” se encontram nas mais variadas ocasiões e formas e são partes integrantes dos principais ritos de iniciação, dos cerimoniais de agregação justapostos de maneiras complementares. A comunidade exerce, assim, uma força de atração sobre vários agentes com poder de agenciamento.

*[...] gente é gente em todo lugar, e não é possível que pessoas se comportem tão mal assim, a não ser que tenham sido ofendidas ou mesmo carregar a inveja de outra gente. Ninguém mexe com gente do fundo só por mexer e eles não entram em nossas casas sem motivo ou sem ninguém chamar. Tem gente que vivem implicando com gente-do-fundo, agredindo e extraviando as coisinhas deles, sabe! Não se pode malinar demais, estão malinando tanto e isso desperta o desejo dos bichos [gente-do-fundo] eles se ofendem e vêm malinar com a gente também. A resposta: eles estão levando os nossos para o fundo e ainda entram em nossas casas, mexem com quem tem sangue frio, brinca, bebe e vai embora. Já estão acostumados, ninguém nem birra mais, a gente sabe que tudo é assim. A comunidade é comunidade desse jeito, vivemos com todos que a nossa cabeça [alembra]. Essas gentes não saem da nossa vida”. Vivem aqui desde os tempos dos mais antigos. (Alberto Jesus Baré, Rio Preto, julho de 2013)*

A maioria dos espaços onde se assentam as comunidades no médio rio Negro é considerado um lugar de encanto e muitos desses espaços estão localizados em cima de cidades encantadas. Na região é consensual a ideia das cidades encantadas. De maneira diversificada, as narrativas coadunam em sinédoque dos tempos primordiais aos “tempos dos patrões”<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Uso esse termo cunhado por MEIRA (1993, 2017) no qual se refere as relações dos indígenas nos tempos atuais.

As comunidades localizadas nas calhas dos rios Padauri e Preto (Campina e Tapera) apresentam uma visão privilegiada devido a sua localização sócio-espacial, pois se posicionam no encontro entre rios e estão assentadas em área de campina, que sobressaem os solos arenosos que se estendem em grandes extensões formando bancos de areias e belíssimas praias de rios. No Padauri e Preto navegam todos os tipos de “gente”: patrões, fregueses, regatões, Yanomami<sup>8</sup>, gente do governo, missionários, turistas (brasileiros e estrangeiros), pesquisadores, gente-do-fundo, entre outros, fato que torna a região, um espaço privilegiado para a observação.



**Fig. 1** – Região do noroeste amazônico. Em destaque as calhas dos rios Padauri e Preto: Fonte Nascimento (2017)

Entre as comunidades de Campina do Rio Preto e Tapera, onde realizei a etnografia, observa-se algumas peculiaridades, tais como as histórias de ocupação e fundação, a organização social, as unidades de produção e consumo e alguns elementos idiossincráticos que fazem parte do contexto sociológico e de ocupação de ambos os rios (Padauri e Preto), tais como a “poligamia encantada” e o campo relacional que os moradores estabelecem com as cidades encantadas e com patrões encantados. Foi nas duas comunidades que descobrir a plasticidade das vizinhanças, o trânsito de mobilidade impermeável que ultrapassa a esfera da subjetividade dos sujeitos. Nesse contexto, procuramos navegar pelas correntes fluviais que nos guiassem em direção as cidades encantadas e pudessem nos estabelecer o encontro com outros mundos e com suas “gentes”.

## As cidades Encantadas

Numa manhã de novembro de 2013, debaixo de uma chuva rala, descia o rio Preto abordo de uma canoa rabeta, acompanhado de três homens baré; duas mulheres da etnia Baniwa e um cachorro esquelético. O objetivo era coletar manga na localidade situada nas proximidades da comunidade de Thomar, na margem

<sup>8</sup> Destaco os Yanomami pelo fato de os Baré do rio Preto considerá-los como outro tipo de gente.

direita do curso médio do rio Negro. Chegando na comunidade de Thomar, fiquei deslumbrado pela beleza do lugar, pelo estado das edificações erguidas outrora, pois, mesmo em ruínas, insistiam em permanecer de pé como testemunhas dos tempos áureos da economia dos seringais na região. Não entendia o porquê de “gentes” terem abandonado aquela comunidade tão bem situada, cheia de recursos naturais e uma bela paisagem. De acordo com SAMPAIO (2010), Thomar é uma das comunidades mais antigas da região e foi palco de uma das batalhas mais intensas ocorrida na bacia do rio Negro, conhecida como “Formidável Motim”, que ocorreu em 1757 entre indígenas de diversas etnias e colonos portugueses. Esta batalha colocou em xeque boa parte dos assentamentos portugueses na região do Médio Rio Negro.

Thomar foi comunidade próspera durante muito tempo, com edificações de casas que fugiam a regra dos padrões locais; no entanto, antes do término da economia sustentada pelos seringais, havia sido reduzida a ruínas. Várias tentativas de reocupação foram feitas, porém, como enfatizou o ancião baré Antônio Buyawaçu, “*como morada de gente Thomar não se sustenta*”. Perguntei por que, e ele respondeu-me: – “por causa dos encantados”. Mas não tem encantado em todo o rio Negro? Perguntei para Buyawaçu, que retrucou: “– sim, mas aqui eles não souberam lidar com essas coisas. Aqui tem uma cidade encantada no fundo e você tem que saber lidar com ela. Veja lá em Campina! Campina está assentada em cima de uma cidade encantada, mas meu sogro [Caetano de Jesus] soube fazer as coisas, então ele soube amansar os bichos-do-fundo. Dizem por aí que um dia Campina vai acabar igualzinha a Thomar, porque cidade de gente não pode ser construída em cima de cidade dos encantados. Mas eu não acredito isso não, quem diz isso é o povo da Ilha [Nova Vida grupo de dissidentes de Campinas do Rio Preto] que também tem inveja de nós. Os encantos da cidade de Campina já estão acostumados com o povo do rio Preto”. Ressaltou o ancião baré.

Foi a partir dessa conversa com Antônio Buyawaçu que me inteirei que abaixo da comunidade de Campina do Rio Preto, havia uma cidade encantada. Desde então, procurei observar a comunidade a partir da perspectiva dos seus moradores quanto a sua relação com as vizinhanças das cidades encantadas e com os encantos. Posteriormente, fui informado, que alguns moradores da comunidade realizaram contatos com os chefes do mundo-de-baixo, com a finalidade de tornar viável esta convivência. Mas o mais surpreendente é que, para tanto, o patriarca da comunidade de Campina, o ancião Caetano de Jesus Baré, veio a contrair ainda assim, uma aliança matrimonial com uma mulher encantada. A partir de então, os encantados solicitam frequentemente novas relações do mesmo tipo com o povo de Campina. Como ouvi muitas vezes:

*Os encantados gostam de visitar nós Baré, pois nós somos diferentes e sabemos labutar com os nossos vizinhos. Meu sogro conhecia isso tudo muito bem. Ele respeita todos e sabe que no fundo é um pouco parecido. Não se pode malina e judiar com eles [gente-do-fundo]. Ninguém gosta, sabe! Aqui nessa beira de rio todos sabem da sabedoria do meu sogro. Ele foi muito para o fundo [cidades-do-fundo]”. (Antônio Buyawaçu, comunidade de Campina do Rio Preto, novembro de 2013)*

Para os Baré do rio Preto, a “cidade encantada” se assemelha a Manaus, cheia de luzes, casas bem ornamentadas com mobílias e habitada por muita gente. É um “lugar onde se vê coisas estranhas” e se ouvem ruídos desconhecidos, parecidos com o ronco dos motores dos automóveis, muito embora se trate de ruídos de outros animais. A cidade encantada constitui juntamente a morada dos *encantados*, isto é, compreende todo o universo de “gente-do-fundo”, que por sua vez possui um lugar central no pensamento dos indígenas do rio Negro, assumindo,

no entanto, feições específicas de localidade para localidade. Por exemplo, os Baré que vivem em Manaus têm uma versão em relação à cidade encantada que difere em detalhes da dos Baré do rio Preto. Ao invés de afirmarem que a cidade encantada é parecida com Manaus, os Baré citadinos preferem fazer referência à cidade do Rio de Janeiro, como sendo a que mais tem semelhança com a cidade do fundo, devido as suas luzes, brilhos, serras, morros e o grande mar. As cidades encantadas possuem casas coloridas e bem edificadas, hospitais, centro para realização de festas, roças, entre outras estruturas físicas que existem no mundo de cima.

A cidade encantada, do ponto de vista dos Baré se constitui politicamente, obedecendo a uma ordem hierárquica: 1) cobra-grande; 2) o chefe dos botos e; 3) o chefe das raias<sup>9</sup>. Essas três “raças”, como denominam os Baré, são seres muito temidos pelos moradores de cima. Estes seres constituem a categoria de encantados, dotada de grande poder e capacidade de metamorfose. Eles costumam intervir nas relações dos humanos com os outros seres não aquáticos, por exemplo, os “bichos-das-matas” e os animais silvestres.

Os moradores das cidades encantadas são responsáveis pelo aparecimento de certas doenças que os Baré consideram como sendo um “encanto”, um ataque de pequenas pedras e flechas (talas de buriti e bacaba), ambas invisíveis. Esses elementos provocam dores que indicam sinais de que alguma doença penetrou o corpo. Para estes males, somente o tratamento propiciado pelo benzedor torna-se significativo e eficaz, consistindo, sobretudo, em benzimentos que têm o poder de “desmanchar” as flechas e pedras. Ao serem desmanchados, esses elementos saem do corpo da pessoa, ocasionando um alívio imediato. O benzimento é uma dentre várias práticas capazes de curar uma pessoa acometida por ataques de encantados.

Para os Baré do rio Preto, as investidas dos vizinhos encantados, bem como de certos animais “agourentos” e peçonhentos é percebida como sendo uma vingança pelas infrações humanas contra os moradores das cidades encantadas, sobretudo a não observância de certos cuidados, tais como matança em demasia de peixes e outros animais e o abate de fêmeas cujas crias ainda dependem dos cuidados da mãe. Estes atos podem provocar transformações profundas nas pessoas e levá-las a um “estado de encanto”. Esse estado só pode ser curado com os “remédios da mata” e através da ação de um benzedor ou pajé, os quais são os mediadores fundamentais nesse cenário perigoso de relações de sociabilidades entre “gentes”. Como mencionado anteriormente, os benzimentos, aliados a outras práticas terapêuticas, constituem mecanismos de proteção e estão relacionados à domesticação e neutralização dos poderes ameaçadores dos vizinhos encantados e de outros seres da floresta.

Os ataques cometidos contra as pessoas da comunidade de Campina do Rio Preto são ordenados principalmente pelos chefes das cidades encantadas. Todavia, os moradores de Campina reconhecem que os chefes que comandam a cidade encantada, abaixo da comunidade, moram mesmo é no “rio grande<sup>10</sup>”, e os que estão no rio Preto e Padauri são somente seus encarregados.

*Aqui no rio Preto só tem encarregados, os fortes mesmos estão no rio Grande. Você já viu falar em arraia [raia] atacar a gente aqui? Não. Elas estão no rio Negro. Aqui*

<sup>9</sup> Para ÁRMEM (2001: 275), Los Padres de los peces son las anacondas y las rayas que viven en las profundidades de los ríos y las lagunas. De la misma manera, los tapires son los dueños de los animales frugívoros del bosque cuyas malocas son los salados.

<sup>10</sup> Os Baré possuem uma forte ligação mítica e simbólica com os rios que atravessam o noroeste do Estado do Amazonas. Nesse contexto, o rio Negro, reconhecido como o “rio maior” ou “rio grande”, possui um lugar de destaque, como se desprende de uma narrativa que descreve acontecimentos da mitologia baré, relativos aos tempos da criação.

só tem arraia das daquelas pequeninas, as crias são quem andam por aqui juntos outros parceiros, mas as mães das arraia [raias] estão no rio Negro. No rio negro tem um lugar cheio desse bicho [raias]. Eles tomam de conta do rio Negro e mandam para os rios menores só os encarregados. É como patrão também, que tem seu lugar, mas gosta de mandar no lugar do outro e carrega um bocado de encarregados. É assim mesmo seu Augusto. O meu Neto quase morreu no rio Negro quando a gente passava pelo poço do Humaitá<sup>11</sup>. Uma arraia grande puxou nossa canoa para o fundo, elas queriam meu neto novinho. A gente tem que ter cuidado com os bichos do fundo, assim mesmo são os botos, mas tem boto que não malina”. (Antônio Buyawaçu, comunidade de Campinas do Rio Preto, agosto de 2014)

Geralmente, as cidades encantadas estão localizadas em espaços considerados especiais por ser lugar de fartura, tais como poços, enseadas, grandes praias, lagos, nas proximidades de serra. REICHEL-DOLMATOFF (1990) enumera uma lista de espaços possíveis de localização de malocas invisíveis e habitação de encantados:

Los pozos profundos que forman al pie de los raudales o de grandes rocas, se cree albergan las malocas subacuáticas del Dueño de los Peces; y, del mismo modo, las lagunas, cavernas, troncos huecos y otros puntos sobresalientes en el paisaje tienen sus dueños sobrenaturales. Lo mismo se puede decir de palmas o de árboles frutales, ya que todos esos seres sobrenaturales tienen sus chagras y malocas invisibles, interconectadas por una red de caminos y trochas. El paisaje entero se considera densamente ocupado por estas presencias fantasmales. (REICHEL-DOLMATOFF, 1990: 23)

A comunidade de Campina do Rio Preto está assentada numa localidade predominantemente formada por uma vegetação de campinarana, composta por um solo alvo arenoso, dando uma beleza específica semelhante às praias do rio Negro. Os moradores de Campina se orgulham em dizer que moram numa comunidade que não vai ao “fundo” durante o período da enchente do rio, diferentemente das outras comunidades do curso do rio Preto e Padauri que são inundadas durante a estação das chuvas. A posição privilegiada da comunidade de Campina é explicada, pelos moradores locais, como sendo uma área que é sustentada pela estrutura da cidade encantada. Eles afirmam que a cidade encantada existe há milhares de anos no rio Preto, quando eles tentam comprovar pelos achados de antigos objetos encontrados enterrados no interior de uma residência da comunidade. As peças encontradas foram uma espada de maçaranduba, uma canoa, um remo de madeira petrificado, restos de *matapi* e cesto, ambos tecidos de piaçaba, e uma grande quantidade de cacos de cerâmica. Todo esse material é considerado pelos moradores da comunidade como pertencentes aos moradores da cidade encantada. Os moradores mais antigos do rio Preto e Padauri afirmam já ter visto ouro, mas não deixam ninguém tirar. A notícia da descoberta de um mineral reluzente se espalhou e não tardou para que aparecesse na comunidade um grupo de geólogos e garimpeiros solicitando permissão dos líderes para realizar pesquisa no entorno da área pertencente a comunidade. Os moradores mais velhos foram contra as pesquisas geológicas e não aceitaram, de maneira alguma, “*mexer nas coisas dos encantados*”, pois se retirar o ouro de Campina, a terra apodreceria, a comunidade e suas gentes se tornariam invisíveis. Eles temem uma retaliação dos entes do fundo e, por isso, evitam qualquer intervenção neste sentido. Portanto, extrair ouro no rio Preto é uma atividade restritamente perigosa e esse ato salva-guarda os entes do fundo e protege a comunidade e suas gentes.

De maneira geral, os Baré contam que existe um movimento constante que emerge das cidades encantadas, porém nem todas as pessoas podem observar.

<sup>11</sup> Para os Baré do rio Preto, o poço do Humaitá, acima do sítio do mesmo nome é uma cidade dominada pelas raia. Antônio Buyawaçu, navegando pelo rio Negro com a sua família, foi atraído quando passava pelo poço do Humaitá. Ele me relatou que a sua canoa estava sendo sugada para o fundo e concluiu que era a força das raia que queriam levar seu neto recém-nascido para o fundo.

Todos os dias, ao entardecer, aparece uma grande e iluminada embarcação que desaparece ao alvorecer. Um deles navega em direção ao rio Negro até a Ilha Nova Vida, regressando posteriormente para o rio Preto. Tal fato foi atestado por outros Baré habitantes de outras comunidades no rio Negro, que dão outra versão para tal acontecimento. Um exemplo desse fato é narrado por moradores da comunidade de Romão no rio Aracá, os quais contam que essa embarcação parte da antiga comunidade de Pai Raimundo<sup>12</sup> e se direciona para a foz do rio Aracá, considerado o local de maior profundidade no médio curso do rio Negro, chegando atingir aproximadamente trinta e dois metros de profundidade. Os mais jovens, céticos, fazem críticas severas aos mais idosos e dizem que o que os velhos olham é a cobra-grande e não embarcações iluminadas.

Os encantados não querem somente se vingar dos humanos, como foi enfatizado acima, eles desejam também manter convívio com os moradores das comunidades, bem como realizar trocas e é nesse intuito que os encantados se transformam em humanos para saciar seu quase-desejo e se possível levar algum humano querido para o mundo de baixo. Alguns humanos já foram arrebatados pelos encantados e levados para conhecer sua cidade do fundo. Essas viagens são paradoxais e podem ser fatais, pois às vezes não têm volta, ou, quando a pessoa consegue regressar para a comunidade de parentes, passa a agir de maneira diferente, como apresentado na narrativa denominada *akwena pirá* contada pelo Antônio Buyawaçu no ano de 2013.

*A comunidade enfrentava escassez de alimentos, sobretudo de peixes, pois o rio estava cheio, as roças não estavam maduras e as caças se afugentaram. As crianças estavam tristes, os velhos que ainda não recebiam aposentadoria não podiam fazer nada para trazer alimentos para a comunidade. Os rapazes acusavam uns aos outros de panema [sem sorte nas caças e nas pescarias]. Então, poucos se arriscavam a sair para pescar. Mas havia dois rapazes insistentes que mesmo sabendo que estavam com panema não deixavam de ir pescar todos os dias. Durante uma semana, rio abaixo e rio acima, eles andavam pelejando com a pescaria, mas voltavam sempre com a canoa vazia. Eles usavam o espinhel, a malhadeira, o caniço, a linha, a zagaia, mas nada de peixe. Um dia, um dos rapazes resolver ir sozinho pescar. Quando subiu o rio encontrou uma canoa descendo o rio de bubulha<sup>13</sup> e dentro dela havia um pescador que não era pessoa conhecida da região. Essa canoa era a cobra-grande. O rapaz perguntou para o homem aonde ele havia malhado tanto peixe. O homem respondeu. - No lago dos meus parentes. Então o homem perguntou para o rapaz: você que ir lá? Eu posso te ensinar os furos para chegar até lá. aí você pode malhar peixe o suficiente e levar para os teus companheiros, mas depois você me convida para uma festa na sua comunidade. Eu vou aparecer a qualquer momento. O rapaz concordou e acompanhou o homem [gente-peixe] e, em questão de segundos, ele adormeceu e sentiu seu corpo todo melado por uma essência gosmenta de cheiro de peixe, que é o “Akwen pira” – perfume dos peixes. Quando o rapaz acordou, estava em um lugar que não conhecia, as coisas pareciam estranhas, havia espécies de peixe que ele desconhecia que não eram do rio Negro, mas falavam e ele entendia. O tempo lá era diferente do nosso, enquanto aqui era dia, lá era noite, só que a noite era maior que o dia. Os peixes gostam muito de andar durante a noite, por isso a noite é maior que o dia. Lá na morada da gente-do-fundo parecia que todos estavam bem, faziam festas, havia muita alimentação. O rapaz ficou o tempo todo como se estivesse sonolento. Ele ficou deitado em cima de uma laje lisa e via um monte de peixes que falavam em sua volta, ele entendia muitas palavras, mas não era português nem o nheengatu. Tinha um peixe que ficava chupando coisas do corpo do rapaz, coisa que os “estragara”, uma espécie de sacaca. E o tempo todos os peixes passavam no corpo do rapaz uma essência, o perfume dos peixes para que ele não acordasse, porque era aquele perfume que garantia sua permanência lá no fundo. Então o peixe chefe chupou o*

<sup>12</sup> Pai Raimundo era uma das comunidades mais antigas do rio Aracá. Foi abandonada devido às pessoas acreditarem que abaixo da comunidade existia uma cidade encantada. Atualmente, só existem ruínas no espaço onde se encontrava a comunidade. Sobre a comunidade de Pai Raimundo ver (BARRAS et al., 2013)

<sup>13</sup> É uma expressão amazonense que significa que uma canoa ou uma pessoa desprende-se e desce correnteza abaixo boiando à deriva.

rapaz e, depois de terminar o serviço, mandou seus companheiros peixes que o levassem de volta para sua canoa. Quando o rapaz acordou, estava todo melado de uma gosma parecida com o sêmen dos peixes. Ele lembrava somente de poucas coisas que haviam acontecido, porém lembrava que um homem havia passado por ele em uma canoa cheia de peixes. Ficou matutando, e resolveu entrar em um lago onde as pessoas não costumavam colocar malhadeira, porque havia uma população muito grande de yacareassú [uma espécie de boto] que rasgavam as malhadeiras e comiam os peixes. Mesmo sabendo do risco que corria, esticou a malhadeira e ficou esperando do outro lado do rio, se limpando do odor de peixe que impregnava seu corpo. Não demorou muito e o rapaz foi tirar a malhadeira. Estava cheia de peixes, era pacu, matrinchã, aracu, corvina, só peixe de carne boa. Quando ele voltou para a comunidade, distribuiu peixe para sua parentela e contou o que havia acontecido. Ele disse: a gente-do-fundo afastou a panema do meu corpo. O rapaz deu peixes para as famílias. Agora nós temos que nos juntar para fazer uma festa para o homem [gente-peixe] que eu encontrei no rio. Ele deve aparecer a qualquer hora por aqui. (Antônio Buyawaçu Barê, Campinas do Rio Preto, 10 de novembro de 2013)

Observa-se um conjunto de elementos que podem ser pensados enquanto trocas recíprocas entre diferentes gentes. A narrativa confirma a plasticidade das relações de vizinhança no rio Negro e indica as especificidades do agenciamento. Elas evocam questões que dizem respeito à potencialidade de especialistas, como benzedeiros/rezadores, sacacas e, principalmente os xamãs, que possuem capacidades específicas para adentrar em outros mundos. Embora o trânsito ou a mobilidade entre mundos sejam possíveis, há rígidas orientações e prerrogativas que habilitam os xamãs a transitar com segurança no mundo-do-fundo. Eles podem estabelecer relações, firmar acordos, participar de cerimônias de socialidades e realizar alianças políticas e matrimoniais com essas outras gentes, coadunando para uma espécie de “diplomacia cósmica<sup>14</sup>”.

## Visita dos encantados a cidade-de-cima

Diferentemente dos humanos, que precisam dos xamãs para percorrer o cosmos, ou “mundo-outros” como denomina BIDOÛ (1983), os encantados, de maneira geral, frequentemente visitam a cidade-de-cima com muita facilidade. Eles se apresentam em diversas formas, metamorfoseados em botos, sucuriju, sapos, raias, patrão, pessoas idosas, entre outros. Também existem os encantados que vivem nas florestas, muitos deles são confundidos com gente de encantos, por exemplo, o *niracanga*<sup>15</sup>, *mapinguari*, o *mati* e o *curupira*, estes considerados incorporações de poderosos xamãs já falecidos. Também existem árvores que se transformam em encantados para agredir pescadores e caçadores. Além destes, existem os encantados de possessão que incorporam em uma pessoa vulnerável<sup>16</sup>, às vezes conduzindo-as a viver em seu mundo, bem como para servir de guia espiritual no mundo terreno e durante as viagens ao cosmos.

Os encantados são considerados seres paradoxais, às vezes perigosos, vingativos, invejosos e *amoerante*<sup>17</sup>, mas também amistosos e necessários. Sendo assim, as visitas que fazem ao mundo dos humanos têm vários propósitos, entre eles carregar pessoas escolhidas para o seu mundo, vingar-se de pessoas que maltrataram os habitantes do mundo-de-baixo, bem como a disseminação de doenças com o intuito de atrair os xamãs para suas viagens cósmicas, deixando a comunidade carente do seu principal mediador espiritual. Isso corrobora com a observação de Viveiros de Castro (2018: 63), que assevera que “apenas os xamãs,

<sup>14</sup> Sobre Diplomacia cósmica ver (STENGER, 2018)

<sup>15</sup> Uma espécie de bicho cujo formato do corpo é peludo musculoso com duas cabeças.

<sup>16</sup> Aquelas menstruadas que quebraram as regras e foram tomar banho no rio no final da tarde, pessoas que quando pequenas não passaram pelos benzimentos dos sacacas e, portanto, ficam com o corpo aberto, pessoas que ingerem alimentos perigosos sem antes terem sido benzidos, entre outras.

<sup>17</sup> Categoria nativa que significa pessoa que deseja algo que não é seu ou o desejo do *quase-nada* no sentido deleuziano.

gozam de uma sorte de dupla cidadania no que concerne à espécie e à condição de vivo ou morto: podem fazê-las comunicar, e isso, sob condições especiais e controladas”.

As visitas dos encantados ao mundo dos humanos demonstram ambiguidades, pois eles também procuram manter relações afetivas, quando passam a seduzir homens, mulheres e crianças. A sedução de homens, mulheres e crianças por encantado é muito recorrente nas narrativas das populações indígenas no rio Negro, principalmente entre os Baré, ainda que afirmem que os encantados vêm se afastando dos humanos por não suportarem a zoada produzida pelos motores de popa das embarcações dos turistas e o barulho estrondantes dos motores tipos *rabetas* das canoas pequenas dos moradores locais. Esses ruídos lhes causam doenças e, por isso, estão deixando de se relacionar com tanta frequência com os povos de cima. No entanto, estariam se tornando mais e mais agressivos:

*Os bichos-do-fundo têm hora que eles somem, costumam aparecer, deixam de mexer com gente que mora nas comunidade, gente de cidade, mas quando eles atacam é pra valer, eles se tornaram mais agressivos, mais irritados com a zoada de motor de popa e todo esse tipo de coisas barulhentas. Os bichos-do-fundo gostam de silêncio, gostam de águas calmas, gostam de famílias pequenas. Eles estão mais presentes nos igarapés, nos piaçabais, lá tem muito. Nos piaçabais os pobres dos fregueses penam nas mãos desses bichos. Na mata grande você enxerga onça como se fosse gente, você escuta o assobio de niraçanga, você é atacado pelo mati. Antigamente aqui na beira da comunidade a gente via muito dessas coisas, era como bons vizinhos. Os bichos-do-fundo não são tolos não, eles sabem que as coisas estão mudando e vão procurando as coisas que se parecem com a vida dos antigos. Sabe lá porque eles fazem isso. (Antônio Buyawaçu, comunidade de Campinas do Rio Preto, julho de 2014)*

Para os Baré do rio Preto, os bichos-do-fundo demonstram consciência quanto às mudanças que estão acontecendo na vizinhança dos seus mundos, e essas mudanças despertam comportamentos que nem propriamente os humanos mais especializados, como os xamãs e rezadores não estão conseguindo entender, enxergar e decifrar. No entanto, Antônio Buyawaçu faz uma analogia pertinente para pensar essa situação:

*As coisas não mudam muito, apenas se apresentam com outras sombras. É como as nuvens que se transformam em gente, em bichos, peixes, anjos, santos, cobra-grande, tudo que você pensa aparece nas nuvens. mas as nuvens sempre vão ser nuvens. Nós acompanhamos o movimento deles, nós somos gentes e as nuvens são nuvens. Os padres, os militares e os regatões invadiram o rio Negro, trouxeram doenças, escravizaram nossos parentes e promoveram guerras contra as nossas línguas e a nossas atividades. Os mais velhos ficaram tristes, alguns morreram porque não conseguiam conviver com outros sons e outras sombras. Os bichos estão passando tudo que os antigos passaram, do mesmo jeito. Antigamente, os bichos-do-fundo tinham mais simpatia com todos nós, porque eles ajudavam os mais velhos a se esconder da cambada de “gente” que andavam por aqui matando e escravizado índio e roubando nossas plantas. Agora tudo que não presta está chegando nos mundos mais difíceis de se chegar. Bateram na ponta final no mundo do [bichos-do-fundo]. São poucas as pessoas que sabem caminhar por lá. O cheiro forte da gasolina, o som dos CDs. [eletrônicos] parece que invadem com mais facilidade, como um desenho de uma nuvem que ninguém sabe mais o que é. Isso incomoda bastante todas as gentes daqui do rio. Sabe lá como esses bichos estão sofrendo? E a gente sofre com eles também, por aqui no rio Negro eles estão desde de antes e a gente não pensa sem eles. A gente sofre também, porque tudo está em nossas vidas em nossos pensamentos junto deles. (Antônio Buyawaçu, Campina do Rio Preto, agosto de 2014)*

Há uma motivação unidirecional que impulsiona a fúria dos encantados? Os processos de socialidades e afinidade com os vizinhos-do-fundo estariam ruindo? Os moradores do “fundo” estão se tornando inimigos e perdendo o senso da relação amistosa? Para os Baré do rio Preto, os encantados que chegam a visitar o

mundo-de-cima trazem consigo propósitos diferentes, principalmente os encantados vingadores e os *amoerantes*, que cobiçam a sombra das pessoas, em especial de certos tipos de “gente” que faltam na cidade-do-fundo, por exemplo, mulheres e crianças consideradas portadoras de dons especiais e que são diferentes dos padrões locais. Os bichos-do-fundo são dotados de poder e entendem que todos os humanos e todas os tipos de “gente” apresentam paradoxos e, esses paradoxos, impulsionam o desejo<sup>18</sup> do “quase-nada”. Por quê? Porque eles têm tudo e ao mesmo tempo não possuem nada, mas são motivados a manter convivialidade e criar ou recriar os laços de afinidade, compartilhando felicidade, sofrimento, prazer, fúria, mas também amizade que pode ou não gerar inimizade. Eles consensualizam a necessidade da convivialidade que passa pela questão de desejar o “quase-nada” e do estabelecimento de socialidades interespecíficas:

*Esses bichos têm tudo, mas eles querem os nossos práticos, nossas mulheres, nossas crianças e aquelas pessoas sabidas que são diferentes, sabe? Eu nunca duvidei que não é só mulher e crianças que eles querem. Veja! Meu sogro se amancebou com uma mulher deles. O que aconteceu? Ele viveu feliz e a comunidade de Campina nunca foi para o fundo. Pode chover dias e noites, aqui sempre vai ficar no seco. Isso é benefício? É, é sim. Gente tem que saber onde pisar e saber o que falar e entender tudo direitinho. A visão tem que tá muito apurada, sabe? Meu finado sogro foi homem feliz. Duas mulheres: uma na comunidade e outra no fundo. Ele manteve sua honra com os bichos. Depois de morte, ainda tem deles que visitam a gente. Eles protegem sabe, mas também a vontade deles de malinar é sempre, as vezes só mesmo para mexer pra gente saber que eles estão sempre por aqui. Eles não deixam de mexer com a gente e o finado meu sogro sabia disso. (Antônio Buyawaçu, Campina do Rio Preto, agosto de 2014)*

Os indígenas rionegrinos confirmam, em sua maioria, que a cidade-de-baixo se assemelha ao mundo-de-cima, o que faz com que os encantados não necessitem de coisas materiais e ou artefatos do mundo-de-cima; todavia faltam no mundo-do-fundo pessoas iguais aos Baré, aos Tuyuka, aos Tukano e os bons xamãs que preservam dons específicos, por isso, a necessidade de convivialidade e o estabelecimento de socialidades interespecíficas, como ocorreu com o líder baré e fundador da comunidade de Campina do Rio Preto, Caetano de Jesus, que casou com uma mulher da cidade-do-fundo estabelecendo uma espécie de “poligamia encantada” e outros acordos intramundanos<sup>19</sup>. Nesse sentido, gente-de-cima ou os humanos indígenas possuem algo a mais que os distinguem dos outros tipos de gente.

### **Perspectivismo e saberes locais: socialidades interespecíficas e vizinhança**

As relações entre gente-de-cima (humanos e outros seres terranos) e gente-do-fundo (extra-humanos, encantados, encantos, etc.) assentam-se em movimentos paradoxais contínuos e simétricos necessários, como guerra-paz; equilíbrio-desequilíbrio, amigos-inimigos, presa-predador, patrão-freguês, iguais-diferentes, desejo-repulsão, dom-contra/dom entre outros que condicionam a per-

<sup>18</sup> Nossa reflexão se aproxima parcialmente das reflexões de SCHOPENHAUER (2005), quando considera que o desejo é simplesmente a consequência necessária da impressão atual, seja quando esta derive da excitação externa, seja quando derive da disposição interna transitória. Não obstante, o desejo do *quase-nada* é uma reflexão que imprimo a partir do desejo dos encantados, pois estes possuem tudo, porém ao mesmo tempo não possuem nada, quando se trata de algo de ultra necessidade da ausência em seus mundos, por exemplo, o corpo baré.

<sup>19</sup> Sobre poligamia encantada no contexto do médio rio Negro no noroeste amazônico, ver NASCIMENTO (2017; 2013)

meabilidade entre os mundos inextricavelmente emaranhados. Esse fundamento corrobora para a nossa abordagem perspectivista relacionada às socialidades e vizinhanças entre “gentes” no noroeste amazônico.

No entanto, cabe ressaltar que o perspectivismo ameríndio não corrobora com a ideia de que os animais são “no fundo”, semelhante aos humanos, mas sim, como assevera Viveiros de Castro (2002) de que eles, como os humanos, são outra coisa, em outras palavras, são diferentes de *si* na morfologia corpórea<sup>20</sup>. A morfologia corpórea tanto dos humanos quanto de outras gentes possibilita o trânsito e conduz movimentos contínuos de antropomorfização. Esse movimento atrelado a antropomorfização corpórea é vital para o estabelecimento de socialidades interespecíficas<sup>21</sup>. Por exemplo, o boto que se antropomorfiza para seduzir mulheres, assim como indígenas que se transfiguram em gente-onça ou *caricawara*<sup>22</sup> para socialização interespecífica xamânica. Raias (arraias) que se pintam de mulheres adocicadas para atrair homens indígenas para o coito no sentido de provocar alianças polígamas consubstanciadas. Esses exemplos convergem com algumas concepções do perspectivismo ameríndio, quando considera as diferenças substanciais como capazes de intensificar o trânsito entre humanos e não-humanos no interior de cada existente<sup>23</sup>.

Todos os seres potenciais (humanos e extra-humanos) que estabelecem socialidades no contexto no rio Negro são vistos como entidades complexas com estrutura ontológica de dupla face, uma visível e outra invisível, corroborando com a propositiva perspectivista relacionadas aos modos pronominais do reflexivo e do recíproco que assenta nos modos relacionais do intencional e do coletivo, ou seja, das trocas de perspectivas ou não, o “Eu” (*self*) e o “Outro”.

Neste sentido, visualiza-se que as socialidades interespecíficas se constituem entre vizinhanças adjacentes no sentido de coabitação humana, onde além de compartilhar substâncias que intensifica o trânsito, compartilham perspectivas, conhecimentos mútuos, mantendo relações tangíveis e não tangíveis, ou seja, os humanos, gente-do-fundo e outras gentes se percebem entre si, evidenciando que cada um existe a sua maneira.

Tudo indica que o trânsito intramundano não tem a intenção das “gentes” se apossar das coisas dos outros, tampouco de permanecer no mundo alheio e se apropriar de coisas tangíveis, mas somente “curiar” e depois retornar para o seu mundo incólume. É como se fosse uma ação do desejo do *quase-nada* no sentido empregado por Gilles Deleuze, do querer e da vontade intencional, que muito se assemelha às reflexões aristotélicas<sup>24</sup>, quando elenca que desejamos porque existem outros, a vida dos outros, existe a relação dos outros com o mundo dos outros e esse desejo do *quase-nada* sustenta e preserva as socialidades interespecíficas.

Nossa contribuição para pensar vizinhança e socialidades interespecíficas no contexto do noroeste amazônico coaduna às filosofias locais que estabelecem conexões com alguns pressupostos do perspectivismo ameríndio. Todavia, o emaranhado de caminhos foi desenhado para visualizarmos as cidades encantadas, suas gentes e a necessidade de estabelecer socialidades interespecíficas pode ser

<sup>20</sup> Para VIVEIROS DE CASTRO (2002), uma perspectiva não é uma representação, pois as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo.

<sup>21</sup> O animismo estabelece uma semelhança substancial ou analógica entre animais e humanos, enquanto o totemismo considera uma semelhança formal ou homológica entre diferenças intra-humanas e diferenças interespecíficas. Ver Viveiros de Castro (2018; 2002; 1996).

<sup>22</sup> Sobre gente-onça ou *caricawara* no noroeste amazônico, ver NASCIMENTO (2017: 212).

<sup>23</sup> Para essa discussão, ver VIVEIROS DE CASTRO (2018: 61).

<sup>24</sup> “(...) a condição básica é que, ao eleger o outro e suas qualidades como objeto de desejo, este outro não pode estar longe do seu sentimento, mas não do seu pensamento como existente. Eu não desejo alguém inatacável, alguém que esteja fora do meu campo de percepção”. (ARISTÓTELES, 2000: 69)

resumido numa ideia-chave do meu principal interlocutor, Antônio Buyawaçu, que corrobora com as nuances elencadas nas entrelinhas desse texto:

*Nada no rio Negro se pode fazer sozinho. A casa não é casa sem outras gentes a visitar; comunidade que não recebe visita de boto, de cobra-grande não pode ser comunidade; pescador que nunca encontrou e namorou com outros bichos não pode ser pescador. Tudo que aparece é porque nós e eles precisamos. Ninguém malina ninguém se não for para o agrado. No rio têm outras moradas, outras gentes que à luz não se pode enxergar. (Antônio Buyawaçu, Campina do Rio Preto, agosto de 2014)*

## Considerações

No noroeste amazônico a plasticidade das relações de vizinhança é bem nítida e se configura em fronteiras permeáveis relacionais abrangentes que vai além do campo da natureza e que perpassa pelo multinaturalismo. As narrativas que potencializam visões de outros mundos e de outras naturezas, por exemplo, as cidades encantadas e outras gentes indicam caminhos múltiplos que fazem conexões com mundos múltiplos inextrincavelmente imbricados com sujeitos intencionais de desejo ou desejo de *quase-nada*.

A ideia-chave do meu principal interlocutor revela a necessidade da coadunação entre pensamentos, mundos e sujeitos. O que se almeja dessa troca entre mundos? Muitas respostas podem ser possíveis, porém sem cair no reducionismo, procuramos deixar as narrativas indicar as expressões imaginativas do mundo antigo, pois o que se observa como recorrente são as necessidades que retrocedem aos tempos primordiais, quando o demiurgo deixou muitas coisas do cosmos incompletas e por causa dessa incompletude, “gentes” (humanos e extra-humanos) vivem especulando sobre outros espaços e tempos específicos, além de buscar o complemento uns com os outros na conexão intramundana e no pensamento do desejo do *quase-nada* que foi se instruindo entre todas as “gentes” do rio, criando sujeitos com habilidades e visões específicas, por exemplo, os xamãs, os rezadores e os sacacas, que receberam poderes especiais que lhes impulsionam a estabelecer socialidades interespecíficas, assim como se tornaram responsáveis em estabelecer agenciamentos que conduzem relações múltiplas numa perspectiva da cosmopolítica.

No noroeste amazônico, os sujeitos se realizam no coletivo e na busca de alianças assentadas em bases sociocosmológicas comuns. Tudo indica, que os indígenas rionegrinos estão felizes quando compartilham com outras gentes das quais eles convivem desde os tempos dos demiurgos. Desde então, se movimentam nas correntes da necessidade, do desejo, promovendo reciprocidades na esfera de uma “democracia cósmica”, parafraseando a filósofa Isabelle STENGERS (2015). Nesse contexto, todos os lugares no rio Negro são considerados como de bom-viver, onde “gentes” de suas maneiras podem estabelecer socialidades, porém, as socialidades interespecíficas somente foram concebidas àqueles, que mesmo na incompletude dos poderes dos criadores carregam consigo desenhos que estão impingidos no pensamento e que são capazes de responder por toda situação.

## Referências

- ANDRELLO, Geraldo. “Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces”: troca e predação no noroeste amazônico. *Anuário Antropológico*, 42 (1): 229-248, 2017.
- ANDRELLO, Geraldo. Escravos, descidos e civilizados: índios e brancos na história do rio Negro. *Revista de Estudos Amazônicos*, V (1): 107-144, 2010.
- APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas. As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da UFF, 2008.
- ARHEM, Kaj. Ecocosmologia Y Chamanismo em el Amazonas: variaciones sobre un tema. *Revista Colombiana de Antropología*, 37 (1), 2001.
- ARISTÓTELES. *Relatos das paixões*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BARRA, Camila et al. *Barcelos indígenas e ribeirinha. Um perfil socioambiental*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013.
- BARROS, Lilian Cristina S. O Kapiwayá e seu lugar no universo músico-coreográfico-ritual em um clã Desana, Alto Rio Negro, Amazonas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 7 (2): 509-523, 2012.
- BIDOU, Patrice. Le travail du chamane: essai sur la personne du chamane dans une société amazonienne, les Tatuyo du Pirá-Paraná, Vaupés, Colombia. *L'Homme*, 23 (1): 4-53, 1983.
- IUBEL, Aline Fonseca. *Estados em transformação: movimento indígena e políticas no Alto Rio Negro (noroeste Amazônico)*. São Carlos: Tese de doutorado, PPGAS-UFSCar, 2014.
- IUBEL, Aline Fonseca. Relações exteriores nas políticas indígenas em São Gabriel da Cachoeira: indigenização da prefeitura e incorporação de alteridade. *Revista de Antropologia*, 61 (1): 360-380, 2018.
- LASMAR, Cristiane. *De volta ao logo do leite. Gênero e transformação no Alto Tiquié*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora da UNESP, ISA, NUTI, 2005.
- MAIA FIGUEIREDO, Paulo R. *Desequilibrando o convencional: estática e ritual com os Baré do Alto Rio Negro (AM)*. Tese de doutorado, PPGAS-UFRJ, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2009.
- MEIRA, Márcio. *A persistência do Aviamento: colonialismo e história indígena no noroeste Amazônico*. Tese de doutoramento, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, PPGMS, 2017.
- MEIRA, Márcio. *O tempo dos padrões. Extrativismo da piaçava entre os índios do rio Xié (Alto rio Negro)*. Dissertação de mestrado, UNICAMP. 1993.
- NASCIMENTO, L. A. S. *Padrões, fregueses e os donos: economia e xamanismo no médio rio Negro*. São Carlos: Tese de doutorado, PPGAS, UFSCar, 2017.
- NASCIMENTO, L. A. S. *Relatório de fundamentação antropológica das comunidades habitantes dos rios Padauri e Preto no Médio Rio Negro*. Mimeografado, Brasília, Funai-Unesco, CGID, 2012.

OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana* 5(1): 81-107, 1999.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Desana: Simbolismo de los Indios Tucano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de Los Andes, 1990.

SAMPAIO, Patrícia M. “Aleivosos e rebeldes: lideranças indígenas no rio Negro no século XVIII”. In: ALMEIDA, A.; FARIAS JR., E. (org.). *Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro* Manaus: UEA edições, 2010.

SCHOPENHAEUR, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Livro I. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.

SOARES, R. Martelli. *Das comunidades à federação: associações indígenas do Alto Rio Negro*. Dissertação de mestrado, PPGAS-USP, 2012.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmológica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiro*, 1 (69): 442-464, 2018.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes. Resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: CosacNaify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: CosacNaify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metáforas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana*, 2 (2): 115-144, 1996.

WRIGHT, Robin M. “História Indígena do Noroeste da Amazônia: Hipóteses, Questões e Perspectivas”. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992.

WRIGHT, R. “O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa”. In: WRIGHT, R. (ed.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. pp. 155-215.

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

*A Aceno recebe em*  
**FLUXO CONTÍNUO,**  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).  
*Interessados em atuar como*  
**pareceristas**  
*podem realizar seus cadastros no site*

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

VOLUME 8  
NÚMERO 17  
(MAI./AGO, 2021)

**CHAMADA DE ARTIGOS**  
DOSSIÊ TEMÁTICO:  
**RETOMADAS E RE-EXISTÊNCIAS  
INDÍGENAS, NEGRAS E QUILOMBOLAS**

COORDENADORXS:  
SONIA REGINA LOURENÇO (PPGAS/UFMT)  
CAUÊ FRAGA MACHADO (NUPACS/UFRGS)  
SANDRO JOSÉ DA SILVA (PGCS/UFES)

**PRAZO FINAL  
DE SUBMISSÃO:  
30 DE ABRIL  
DE 2021**

# As variações do mito na vizinhança: disputas políticas sobre a fundação da aldeia Mapuera

*Simone Cristina Menezes Martins*<sup>1</sup>  
*Evandro de Sousa Bonfim*<sup>2</sup>  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

**Resumo:** O artigo toma a noção etnológica da “boa distância” como princípio político, para analisar as duas versões correntes sobre a fundação da aldeia Mapuera do povo Wai Wai (Família Karib). A saber, aquela narrada por indígenas evangélicos e aquela de preferência dos não conversos. A perspectiva teórica que se tomará como base será a Análise Estrutural do Mito de Lévi-Strauss, que considera a narrativa mitológica sempre em variações que podem ser comparadas e da Análise do Discurso Francesa, que leva em conta a deriva histórica dos sentidos e os operadores que sustentam o processo de significação. Se mostrará como a lógica do mito opera para subverter a possível oposição entre a fala tradicional e a fala cristã, evidenciando as estratégias do discurso indígena e o papel do xamã como grande mediador dos conflitos cosmopolíticos, que, no caso dos povos Karib, são sobretudo, conflitos vividos entre corresidentes.

**Palavras-chave:** boa distância; discurso político; mito.

MENEZES MARTINS, Simone Cristina; BONFIM, Evandro de Sousa. *As variações do mito na vizinhança: disputas políticas sobre a fundação da aldeia Mapuera*. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 7 (15): 245-258, setembro a dezembro de 2020. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Professora do Núcleo de Formação Indígena da Universidade do Estado do Pará (UEPA). Mestre em Linguística e Línguas Indígenas pelo Museu Nacional (UFRJ).

<sup>2</sup> Pesquisador do Setor de Linguística/Departamento de Antropologia do Museu Nacional (UFRJ). Integrante do corpo docente colaborador do Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas (PROFLIND) do Museu Nacional (UFRJ).

# The variations of the myth in the neighborhood: political disputes over the foundation of the Mapuera village

**Abstract:** The article takes notion of the ethnological “good distance” as a political principle to analyze the two current versions about the foundation of the Mapuera village of the Wai Wai people (Karib Family). Namely, that narrated by indigenous evangelicals and the one preferred by non-converts. The theoretical perspective used here are the Structural Analysis of the Myth of Lévi-Strauss, which considers the mythological narrative always in variations that can be compared, and the Analysis of the French Discourse, which takes into account the historical drift of meaning and the operators that support the signification process. It will be shown how the logic of the myth works to subvert the possible opposition between traditional speech and Christian speech, highlighting the strategies of indigenous narrative and the role of the shaman as a great mediator of cosmopolitical conflicts, which, in the case of the Karib peoples, are, above all, conflicts experienced by co-residents.

**Keywords:** good distance; political discourse; myth.

# Las variaciones del mito en el barrio: disputas políticas sobre la fundación del pueblo de Mapuera

**Resumen:** El artículo toma la noción de la “buena distancia” etnológica como principio político para analizar las dos versiones actuales sobre la fundación de la aldea Mapuera del pueblo Wai Wai (Familia Karib). Es decir, el narrado por los evangélicos indígenas y el preferido por los no conversos. La perspectiva teórica que se tomará como base será el Análisis Estructural del Mito de Lévi-Strauss, que considera la narrativa mitológica siempre en variaciones comparables, y el Análisis del Discurso Francés, que toma en cuenta la deriva histórica de los sentidos y los operadores que apoyan el proceso de significación. Se mostrará cómo la lógica del mito funciona para subvertir la posible oposición entre el habla tradicional y el habla cristiana, destacando las estrategias de la narrativa indígena y el papel del chamán como gran mediador de los conflictos cosmopolíticos, que, en el caso de los pueblos Karib, son, sobre todo, los conflictos vividos por los co-residentes.

**Palabras clave:** buena distancia; discurso político; mito.

A noção de “boa distância” elaborada por Lévi-Strauss ao longo da extensa obra do estruturalista pode ser entendida como marco, que regula não apenas os processos de aliança política, realizadas a partir do idioma da afinidade, mas também como princípio importante para as definições de semelhança e diferença entre os ameríndios.

O princípio da boa distância se constrói, segundo o esquema da oposição gradativa de Trubetzkoy, aplicado por Lévi-Strauss na explicação das oposições (no mínimo) ternárias e concêntricas nos territórios das aldeias indígenas no artigo clássico “As Organizações Dualistas Existem?”. Na oposição gradativa, os elementos possuem traços comuns, porém não no mesmo grau. Por exemplo, no sistema fonológico do português, existe a oposição gradativa em termos de altura vocálica em que **i: e:: e: a**. Note-se que a oposição gradativa favorece sobretudo o entendimento dos termos médios e as relações que possuem com os elementos do sistema que em si apresentariam oposição simples.

No caso das territorialidades indígenas, a oposição gradativa opera o traço da [exterioridade] a partir de círculos concêntricos, onde se pode ter, por exemplo, o esquema pátio. central: casas:: casas: floresta. Na boa distância, o traço da [proximidade] se expressa mediante as categorias de parentesco tais quais elaboradas pelo pensamento ameríndio para o qual:

**consanguíneos: afins. efetivos:: afins. efetivos:: afins. potenciais**

Que, por sua vez, pode ser pensado em termos mais formais como:

**interno: intermediário:: intermediário: externo**

Para se entender a formalização do princípio da boa distância apresentada acima, se faz necessário deslindar melhor os termos. A afinidade potencial, como mostra Viveiros de Castro (2002a) é o fundo relacional da sociabilidade amazônica, no qual as alteridades são concebidas primordialmente como inimigos com os quais permanece latente a possibilidade de aliança por casamento, disposição sintetizada pelo uso generalizado do termo de parentesco “cunhado”. O termo intermediário, afins efetivos, guarda todos os traços dos afins potenciais, porém sem o caráter de excessividade das posições marcadas pelo afixo *hiper-* nos sistemas classificatórios das línguas ameríndias (ver VIVEIROS DE CASTRO, 2002b; BONFIM, 2020), que podem estar associados sobretudo ao canibalismo, o que nos traz ao idioma da comensalidade, igualmente importante para a determinação da boa distância. Isto porque o termo restante, consanguíneo, no contexto amazônico, diz respeito sobretudo à consubstancialidade proveniente da comensalidade comum, o que acaba por promover a consanguinização dos afins. A con-

substancialidade, contudo, trata-se de processo contínuo, em virtude da possibilidade de reversão para as características do grupo anterior, o que, em última instância significa a reversão da humanidade (VILAÇA, 2002).

No caso dos povos Karib, que se constituem a maioria na área cultural das Guianas, as relações de proximidade são muito importantes. “Os habitantes de um assentamento são concebidos como um grupo de consanguíneos e uma consequência disto é a corresidência ser tão importante quanto o parentesco na ordenação dos relacionamentos, afirma Rivière (2001: 37). Em termos de morfologia social, prevalecem as aldeias com poucos grupos familiares. Mas, o que ocorre quando processos de diferenciação surgem no contexto de vizinhança e, portanto, aparentemente de consubstancialidade, sem que possa operar o princípio da “boa distância” nos termos clássicos? O presente artigo pretende analisar a divergência narrativa observada por Martins (2020: 19-20), surgida entre o complexo de falantes de língua Karib, conhecidos na literatura antropológica como Wai Wai. São vizinhos que disputam a origem do local que habitam, a aldeia Mapuera, sendo que as versões variam de acordo com o pertencimento ou não à religião cristã evangélica. Tais variações, como se verá no decorrer da análise, operam com o princípio da boa distância como principal marca de diferença entre as narrativas que, contudo, permanecem no mesmo grupo local de mitos sem que ocorram torções de termos ou funções encontradas nas grandes séries extra locais.

Conforme ensinado, as versões serão analisadas tendo como referencial a Análise Estrutural do Mito, de Lévi-Strauss, que considera a narrativa mitológica sempre em variações que podem ser comparadas e da Análise do Discurso Francesa, que leva em conta a deriva histórica dos sentidos e os operadores que sustentam o processo de significação. O objetivo será o de entender as consequências políticas da produção de afastamentos diferenciais fora do domínio das regras da boa distância. Para tanto, o artigo vai primeiramente falar dos Wai Wai e de seu território, apresentar as narrativas alternantes e, por fim, discuti-las como variações do mito, mas sempre no âmbito do discurso indígena<sup>3</sup>.

## Os Wai Wai: territorialidade e relações de vizinhança

O espaço oficialmente reconhecido e demarcado do povo Wai Wai no Brasil está em Terras Indígenas que abrangem parte dos estados do Amazonas, Pará e Roraima. A demarcação se comporta da seguinte forma: TI Wai Wai (RR), no sudeste de Roraima; TI Nhamundá- Mapuera (AM/PA), no noroeste do Pará e norte do Amazonas; e a TI Trombetas-Mapuera (AM/RR/PA), que abrange uma grande área entre o extremo sul de Roraima, o extremo norte do Amazonas e o noroeste do Pará. A primeira área do complexo cultural Tarumã-Parukoto a ser demarcada foi a Terra Indígena Nhamundá- Mapuera, onde se encontra a referida Aldeia Mapuera. Essa área geográfica é bastante diversificada, recheada de rios e carregada de plurissignificações. A aldeia é bastante distante da capital – Belém. Fica aproximadamente a 1.100 km de distância, no oeste do Estado do Pará, precisamente na fronteira do Pará e o Amazonas, sendo boa parte da viagem feita por via fluvial. Os povos constituintes destas terras são os Wai Wai e compõem um complexo de 23 aldeias, cada qual com peculiaridades, divergências ideológicas e di-

<sup>3</sup> As narrativas analisadas foram coletadas por Martins no decorrer dos anos 2018 à 2020, em cinco viagens de campo: duas delas até o município de Oriximiná, localidade onde se encontravam alguns líderes para resolver assuntos referentes à Aldeia e também outros indígenas os quais se encontravam em tratamento médico, internados na CASAI (Casa de Saúde do Índio) e as outras três foram a Aldeia Mapuera, localizada nas Terras Indígenas Nhamundá-Mapuera, em viagens feitas de avião, lancha e canoa, com estadias que variaram entre vinte dias e uma semana.

versidades linguísticas e culturais. Isto porque embora a língua falada e estabelecida como franca por este povo é a wai wai, os povos Wai Wai são a reunião de diversos grupos étnicos, sendo assim, há também entre estes povos aqueles que falam entre si outras línguas, como hixkariana, xerewyana, entre outras.

A origem dos Wai Wai se estabelece num complexo fulcro de relações entre as cosmovisões sobre estas comunidades indígenas e também pela maneira como elas próprias se enxergam e observam o outro. Não há uma unidade étnica para definir um Wai Wai, por isso, muitos antropólogos preferem se referir a eles como povo, a ter que identificá-los por etnia, haja vista que há vários grupos étnicos que os compõem e a motivação desta construção em torno desta etnogênese se deu tanto por processos políticos quanto intelectuais. Ratifica-se assim que o povo indígena Wai Wai é o conjunto de grupos indígenas que se uniram em um dado momento histórico e hoje habitam uma extensa região que compreende o sul da Guiana, o leste do Estado de Roraima e o noroeste do Estado do Pará, na Amazônia setentrional.

Do ponto de vista cultural, podemos dizer então que o povo Wai Wai é proveniente de uma mistura de grupos originais Parukoto, Tarumã e Mawayana. Assim, em determinado contexto, um Wai Wai pode se autodenominar Parukoto, assim como os Katuena, os Hixkaryana, os Xerew entre outros. Portanto, definir os Wai Wai por essência é uma tarefa delicada tanto para indígenas quanto para pesquisadores.

Muitos indígenas que vivem atualmente nas comunidades Wai Wai se reconhecem e são reconhecidos por denominações menos abrangentes, como é o caso dos Hixkaryana, Mawayana, Karapawyana, Katuenayana e Xerewyana (yana é um morfema coletivizador), entre outros. Os Wai Wai carregam a fama de serem grandes expedicionários em busca de “povos não vistos” (enihni komo), o que fez e faz até hoje que permitam uma ampla rede de relações interpessoais com outros povos, fazendo assim, com que surjam diversos casamentos interétnicos, ocasionando em mudanças de famílias inteiras para as comunidades Wai Wai, como foi o caso dos outros grupos indígenas citados. Tal atribuição tem importância particular para a compreensão das variações do mito de origem da aldeia Mapuera que serão discutidas posteriormente.

Contudo, se faz necessário salientar que o movimento de centralização e descentralização marca tanto a ocupação territorial baseada na autonomia destes grupos, bem como as bases ideológicas das relações políticas, que envolvem o contato e a negociação permanente com não-indígenas. A concentração e a dispersão da população em diferentes momentos históricos na região que abrange o Rio Essequibo na Guiana, os Rios Anauá e Jatapuzinho em Roraima, os Rios Jatapu e Nhamundá no Amazonas e o Rio Mapuera no Pará fazem com que o povo Wai Wai até hoje exerça este movimento migratório. A prova disso se dá na própria criação da aldeia Mapuera, pois, apesar de encontrarmos registros da presença desses povos desde 1603, conforme datado por historiadores, este constante movimento migratório e o processo de negociações e contato com os karaywa (não indígenas), possibilita a divergência entre as informações entre os Wai Wai, de um lado, e de outro, os registros realizados pelos ocidentais.

Além disso, por serem povos mais acessíveis a expedições exploratórias, havia muita transmissão de doenças, assim como pelos contatos comerciais com os Tarumã e Wapixana, os Wai Wai sofreram, por volta de 1890, um forte abalo demográfico, devido à propagação de doenças antes desconhecidas entre eles. Isto provocou um aumento dos casamentos intertribais. Fock afirma que “antes deste período já ocorriam frequentemente casamentos entre Wai Wai e outros povos e

depois, no final do século, os Wai Wai intensificaram este processo com os índios Parukoto (principalmente os Xerew e os Mawayana) ao sul, e com os Taruma, ao norte” (FOCK, 1963: 267).

Os povos Wai Wai tiveram os primeiros contatos com missionários evangélicos por volta de 1930. Em torno dos anos de 1950 ocorre a instalação da UFM (Unenvangelized Field Mission) – em trabalho conjunto atualmente com a MEVA (Missão Evangélica da Amazônia), o que fez com que ocorresse um processo de transformação ideológica, que acarretou em mudanças drásticas no modo de viver dos povos Wai Wai.

Conforme Almeida (1981: 38),

para atrair os índios, os missionários enviaram mensageiros indígenas para oferecer-lhes itens muito apreciados como anzóis, espelhos, facas e miçangas, bem como para contar-lhes que “o mundo acabaria numa enorme fogueira e que poderiam mostrar o caminho para a salvação de uma vida melhor.

Desta forma, este movimento migratório de espaço geográfico e conversão religiosa do povo Wai Wai se estendeu por longos anos, processo comentado em detalhes por autores como Valentino (2019: 75). Vale abrir um parêntese aqui para ressaltar que até o ano de 1930 a aldeia ainda estava sob os cuidados do Ewka, pajé de estatuto original, cujas decisões fornecem muitos dos elementos para as narrativas que serão tratadas a seguir.

Existe assim certo cuidado ao referir às histórias antigas da Aldeia e do Povo. Porém, conforme salienta Martins (2020: 96), observamos que apesar de todos os esforços dos líderes em serem fiéis à “nova religião”, algumas práticas se mantiveram, a despeito da evangelização; notadamente, nas práticas festivas (tais como as festas da Páscoa) realizadas na Aldeia, pois, os povos se reúnem para comemorar a data por vários dias, com danças historicamente ligadas à cultura antiga deste povo, como por exemplo, a dança do veado, da cutia, da cobra grande, entre outras realizadas nas grandes comemorações.

O parentesco Wai Wai está estreitamente interligado à sua organização sociopolítica, que se baseia na complementaridade entre os sexos, na cooperação entre vizinhanças, nas obrigações do genro em relação ao seu sogro, nas alianças entre irmãos e no reconhecimento de alguns homens como especialmente influentes. Não há existência de clãs, linhagens, metades, classes sociais ou distinções por ordem de riqueza econômica. No entanto, observa-se na organização geográfica da aldeia, “uma distinção territorial muito bem demarcada; a exemplo disso é que a aldeia é dividida por bairros e neles podemos perceber classes sociais nitidamente concentradas no bairro chamado Centro, onde moram o Cacique, os líderes e professores da aldeia” (MARTINS, 2020: 32), conforme imagem abaixo:



(Fonte: MARTINS, 2020)

A consanguinidade e a afinidade são definidas bilateralmente e a terminologia do parentesco se baseia em diferentes critérios, entre os quais: relações de gênero e geração, relações cruzadas versus relações paralelas e idade relativa de irmãos. Do ponto de vista de um indivíduo adulto, são feitas as seguintes distinções: epeka komo (vizinhanças constituídas pelos irmãos e suas famílias), woxin komo (as famílias da parentela do esposo/a que constituem os afins) e tooto makí (pessoas com as quais o sujeito não cultivava relações).

Jovens se casam geralmente entre 16 e 24 anos. A aliança tida como ideal é aquela entre primos cruzados atuais e classificatórios. O genro assume uma série de deveres em relação ao seu sogro (morar perto de sua família, construir uma casa, preparar uma roça, compartilhar alimentos obtidos na caça e pesca etc.). Apenas gradativamente o genro ganha mais independência ou quando se torna sogro, com o direito de exigir os mesmos deveres. Líderes procuram manter, tanto seus filhos, quanto seus genros perto de si. Eles necessitam uma esposa e caso ela morra, devem casar-se novamente ou abandonar a posição de liderança.

Até a chegada dos missionários era comum entre os Wai Wai ter vários esposos e esposas. Segundo Zea (2006: 68), “ao longo de sua vida (mais frequente era a monogamia serial, mas poliginia e poliandria ocorriam de vez em quando, mas geralmente eram apenas temporários). Sob influência missionária, novas normas foram instituídas: celibato pré-casamento, monogamia duradoura e ausência de divórcio”.

Para Caixeta de Queiroz (1998: 111),

cada ‘comunidade Wai Wai’ constitui uma unidade efetiva da organização política. Inexiste uma organização ‘étnica’, ‘tribal’ ou regional, apesar das relações entre as diferentes ‘comunidades Wai Wai’ serem complexas e significativas, bem como terem surgido associações. Dificilmente pode-se imaginar um líder de uma comunidade sem certas capacidades de persuasão, pois estas são necessárias para conseguir mobilizar seguidores dispostos a construir uma nova aldeia, novas roças e realizar preparativos necessários para as festas. Mais frequente que o termo ‘waiwai kayaritomo’ para designar um líder de uma aldeia, hoje em dia, após o contato mais permanente tanto com outros índios da região quanto com não-índios, passou a ser o termo regional tuxawa.

O cacicado é escolhido de forma bem interessante. Existe um grupo de conselheiros internos para a educação e a saúde, além das lideranças que são extremamente influentes entre os povos indígenas Wai Wai. Estes, juntamente com o Cacique Geral escolhem, bem como podem destituir ou trocar, a qualquer tempo, o novo Cacique. Ressalta-se que o Cacique Geral ainda conduz as outras aldeias menores, onde também há caciques.

Vale dizer que antes da evangelização, o medo de feitiçaria se tornou um forte aliado no controle da aldeia e atualmente, os pastores chamam a atenção para o castigo de Deus em caso de conduta considerada inadequada pelos povos Wai Wai. Em casos mais delicados, o conselho constituído pelos líderes (tuxawas, líderes de trabalho e pastores) promove longos encontros com todos os envolvidos em busca de soluções. Algumas disputas chegam a ser discutidas publicamente na igreja ou na Umana, a grande casa cerimonial onde também se comemora grandes festividades. Tais disputas entre vizinhos não dominam apenas o cotidiano da aldeia, mas conferem material para as elaborações míticas que dão conta da formação e da dinâmica social do grupo, como os relatos de origem de Mapuera vão contar.

## Variações no mito de fundação da Aldeia Mapuera

Na Análise Estrutural do Mito, Lévi-Strauss propõe os mitemas como unidades do sistema de significação mitológico independentes de fatores como a língua e o narrador. Em outras oportunidades, mostramos como quem narra e as estruturas linguísticas que utiliza também são elementos decisivos para a compreensão estrutural do mito (BONFIM, 2018: 18). Assim, o mito aparenta ser sensível a diferenças sociolinguísticas no que tange ao locutor, fazendo-se necessário determinar as categorias relevantes para cada realidade indígena específica.

No caso das duas variantes do mito apresentadas a seguir (Narrativa I e Narrativa II), a distinção aparente entre os locutores do mito estaria no pertencimento religioso, sendo a primeira narrada por indivíduo que ocupa posições sociais elementares do mundo ameríndio (chefe e xamã) e a segunda contada por indivíduo evangélico. As condições de produção também variam porque a Narrativa I aos poucos está entrando no registro dos tabus linguísticos, devido à suspeita que os indígenas evangélicos dirigem às expressões da chamada cultura tradicional.

Tal fato se deve à repressão a cosmologia e ao modo de vida indígena exercida pelos missionários americanos. “As narrativas transmitidas oralmente pelos indígenas são consideradas falsas, bem como qualquer ideia ou comportamento não ajustado à interpretação fundamentalista da Bíblia e à ética e à moral a ela associadas” (VALENTINO, 2019: 71). As duas narrativas, contudo, estão imersas nas lógicas do mito e na estrutura linguística do idioma Karib, apesar de serem relatadas em português.

### ***Narrativa I (olhar do indígena não evangelizado)***

*Antigamente, tinha um povo que vivia no céu. Só que lá havia muita gente e não tinha mais espaço pra todos. Um dia, o tatu resolveu cavar um buraco. Foi cavando, cavando, até chegar em outras terras. Aí ele avisou pra todo mundo que existia outra terra.*

*O pessoal olhou lá de cima e achou a terra nova e muito bonita, aí resolveram descer. Acharam uma escada de empilhar jabuti e foram descendo, descendo....*

*Tinha muita gente descendo pela escada e não deu pra aguentar o peso de todo mundo. A escada quebrou e aí ficou gente lá em cima. As pessoas aqui de baixo se espalharam e povoaram o mundo. Uma parte delas ficou e deu início a nossa Aldeia. Assim, é a nossa Aldeia Mapuera, onde tem nossas casas feitas de madeira, ou de barro e cobertas com palha de ubim.*

*Sabe? ... Teve uma época ... que a gente olhava lá pra cima e ainda enxergava gente querendo descer, mas depois de um tempo, sumiram. Elas podem ter virado estrelas ou encantados. Não tem como saber. Mas eu penso nisso.*

*No centro da aldeia tem a casa grande – Uumana na nossa língua. É na casa grande que acontece as festas, as reuniões e os casamentos. Assim é a nossa aldeia.... (MARTINS, 2020: 19-20)*

### ***Narrativa II (olhar do indígena evangelizado)***

*Não sei dizer ao certo quanto tempo o nosso povo tem, quando eu nasci, as nossas terras já existiam, mas há muito anos, a Aldeia Mapuera era uma localidade muito pequena e nós éramos felizes assim.*

*Nessa época, só tinham cinco casas e 14 pessoas do povo Wai Wai neste lado aqui do rio Mapuera, ou seja, aqui no Pará. Meu pai conta que nosso povo visitava outros povos e eles também vinham nos visitar. Tinha o Ewka, nosso pajé original que ajudava o povo com a sabedoria dele e os ensinamentos. Ele também cuidava da nossa saúde e da ordem na aldeia. Neste mesmo tempo, chegaram os missionários na Al-*

deia. Foi quando os indígenas Wai Wai foram levados pelo Missionário chamado Roberto Hawkins, para as Guianas Inglesas, para conhecer a palavra de Deus, e lá, ficaram por 40 anos.

Após isso, o Ewka, que antes era Pajé, depois de ouvir a Palavra, virou Cacique, porque passou a acreditar que a pajelança não era de Deus. Foi quando decidiu voltar para o Brasil e fundar de verdade a Aldeia Mapuera.

Isso aconteceu por volta do ano de 1970, quando o então Cacique voltou com cinco pessoas, para abrir novamente a mata e recriar a Antiga Aldeia, com novas ideias. No começo da aldeia Mapuera, era muito fácil de encontrar o que a gente precisava, como madeiras, peixes, animais, e as aves, também frutas como, bacaba, patauí e buri. A aldeia começou a ficar com dificuldade de conseguir madeira, que era fácil de tirar para construir as casas, porque com a retirada e as queimadas as madeiras (árvores) ficaram com muito distância e até hoje nós sofremos para ir buscar madeira e palha para cobertura da casa.

Hoje nós temos problema na aldeia Mapuera por causa da população que está aumentando. Por isso tem muitas pessoas que não querem mais respeitar as lideranças e os pais, os mais velhos. Com o crescimento da população de indígena Wai Wai, temos várias mudanças para outras aldeias e o motivo é que não estamos conseguindo mais nos alimentar direito, por isso, até hoje nós temos dezoito aldeias pequenas. E hoje, nossa Aldeia é composta de quase de três mil habitantes. (MARTINS, 2020: 21-2)

## A convivialidade entre vizinhos e as modalidades epistêmicas

Ainda que breves, as narrativas são bastante ricas no que diz respeito as manifestações da cosmologia wai wai, expressas nas concepções sobre o espaço habitado em comum, a aldeia, e as marcas epistêmicas da língua que atuam como indicadores dos critérios de veracidade e verificabilidade do mito como forma de conhecimento. A análise a seguir se baseará nas duas questões de natureza antropológica e discursiva.

No que diz respeito à questão antropológica das concepções de espaço e territorialidade, ambas as narrativas são comentários sobre a morfologia social preferida pelos povos Karib: aldeias pequenas com poucas pessoas. Assim, a superpopulação seria a motivação para a busca e mudança para a nova terra pelo povo do céu. Nas palavras do narrador 1, *“antigamente, tinha um povo que vivia no céu. Só que lá havia muita gente e não tinha mais espaço pra todos”*.

O narrador II também remete a outro tempo mítico, embora não tão recuado como o primeiro em que os Wai Wai da Mapuera experimentavam a Idade de Outro em virtude dos padrões de coabitação serem os ideais. De acordo com o indígena, *“a Aldeia Mapuera era uma localidade muito pequena e nós éramos felizes assim. Nessa época, só tinham cinco casas e 14 pessoas do povo Wai Wai neste lado aqui do rio Mapuera, ou seja, aqui no Pará”*. A curta apresentação da Mapuera ideal se assemelha bastante com os padrões de sociabilidade ideal dos povos indígenas da região das Guianas, incluindo a proeminência da preocupação com o bom-viver, conforme a descrição de Rivière (2001: 37):

Nas Guianas, os assentamentos não são apenas considerados politicamente autônomos e economicamente autossuficientes, mas são também idealmente tomados como demograficamente autossustentáveis ou, em outras palavras, endogâmicos. A separação física e social do assentamento em relação ao mundo exterior é igualada por um confinamento também metafísico.

Portanto, o aumento demográfico atenta contra a autonomia da aldeia, causando desequilíbrio. Assim, o final da Narrativa II se assemelha ao começo da Narrativa I, quando a Mapuera de “verdade” se equipara à aldeia mítica celestial, superpovoada e incapaz de prover o necessário para a subsistência. Primeiro, há

a falta de madeira e agora “*não estamos conseguindo mais nos alimentar direito*”, conforme comenta o Narrador II. No entanto, a Mapuera de Verdade, fundada pelo pajé Ewka, precisamente após viajar às Guianas (o equivalente horizontal da viagem xamânica cósmica e vertical, como a descida da aldeia celestial feita pelo tatu), já foi lugar de abundância como a Mapuera Mítica do Narrador I. A circularidade do mito mostra o constante movimento de fundação, superpopulação, prospecção por novas terras, nova fundação e posterior superpopulação que caracteriza a relação do povo Karib com a territorialidade em termos dos esforços de realização do princípio da autonomia do agrupamento endógeno, deslocando para a extremidade a boa distância medial da análise estrutural.

Em termos sistêmicos, tem-se os seguintes mitemas com as variantes combinatorias referentes as duas narrativas:

/ALDEIA AUTÔNOMA/	/ALDEIA SUPERPOVOADA/	/FUNDADOR/
[mapuera mítica] [mapuera de verdade]	[aldeia celestial] [mapuera atual]	[tatu] [Ewka]

A própria [mapuera mítica] está presente na Narativa II como a Mapuera que o narrador, devido à idade, não pôde vivenciar, o que nos leva à discussão sobre referenciais e marcas de atestação próprias do discurso mítico e que compõem as modalidades epistêmicas da língua wai wai presentes no português indígena.

Pode-se dizer que o mito possui regime de veracidade próprio, dentro das condições de produção da narrativa mitológica, que Peter Gow (2014: 192) chama de *mitopoiesis*. O etnólogo trata especificamente das condições de enunciação do mito entre os Piro na Amazônia Peruana, mas com validade próxima a casos como os Wai Wai. Interessa-nos aqui as características da *poiesis* do mito relativas ao enunciador. Em primeiro lugar, a fim de fornecer subsídios para a atestação dos conteúdos proferidos, está a condição do enunciador como experienciador ou não das afirmações que declara. Muitas línguas ameríndias possuem sistemas de referenciais que dão conta das inúmeras formas de acesso direto (visão, audição) ou indireto (dedução, informação de segunda mão) do falante aos fatos.

No caso do Narrador II, inicialmente não há marcas de acesso direto ou indireto aos fatos ocorridos antes do nascimento dele, no que diz respeito ao povo e a terra que ocupam. Assim, nada se pode afirmar com clareza a respeito da Aldeia Mapuera recuada no tempo, a mesma onde ficou parte da gente que desceu do céu. Falta o nível discursivo que em outras narrações de mito corresponde a camada de conhecimento atribuída aos antigos (GOW, 2014: 192). Desta forma, parte do conteúdo do mito fica sob suspeição, mas não a lógica que lhe subjaz, como se verá adiante.

A Mapuera Mítica encontra maior plausibilidade quando aparece no texto como fonte de informações o pai do narrador para falar de fatos anteriores a fundação da Mapuera “de verdade”: “Meu pai conta que nosso povo visitava outros povos e eles também vinham nos visitar”, diz o Narrador II. A referência ao pai atende à exigência de composição da narrativa mítica que Gow chama de segmento citacional, que também funciona como marca de atestação:

As fontes de tais narrativas são quase invariavelmente parentes ascendentes próximos, como os pais ou avós – o que vale tanto para as narrativas históricas quanto para as narrativas mitológicas. Na ausência de experiência pessoal direta, a marcação da fonte estabelece a veracidade provável da narrativa, e o faz por referi-la a laços de parentes próximos. (GOW, 2014: 191)

A migração para as Guianas relatada pelo Narrador II para acompanhar evangelizadores americanos encontra-se bem discutida em Valentino (2019: 73). De acordo com a autora, “o medo da destruição pelo Grande Fogo anunciado pelos missionários estava convencendo uma massa indígena a acompanhá-los rio acima, ao sul da Guiana” (VALENTINO, 2019: 73). Contudo, faz-se necessário encontrar na própria narrativa elementos que ajudem a explicar a migração que depois vai resultar na refundação da aldeia Mapuera, desta vez com o modificador “*de verdade*”, que igualmente possui implicações epistêmicas. A resposta parece estar na informação atestada pela fonte paterna sobre a interação regular com outros povos. Conforme mostra Valentino, os Wai Wai (e os Tyrió) foram utilizados pelos missionários para o contato com outros povos da região, tanto da família Karib, como os Katwena e os Tunayana, como de outros agrupamentos linguísticos, como os Yanomami.

Não se pode subsumir a movimentação indígena unicamente à pressão evangélica (que na região vem recebendo acusações justificáveis de “terrorismo”) sem se buscar igualmente motivações indígenas para o fenômeno, lição extraída de Helène Clastres ao tratar da longa caminhada Guarani em busca da Terra Sem Males. A primeira questão importante a ser feita, diz respeito à alteração do padrão de boa distância, que passa da proximidade da corresidência para o termo intermediário (outros povos Karib) em direção ao extremo (os Yanomami, que, todavia, ainda são cercanos devido ao compartilhamento territorial). A resposta com certeza depende de maiores investigações dentro história oral dos Wai Wai, mas o momento de intenso contato deve ser tomado como índices de outras questões sociais que devem ser inclusive anteriores a presença evangélica, conforme pode ser antevisto no histórico apresentado anteriormente acerca da propagação de doenças no bojo dos contatos comerciais com não-indígenas, que leva a perda da autonomia aldeã e a intensificação do contato com outros povos Karib da região, demonstrada pelas alianças matrimoniais.

Conforme mostra Xavier em etnografia sobre os Koripaco (2013: 5), a realização dos modos próprios de convivência indígena pode estar relacionada com a conversão ao Cristianismo evangélico, como parece ser o caso do princípio do bom viver, que valoriza o bem-estar cotidiano no nível interno à aldeia. No caso dos Koripaco, a ameaça à homeostase comunal advém da feitiçaria, que pode transformar o termo interno da boa distância no termo externo cujo modelo relacional é a guerra, que pode operar em ambos os casos mediante atividades xamânicas hostis. A feitiçaria, portanto, seria a guerra entre vizinhos. Assim, deve-se buscar explicações mais profundas para a conversão do pajé, para a migração rumo as Guianas e para o movimento de retorno, que culmina com o gesto de “fundar de verdade a Aldeia Mapuera” nas palavras do Narrador II.

A recente pesquisa de Monticelli (2020: 1) entre os Taurepang lança luz sobre o assunto ao mostra como a feitiçaria ocupa papel importante nas questões atuais envolvendo as movimentações de povos Karib na região das Guianas. O etnólogo trata do fenômeno do Kanaimé, “categoria de feitiçaria que envolve técnicas específicas de mutilação e assassinato amplamente difundidas nas terras adjacentes ao Monte Roraima” (2020: 1). O Kanaimé também integra o campo semântico da boa distância nos *slots* dos termos externos, pois atua como “mecanismo de acusação de outsiders do grupo local de ego, seja uma única pessoa, uma aldeia inteira ou um coletivo maior” (2020: 3).

Desta forma diz respeito a posição do inimigo, muitas sob a forma extrema da face canibal. Como disfarce, costuma vestir a pele da onça e do tamanduá, dois

animais xamânicos por excelência de povos Karib mesmo distantes como os Bakairi de Mato Grosso (BONFIM, 2018). Costuma estar oculto dentro do grupo local, se manifestando mediante o desequilíbrio na comunidade. “Quando os ânimos no interior de uma aldeia estão exaltados por conta de repentinos adoecimentos ou mortes, certamente será afirmado que há Kanaimé por trás dessa ação”, afirma Monticelli (2020: 3). A prática do Kanaimé costuma se originar das visitas feitas por residentes a outros povos próximos, tal como na situação atestada pelo pai do Narrador II. O Kanaimé não afeta apenas as pessoas, mas também a terra, fazendo com que o local onde os Taurepang habitam seja considerado “terra de morte”, contaminada pela feitiçaria.

As semelhanças não apenas cosmológicas, mas também de aspectos históricos, que inclui a missionarização, com os Taurepang, leva-nos a hipótese de que a ida de Ewka às Guianas com os Wai Wai da Mapuera, de forma similar a descida do Tatu com a gente do céu, tem objetivo similar ao deslocamento ocasionado pela superpopulação, porém agora em decorrência de outro problema ameaçador do bem-estar, a feitiçaria. Desta feita, a observação feita pelo Narrador II de que “o Ewka, que antes era Pajé, depois de ouvir a Palavra, virou Cacique, porque passou a acreditar que a pajelança não era de Deus” tanto corresponde a evangelização dos Wai Wai da Mapuera como descreve o movimento de “desjaguarização” do xamanismo do pajé original, a renúncia ao potencial feiticeiro, restando a porção de liderança que destarte já era exercida por ele (“ajudava o povo com a sabedoria dele e os ensinamentos. Ele também cuidava da nossa saúde e da ordem na aldeia”)<sup>4</sup>. Ao fundar “de verdade” Mapuera, o desjaguarizado Ewka retoma para o território as condições pristinas da Mapuera mítica recém-ocupada pela gente celestial, evidenciada pelo número reduzido de pessoas que retorna com Ewka (cinco) e da abundância de alimentos e de madeira (tema também presente na Narrativa I).

Com o Narrador I, ao contrário do gesto discursivo de suspeição do mito trazido pelo Narrador II ao evitar o segmento citacional, tem-se a identificação dele com a posição do Locutor Mítico (SOUZA, 1999: 53). Como locutor mítico, o Narrador I tem acesso a aspectos dos fatos que o colocam dentro da temporalidade mítica, marcada pelo advérbio antigamente (isto é, fora do tempo da enunciação). “Teve uma época... que a gente olhava lá pra cima e ainda enxergava gente querendo descer, mas depois de um tempo, sumiram”, afirma. A marca de 1ª pessoa mostra que o narrador experiência a continuidade do acontecimento que dá origem a Mapuera, a descida de gente do céu. Os verbos utilizados marcam a modalidade epistêmica da visão (olhar, enxergar), que geralmente tem primazia nas hierarquias de evidenciais (AIKHENVALD, 2006: 321).

Existe apenas duas maneiras do enunciador tomar a posição do locutor mítico: ser alguma entidade dos tempos primordiais ou ter capacidades xamânicas, o que lhe confere a possibilidade de assumir todas as perspectivas. A própria iniciação xamânica confere ao postulante a condição de “encantado” por se assimilar a morte. Depois, o xamã pode viajar para outros espaços e estar em aldeias de outras gentes onde conversa, festeja e negocia, dentro das incumbências cosmopolíticas que lhe assiste. Precisamente, o Narrador I é pajé Wai Wai. Como parte das atribuições xamânicas, o Narrador I “pensa” sobre o destino atual da gente do céu. Assim, mesmo que não existisse a diferença religiosa entre os narradores,

<sup>4</sup> Desjaguarização é a expressão utilizada por Carlos Fausto (2004) para explicar a perda do potencial hostil do Deus Guarani em consequência da ação jesuítica, em comparação com as demais divindades de outros povos Tupi que apresentam comportamentos de predação. Lembrando do Kanaimé Taurepang que como xamã consegue vestir a pele do jaguar no processo de adoecimento para posterior predação mortuária das vítimas, Ewka parece abandonar a veste de onça para se transformar em cacique.

a condição de xamã do Narrador I lhe confere autorização para enunciar o mito, capacidade que não está equanimemente distribuída dentre os indígenas de cada etnia, se não mesmo vetada a todos que não sejam “dono” da prerrogativa de contar narrativas.

## À guisa de conclusão

Ao longo do artigo, apontamos o princípio da “boa distância” formulado pela Antropologia Estrutural como base para se entender as relações cosmopolíticas ameríndias, não apenas no que diz respeito ao tema da aliança e da guerra com inimigos externos, mas também no âmbito local, da sociabilidade entre os corre-sidentes que caracteriza os povos Karib segundo os principais etnólogos que trabalham com a família linguística, como Peter Rivière.

O princípio da boa distância, formalizado no artigo mediante a fórmula de oposição gradativa, também atua como algoritmo que permite entender os processos de significação do mito, como a fórmula canônica, tão pouco compreendida e que vem sendo erroneamente usada fora dos contextos de aplicação apontados por Lévi-Strauss. Enquanto a fórmula canônica requer sequências de variantes do mito que perpassem fronteiras geográficas e linguísticas para que a dupla torção se aplique, o princípio da boa distância atende às variações dentro do escopo local, como procuramos demonstrar para as diferenças de narrativas acerca da fundação da aldeia Mapuera dos Wai Wai.

As divergências de narrativas ainda obedecem a lógica do mito, incluindo como condições estruturantes o narrador e a língua, no caso, o português indígena eivado pelas línguas Karib de substrato. Contudo, a Narrativa I e as condições de produção que a sustentam, a enunciação xamânica encontram-se sob prescrição, tensionando a capacidade agregadora das formas do discurso indígenas e concorrendo para a predominância do discurso karaiwa, encerrando o conflito entre vizinhos como apagamento cosmológico e linguístico.

Recebido em 1 de outubro de 2020.

Aceito em 28 de novembro de 2020.

## Referências

- AIKHENVALD, Alexandra. “Evidentiality in Grammar”. In: *Encyclopedia of Language and Linguistics*. Elsevier, 2006. pp. 320-325.
- ALMEIDA, Maria da Penha de. *Relatório de eleição e delimitação das áreas dos PIs Nhamundá e Mapuera (divisa dos Estados do Amazonas e Pará)*. Brasília: Processo FUNAI 2989/80, 1981.
- BONFIM, Evandro. Como o Narrador e a Língua Estruturam o Mito: as Interferências no Conto Bakairi “A Onça e o Tamanduá”. *Revista del Museo de Antropología*, 11 (Supl. 1): 17-24, 2018.

CÂNCIO, Raimundo Nonato de Pádua. *Para além da aldeia e da escola: um estudo decolonial de aquisição da língua portuguesa pelos indígenas wai-wai da aldeia Mapuera, Amazônia brasileira*. Tese de doutorado. Programa de Pós Graduação de Ciências da Educação. Universidade Federal do Pará, 2017.

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. *Les Waiwai du Nord de L'amazonie (Brésil) et la reencontre interculturelle: Um Essay d'anthropologie filmique*. Tese de doutoramento, Université de Paris X, 1998.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse Jaguar. Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (Séculos XVI-XX). *Mana*, 11 (2): 385-418, 2005.

FOCK, Niels. *Waiwai religion and society of an Amazonian tribe*. Copenhagen: National Museum, 1963.

MARTINS, Simone Cristina Menezes. *O Mito da Cobra Grande: magia, memória e discurso*. Dissertação de Mestrado. Programa de Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas – PROFLLIND. Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2020.

RIVIÈRE, Peter. A Predação, a Reciprocidade e o caso das Guianas. *Mana*, 7 (1): 31-53, 2001.

SOUZA, Tania C. Clemente de. *Discurso e Oralidade – um estudo em língua indígena*. Niterói: Publicações do Mestrado em Comunicação, Imagem e Informação, 1999.

VALENTINO, Leonor. *As Transformações da Pessoa entre os Katwena e os Tunayana dos Rios Trombeta e Mapuera*. Tese de doutorado em Antropologia Social, PPGAS/MN/UFRJ, 2019.

VILAÇA, Aparecida. Making kin out of others in amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8 (2): 347-365, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Atualização e Contra-efetuação do Virtual: o processo do parentesco”. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Esboço de cosmologia Ywalapíti”. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002b.

XAVIER, Carlos C. L. Os Koripako do Alto Içana - Etnografia de um grupo indígena evangélico. Tese de doutorado em Antropologia Social, PPGAS/MN/UFRJ, 2013.

ZEA, Evelyn Schuler. Por caminhos laterais: modos de relação entre os Waiwai no Norte Amazônico. *Antropologia em Primeira Mão*, 119, 2010.

# Metamorfoses entre obrigações e medos: um ensaio etnográfico sobre experiências socioespaciais de moradores de comunidades rurais da região metropolitana de São Luís (MA)

*Luzinele Everton de Alcobaça*<sup>1</sup>  
Universidade Federal de São Carlos

**Resumo:** Neste texto pretendo expor algumas notas de campo acerca de minha pesquisa de doutorado em andamento em quatro pequenas comunidades consideradas rurais da região metropolitana de São Luís (MA). Tento levantar considerações sobre aspectos que têm se destacado na pesquisa, podendo conduzir aos principais eixos de análise no processo de construção futura da tese. Maracanã, Alegria, Vila Mochel e Quilômetro 21 são comunidades impactadas das mais diferentes formas pelas recentes implementações de residenciais do Programa Minha Casa Minha Vida. Os moradores estabelecidos a longo tempo nessas comunidades desenvolveram um modo de vida onde as relações com seus antepassados, santos e “encantados” envolvem cadeias de “obrigações” e um sentido de “tradição”, expressas em práticas festivas. O contato com a violência via política de Estado, impondo padrões habitacionais com características socioambientais agressivas e o contato com a violência via tráfico de drogas vêm produzindo uma complexa sociabilidade entremeada por medos distintos nessa região.

**Palavras-chave:** região de Maracanã; Programa Minha Casa Minha Vida; medo; obrigação; tradição.

<sup>1</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (SP). Possui mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão.

## **Metamorphoses between obligations and fears: an ethnographic essay on socio-spatial experiences of residents of rural communities in the metropolitan region of São Luís (MA)**

**Abstract:** In this present research, I intend to expose some field notes about my doctorate research in progress in four small communities considered rural in the metropolitan region of São Luís / MA. I try to raise considerations about aspects that have stood out in the work, which may lead to the main axes of analysis in the future process construction of the thesis. Maracaná, Alegria, Vila Mochel and Quilômetro 21 are communities impacted in many different ways by the recent residential implementations of the Minha Casa Minha Vida Program. Residents established for a long time in these communities have developed a way of life where relations with their ancestors, saints and “enchanted” ones involve chains of “obligations” and a sense of “tradition”, expressed in festive practices. Contact with violence via the state policy, imposing housing standards with aggressive socioenvironmental characteristics and contact with violence via drug trafficking have been producing a complex sociability interspersed with distinct fears in this region.

**Keywords:** Maracaná region; Minha Casa Minha Vida Program; fear; obligation; tradition.

## **Metamorfosis entre obligaciones y miedos: un ensayo etnográfico sobre experiencias socioespaciales de habitantes de comunidades rurales de la región metropolitana de São Luís (MA)**

**Resumen:** En este texto pretendo exponer algunas notas de campo acerca de mi investigación de doctorado (en curso) en cuatro pequeñas comunidades consideradas rurales, de la región metropolitana de São Luís, MA. Intento plantear consideraciones sobre aspectos que se han destacado en la investigación, logrando conducir a los principales ejes de análisis en el proceso de futura construcción de la tesis. Maracaná, Alegria, Vila Mochel y Quilômetro 21, son comunidades afectadas de diversas formas por implementaciones residenciales recientes del “Programa Minha Casa Minha Vida”. Los habitantes establecidos desde hace muchos años en las comunidades desarrollaron un modo de vida donde las relaciones con sus antepasados, santos y “encantados” envuelven cadenas de “obligaciones” y un sentido de “tradición”, expresadas en prácticas festivas. El contacto con la violencia por medio de la política de Estado, imponiendo estándares habitacionales con características socioambientales agresivas y el contacto con la violencia vía tráfico de drogas, viene produciendo una compleja sociabilidad intercalada con distintos miedos en esta región.

**Palabras clave:** región de Maracaná; Programa Minha Casa Minha Vida; miedo; obligación; tradición.

Neste texto pretendo exprimir algumas notas de campo acerca de minha pesquisa de doutorado em andamento em 4 pequenas comunidades consideradas rurais da região metropolitana de São Luís/MA. Como não tenho a pretensão de amarrar neste texto um posicionamento analítico em virtude da recente estadia no campo, apenas apontarei alguns aspectos que têm se sobressaído quanto ao objeto de estudo, que se refere a dinâmica do habitar ao longo de processos tanto sociopolíticos locais quanto aqueles macrosociais. Maracanã, Alegria, Vila Mochel e Quilômetro 21 compõem o campo do meu estudo.

As comunidades em questão, como são referidas por seus moradores, estão situadas nas proximidades da BR-135/MA e do Distrito Industrial, dentro de uma Área de Proteção Ambiental (APA do Maracanã). O povoamento da primeira tem origem em 1835. A região possui flora e fauna diversificadas, alimentada por vários cursos d'água como córregos e pequenos rios que entrecortam uma importante vegetação onde se sobressaem os juçarais. Todavia, o processo de expansão urbana com a implementação de programas de habitação nas porções e nos interstícios do município de São Luís atualmente acirrou a sua degradação como vem acontecendo com as demais.

Durante os governos de Luís Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff grandes investimentos foram direcionados ao setor da construção civil no país, que aqueceu enormemente o mercado imobiliário. O lançamento do Programa Minha Casa Minha Vida em 2009 objetivou aliar interesses de setores divergentes da sociedade (segmentos populares e empresariado) sobre o que chamam de problema habitacional via economia de mercado, dinamizando-a num contexto de crise internacional. Nesse plano, a produção e aquisição de unidades habitacionais em áreas urbanas e rurais alocou recursos públicos e incentivos fiscais para as famílias com rendas até 3, entre 3 e 6, e entre 6 e 10 salários-mínimos (MERCÊS, 2012).

Pesquisas realizadas em diferentes áreas de conhecimento abordam os impactos da execução do Programa Minha Casa Minha Vida no tecido urbano das cidades brasileiras, posto que o Estado deu protagonismo ao mercado privado de habitação. Os incentivos econômicos e normativos oferecidos, aliados ao problema da concentração de terras no país, promoveram o aumento dos lucros das empresas que, para tanto, recorrem à estocagem de glebas sem melhorias e mais baratas situadas nas bordas das cidades, intensificando a especulação imobiliária. Estudos realizados em diferentes regiões do país discutem as implicações desse programa governamental no aumento da desigualdade socioespacial, processo de periferização das cidades, violência e aumento de demanda por serviços e infraestrutura nos espaços periféricos (GOUVÊA, ÁVILA e RIBEIRO, 2009; CARDOSO, MELO e JAENISCH, 2015; SILVA e TOURINHO, 2015; MAGALHÃES 2007; LAGO, 2011; LOPES e PULHEZ, 2008).

Estive em Maracanã em 2017 antes de iniciar o doutorado. Na ocasião, me senti provocada a refletir sobre as expressões nostálgicas que ouvi de alguns moradores antigos de lá, que se reportavam “a vida no Maracanã de antigamente”, “a vida em Maracanã antes da chegada dos conjuntos”. Outros se queixaram: “an-

tes não tínhamos cercas ou muros em nossas casas”, “não sabíamos o que é violência, drogas e nem facção”, “não tínhamos que vigiar nossos juçarais para não roubarem a juçara”<sup>2</sup> ou, ainda, “podíamos pescar e tomar banho nos rios”.

Tanto quanto as reclamações de moradores locais, inquietaram-me formas diferentes de ocupação do espaço territorial, pois eram tão próximas em termos de localização geográfica, mas, ao mesmo tempo, pareceram-me mais distantes uma da outra nas relações de vizinhança e na morfologia das habitações, em sua padronização. Em Maracanã grande parte dos moradores vivem em sítios onde a existência de mais de uma casa dentro do mesmo lote ou em lotes próximos sugeriram naquele momento o crescimento do grupo familiar e uma vizinhança feita comumente por parentes consanguíneos, uma circulação mais rarefeita de pessoas nas ruas, além de uma área com vegetação nativa e fontes de água.

No Residencial Amendoeiras, por seu turno, observei um trânsito intenso de pessoas em ruas de muito asfalto e nenhuma árvore, entrando e saindo de ônibus e de pequenas mercearias, além de casas conjugadas com reduzidas áreas livres em comparação as observadas em Maracanã. São duas formas de morar? Tal estaria relacionado às diferenças socioambientais entre esses espaços? Essas questões foram também definidas pelas minhas vivências da infância, pois cresci num espaço mais parecido com o que vi em Maracanã, numa cidade do interior do estado.

No decurso do cumprimento das disciplinas do primeiro ano de doutorado e de posse de minhas percepções prévias, propus um projeto de pesquisa que tivesse um problema que permitisse cercar melhor o objeto, contribuindo etnograficamente para uma antropologia do habitar e da casa. Antes da conclusão da proposta de pesquisa estive novamente no bairro Maracanã, como eu me referia naquele momento, numa estadia de algumas semanas; dessa vez com o olhar mais compromissado.

Depois disso, essas primeiras impressões se objetificaram: de que forma as transformações socioambientais trazidas pela implantação de conjuntos habitacionais alteraram a sociabilidade em Maracanã e no modo local de experienciar o habitar? Dessa forma, me propus a etnografar essas transformações a partir de um único acontecimento visto por mim, na ocasião, como o lócus de uma mudança agressiva nas relações entre moradores, entre estes e o espaço habitado e no plano de suas práticas e saberes.

Após a conclusão dos créditos das disciplinas iniciei estadia mais prolongada no campo (um ano), conseguindo me hospedar na casa de uma família muito conhecida e estabelecida a longo tempo na comunidade Alegria. Tal oportunidade propiciou uma experiência pessoal com as pessoas da casa dos Ferraz, sua vizinhança e as relações que esse grupo familiar desenvolveu ao longo do tempo com outros grupos familiares de Maracanã e Vila Mochel. Para mais, pude vivenciar situações cotidianas de medo da violência crescente, as dificuldades de acesso a serviços públicos, acompanhar práticas religiosas, as crenças envolvidas e transformações no espaço habitado.

No período de minha chegada em 2019, um novo residencial foi entregue à população. Morada do Sol foi o último de outros empreendimentos habitacionais implementados entre 2010 e 2019: Vila Maranhão, Amendoeiras e Residencial

<sup>2</sup> É a designação nativa para açaí (*euterpe edulis*). A designação desse fruto no Maranhão associa-se a uma forma de manejo e consumo. Os moradores da região de Maracanã concebem açaí (*euterpe oleracea*) como sorvete e juçara como suco ao qual é acrescentado farinha de mandioca, peixes, camarões que são acompanhamentos. No Maranhão não é comum o consumo do sorvete de juçara.

Santo Antônio. Todos somam 6.092 unidades habitacionais<sup>3</sup>, que é a designação dada pelos órgãos de governo ligados às políticas públicas de habitação no país.

Importa pontuar que minha entrada e estadia local foi intermediada por um membro da família Ferraz que conheci num evento sobre a construção do Plano de Manejo da APA de Maracanã em 2018. Seguida a negociação de alguns meses, fui recebida por essa intermediadora e sua mãe em sua residência. Eu não tinha laços afetivos prévios com ninguém da família Ferraz, logo, minha presença causou certo estranhamento, inclusive os parentes de minhas anfitriãs interrogaram acerca da minha origem e questões pessoais, credo religioso e sobre minha família, bem como o tipo de pesquisa que eu pretendia realizar, e os motivos que a cercavam.

Passados alguns dias, fui me adaptando àquele espaço doméstico e a sua rotina ao passo que, meus anfitriões ainda estavam se acostumando a minha presença diária nas conversas, refeições e na limpeza. O contato foi se estreitando conforme eu participava das práticas religiosas na própria casa, nas casas de vizinhos, amigos e na igreja de São Sebastião. Isso foi determinante para estabelecer uma ponte para comunicação com outras pessoas da comunidade e das demais mencionadas e ouvir seus pontos de vista em relação a muitas questões e em variadas situações.

## Classificações socioespaciais nativas

De início, identifiquei uma classificação socioespacial nativa que levou a desconstrução de Maracanã como o único bairro na área, algo que levantei na proposta de pesquisa, em outras palavras, antes da experiência mais prolongada no campo eu considerei os espaços que correspondem a Alegria, Vila Mochel e Quilômetro 21 como prolongamentos de Maracanã, que tem ocupação mais antiga. Os moradores fazem distinção entre esses espaços em situações cotidianas ao se reportarem a eles pelo nome, o contexto de sua emergência e demarcação de seus limites geográficos. Por exemplo, Vila Mochel e Quilômetro 21, segundo meus interlocutores, são ocupadas por pessoas com nítidos laços de parentesco com moradores de Alegria. Já “região” é usado vagamente quando não se quer mencionar uma comunidade específica no contexto nativo, associando-o a Maracanã. Desse modo, temos a “região de Maracanã”, que utilizo ao longo deste texto.

Desta maneira, muitas pessoas com laços semelhantes com famílias de Maracanã fundaram outras comunidades contíguas a ela<sup>4</sup>, consideradas, de forma geral, bairros num viés mais impessoal. No entanto, esses locais são heterogêneos em termos populacionais. Ao longo das últimas três décadas muitas pessoas migraram do interior do estado para São Luís em busca de emprego e melhoria de vida. Sem terem como arcar com os custos de moradias através do mercado formal, foram expandindo a ocupação irregular de terras no entorno de Maracanã e Alegria, terras onde moradores mais antigos que viviam da agricultura construíam suas roças.

“Bairro” e “comunidade” são significantes flutuantes, com sentidos em contexto. Percebi que o primeiro é generalizante, impreciso. O segundo em muitos casos é utilizado para expressar a ideia de espírito de cooperação coletiva quando

<sup>3</sup> Na contagem não inclui os Residenciais Ribeira entregue em 2015 e o Luiz Bacelar entregue no ano de 2016 por uma questão de recorte e delimitação do campo de pesquisa, porém a referência a elas está presente em muitas entrevistas, o que torna imprescindível citá-las em alguma medida no futuro texto da tese.

<sup>4</sup> Há, ainda, Vila Sarney, Vila Indústria, Vila Nova República e Bacanguinha os quais, por dificuldades práticas do campo não pude acompanhar, porém entrevistei um morador de Vila Sarney quando ainda estava delimitando um escopo geográfico e espacial para o estudo, o que contribuiu para identificação da configuração socioespacial da região.

os interlocutores se referem a caracterização do espaço onde vivem associado à determinadas práticas e saberes dos seus moradores constituídos historicamente, bem como às relações de vizinhança ali desenvolvidas. Frequentemente, ouvi que a “comunidade de Alegria se preocupa em manter viva a sua cultura”. Todas as vezes que perguntei a moradores o que seria cultura para eles, o sentido, geralmente, apontou para a ação de perpetuação de uma herança ancestral, que se manifesta de diferentes maneiras, como direi mais adiante.

A estrada de ferro que liga São Luís (MA) a Teresina (PI), fundada em 1921<sup>5</sup> é o limite físico espacial entre Maracanã, Alegria, Vila Mochel e Quilômetro 21. Ademais, os moradores usam as expressões “o lado de lá”, “o lado de cá”, “lá em cima” e “lá embaixo” como demarcadores espaciais entre comunidades e intracomunidade. Os rios são usados na linguagem nativa como limites espaciais, porém mais como referência a sua localização do que a ideia de pertencimento privativo a alguém ou a alguma coisa, o que poderia sugerir à primeira vista o “Rio da Tábuca”, “Rio da Passagem” e Rio de Dona Joana”. Eles são os mais mencionados pelos moradores de Alegria. São Expressões de redução para o rio que passa pelo quintal de Dona Joana, o rio que tem tábuas para lavar roupa, o rio que oferece acesso à Vila Mochel e ao Quilômetro 21.

Apontei acima que as relações que desenvolvi com a Família Ferraz foram determinantes no processo de aproximação a muitos interlocutores e a suas experiências de vida tanto dentro de Alegria quanto fora dela (Vila Mochel e Quilômetro 21), pois a maioria das entrevistas que realizei foram com pessoas que têm algum grau de parentesco ou de afeto em relação a esse grupo familiar. Na maioria dos casos, fui bem recebida por causa dessa intermediação e em alguns não fui pela mesma causa. O insucesso das tentativas em conversar com moradores de residenciais se deve ao fato de não ter construído nas relações um fio condutor, não obstante muitos dos entrevistados terem parentes ou amigos morando nesses locais, a questão do silêncio foi, em parte, entrave pelo contexto social onde predomina a atuação de uma organização tida por criminosa pelos moradores auto-intitulada Bonde dos 40.

Por outro lado, tal se revelou um dado importante que me propiciou uma postura vigilante. O medo e o silêncio são vividos nas sutilezas das conversas nas comunidades acompanhadas seja no ponto de ônibus e no posto de saúde (os quais frequentei bastante), seja nos relatos breves de vizinhos acerca de furtos, assaltos e dependência química de seus parentes e conhecidos. Assim, foi acionando a questão do medo direta e indiretamente nas entrevistas e ouvindo sobre ele em situações triviais do cotidiano que cheguei a algumas noções que serão basilares para entender não somente as transformações socioculturais ao longo de gerações, mas ainda a cosmovisão e os arranjos sociais em voga nessas comunidades em face de acontecimentos que envolvem processos sociopolíticos em diferentes escalas, sendo o de implementação de conjuntos habitacionais do Minha Casa Minha apenas um deles, o de impacto mais rápido e recente.

A região de Maracanã é conhecida por suas festividades centenárias: Festas de Reis<sup>6</sup>, Reis Pobre, Batizado e Morte do Boi de Maracanã são algumas delas e o empenho em sua realização por parte de moradores, mesmo diante do crescimento da violência percebida por eles, chamou-me a atenção. Por que continuar realizando anualmente a Festa de Reis apesar dos riscos da violência? Perguntei

<sup>5</sup> Estações Ferroviárias do Brasil/Araracanga. Disponível em: <https://www.estacoesferroviarias.com.br/ma-pi/araracanga.htm>. Acesso em 18 ago. 2010.

<sup>6</sup> Celebração em memória da visita dos Reis Magos ao Menino Jesus.

em meio aos comentários locais acerca da afluência dos moradores dos residenciais às festas locais e os receios suscitados nos moradores mais antigos. As respostas apontam para a ideia de uma continuidade das práticas iniciadas por seus antepassados e conhecidos, sendo aquela um ponto de ligação com esses entes queridos e seus “encantados”.

Nas conversas e entrevista noções como “tradição” e “obrigação” parecem costurar as relações entre pessoas, santos católicos e entidades. “Uma obrigação não poder ser interrompida porque é a tradição”, declarou certa vez uma senhora. Levando em conta as histórias de vida, a “obrigação” vai circulando entre pessoas e grupos familiares na proporção dos afetos e representações implicados e é interpretada conforme os esquemas religiosos em questão.

Se tais noções fazem parte ou definem uma cosmovisão, devem ser pensadas com cautela, o que por enquanto creio ser insuficiente tomando tão somente as anotações de diários de campo. Outros materiais precisam de classificação e análise, inclusive entrevistas. É possível dizer, contudo, que essas noções possuem nuances complexas envolvendo fé, devoção e diversão nem sempre discerníveis ou dissociadas se considerar apenas o discurso, sendo necessário observar o fluxo de interações dos atores em contexto.

## Festas de reis: devoção e diversão em casa

*Nosso Reis da Sempre Viva  
Chegou com muita Alegria  
Saudando o Menino Deus  
Filho da virgem Maria (...)*<sup>7</sup>

*Nossa oferta é singela  
É dada de coração  
Não é ouro, incenso ou mirra  
Mas é fruto da união (...)*

Tomando as festas de Reis, para citar um exemplo, acontecem sempre na primeira semana de janeiro e estão a cargo de grupos familiares específicos. Para cada festa há uma ou mais pessoas que puxam a organização. O evento com ladinha em latim acontece, atualmente, em barracões<sup>8</sup> dentro dos terrenos das famílias, mas nem sempre foi assim. Houve uma época em que todo o ritual aos Santos Reis era feito dentro das casas sem muros ou cercas. Em volta do presépio, “armado” na sala com murta e ariri, duas plantas frequentes na região e já bem escassas diante da degradação ambiental, se reuniam os “donos da festa”: A família responsável, os familiares ou responsáveis pelas crianças e adolescentes que, usando indumentária luxuosa assumem suas posições a frente do presépio caracterizados de rei e rainha. A eles se somam os vizinhos, amigos e desconhecidos que vêm de outras localidades.

Antes do rito, dar-se início a festa dançante com os ritmos musicais da época. Era comum orquestra ao vivo e as pessoas se reunirem no barracão para dançarem a noite toda. A orquestra é paga com dinheiro arrecadado na venda de bebidas alcoólicas. Os alimentos servidos (carne de boi, de porco e de frango) são preparadas na cozinha próxima ao barracão, por mulheres que estão ali pela devoção ou pagamento de promessas. Em dado momento, a festa dançante é interrompida

<sup>7</sup> Música de autoria desconhecida. É entoada todos os anos na Festa de Reis da Sempre Viva em Alegria

<sup>8</sup> Imóvel em formato retangular que pode ter ou não uma parede interna. Na região de Maracanã ele é anexo a casa do “dono da festa”. No barracão acontece o rito religioso da Festa de Reis.

para o rito da ladainha diante do presépio e após sua execução puxada pela reza-deira oficial da comunidade, são entoadas músicas católicas enquanto as “pastorinhas”<sup>9</sup> dançam com o “rei” e “rainha”. Esse é, outrossim, o momento em que, de acordo com os “donos da festa” os “encantados” se manifestam nos médiuns presentes, ocorrendo o transe.

A festa dançante com muita bebida alcóolica e comidas típicas prossegue após a execução da ladainha. A partir daí as orações diante do presépio de quem vai chegando acontecem ao mesmo tempo que a festa dançante e as pessoas circulam pelos ambientes da casa livremente, inclusive o quintal. A morfologia espacial da festa e do rito foram mudando no decorrer de décadas. Primeiro o presépio foi retirado da casa do “dono da festa” e posto no barracão ao lado da casa. Posteriormente todas as dimensões da festa passaram a se concentrar nos quintais. Uma das famílias que celebra o reisado separou com muro o espaço entre a casa e o barracão, afastando assim, a festa e os seus transeuntes que ao longo do tempo (20 anos pelo menos, segundo alguns) foram se tornando gente desconhecida. Para mais, construíram outro muro, deixando o barracão oculto da visão daqueles que passam pela rua. Nas demais casas onde são celebrados os reisados as cercas é que marcam o limite.

O roteiro da festa descrito acontece em três casas de Alegria e Maracanã e com poucas diferenças de uma para outra. Ele também vem mudando de acordo com as necessidades, sentidos compartilhados sobre o espaço da casa e interesses das famílias envolvidas e igualmente do contexto social. Sobre este último ponto, Matilde Mendes relatou que

*a cada dia as dificuldades para se realizar a festa se agravam. Na época dos meus pais e avós era mais fácil porque havia muita fartura, muita pesca. As pessoas daqui trabalhavam na roça e criavam muitas galinhas, porcos, bodes e produziam muita farinha de mandioca. Alguns tinham até gado, casa de forno. Quem se envolvia nos preparativos tinha muito a oferecer. Hoje é diferente. As coisas vão ficando mais caras e a agente acaba recebendo menos contribuição aos reisados. A diminuição das fontes de renda tem dificultado a realização da festa. Ela é mais difícil, mas não impossível. Procuramos cumprir a obrigação.<sup>10</sup>*

Quem ocupa o posto de “dono da festa” de Reis tem grande dispêndio de dinheiro e energia. Em muitos casos, passa o ano inteiro pagando gastos com indumentária, alimentos e decoração. Apesar da condição social simples, “todos os gastos valem a pena pelo santo, pela obrigação. É divertido”. Cada ano famílias são convidadas pela família responsável a ceder seus filhos ao posto de rei e rainha. No período das festividades quem tem trabalho assalariado e quer participar do evento ou, ainda, estar diretamente envolvido nos preparativos não vai ao trabalho, preferindo repor as faltas, se puder. No entanto, a necessidade de afastamento do trabalho no período das festividades vem impactando a realização das festas. Grande parte dos moradores da região trabalham no comércio, na indústria e no funcionalismo público.

Matilde, mais conhecida como Nêga, tomou a “obrigação” para si depois da morte do pai por quem tinha grande afeição. Ela nasceu e cresceu em Alegria e viveu algum tempo no centro da cidade. Decidiu assumir a “obrigação” que foi de seu pai em decorrência do desejo dele, segundo ela, manifesto em um sonho. Os outros filhos e parentes não se opuseram e ela assumiu a festa e a casa onde tal acontece. Mantém uma vela acesa no pequeno altar onde é “armado” todos os anos o presépio de Natal com imagens de Maria, José, o menino Jesus e de anjos.

<sup>9</sup> Grupo de mulheres trajadas com indumentária de cor vibrante que cantam e dançam em movimentos coreografados em volta do presépio juntamente com as crianças ou adolescentes caracterizados de rei e rainha.

<sup>10</sup> Conversa registrada em diário de campo em janeiro de 2020.

Para Nêga, manter a luz junto do santo é uma questão da origem dela e a forma de manter viva a presença do pai. Ele não foi o primeiro a realizar a festa, que acontecia em outra casa e organizada por outra pessoa. Nêga não apontou os motivos que motivaram o pai a dar continuidade a essa prática.

Notei a existência de implicação entre casa e festa que tem suas variações. Nêga mora na casa que foi do pai, está à frente de seus preparativos, mas não pode dispor da casa como quiser. Não pode fazer grandes alterações nela e nem vender porque a casa é de todos os irmãos, “a casa é da família e ninguém pode vendê-la”, me disse certa vez sua irmã mais nova. Apesar da reportada senhora está à frente da festa, toda a família participa dos preparativos.

Só para abrir um breve parêntese, fora do contexto da Festa de Reis, em Maracanã ouvi de uma senhora que ela não pode vender a casa onde vive porque é uma casa de herdeiro, nem mesmo modificá-la sem a anuência dos demais. Ela é a única a morar na casa que foi da mãe, dado que é a única dos filhos sem imóvel próprio. Nos fins de semana, os irmãos e sobrinhos ali se concentram. Identifiquei que esse é um aspecto muito recorrente entre os entrevistados e pessoas de diferentes famílias com quem conversei, principalmente em Maracanã: a opção por manter uma casa que atrai para si o convívio entre parentes, perpetuando afeto e produzindo desafetos. Talvez isso tem muito a dizer sobre a casa como memória e produtora de memória de um grupo familiar para além de um espaço de encontro.

Na rua em que residi em Alegria, além de Nêga, outra senhora promove Festa de Reis. Joana Bernardes, que faleceu este ano aos 87 anos, passou a realizar a festa depois da morte de uma senhora que fora a primeira a realizá-la. As duas tinham fortes laços de afeto e nos últimos 10 anos os filhos de dona Joana tomaram para si a “obrigação” da festa por causa dos problemas de saúde da mãe.

A primeira casa de realização do evento foi herdada por dona Joana de sua antecessora, que não tinha parentes próximos. Já tendo uma casa na mesma rua, essa senhora deu a primeira casa onde acontecia a festa a uma de suas filhas também muito engajada nos preparativos. Com a morte de dona Joana outra pessoa da família deverá assumir o evento e a casa, segundo Rosa, sua filha.

Acrescento, em relação ao rito, que ele agrega elementos do espiritismo, catolicismo e religião de matriz afroindígena, tendo em mente a crença nativa na presença dos guias espirituais ou “encantados” no ambiente do presépio juntamente com seus antepassados, por sua vez, devotos dos Santos Reis e do menino Jesus.

## **Do medo conhecido ao medo da violência do desconhecido**

*Quando está tudo animado  
Vem o fiscal do salão  
O Aristides Loucura  
(...) Com uma corda na mão  
Dizendo: rapaziada, brinquem direito e cuidado  
O que faltar com respeito  
Vai amanhecer amarrado<sup>11</sup>*

No decurso de minhas interlocuções com donos de festas e com pessoas que apenas cresceram frequentando-as, questionei se não havia violência nas festas

<sup>11</sup> Música de autoria de Humberto de Maracanã.

da região antigamente. “Violência sempre teve, mas era assim: todos se conheciam. A festa era só parentes, conhecidos e quando se estranhavam brigavam de soco, mas tudo terminava ali”<sup>12</sup>.

Então, ninguém nas festas locais era desconhecido para os demais em gerações anteriores a dos moradores com os quais conversei. Para eles, os conflitos que surgiam eram resolvidos rapidamente, pois as pessoas envolvidas nos preparativos desses eventos gozavam de grande prestígio, detinham autoridade perante os demais, seus parentes e conhecidos que não frequentavam o espaço das festas armados. A exigência de concórdia era uma norma imposta. A não observância por parte de qualquer dos presentes acarretava punições aplicadas pelos organizadores, como mostra o trecho de uma música de reisado local na introdução desta seção.

Nesse contexto, a ocorrência de conflitos abertos nas festas das redondezas sempre existiu e era um tipo de violência que não fugia ao controle dos “donos da festa”, que o tinham na medida em que os participantes estavam incluídos em suas relações familiares, de proximidade, de vizinhança e de trabalho e havia, pelo que pude notar, um sentido de autoridade por parte dos frequentadores sobre a posição das pessoas diretamente designadas para aplicar punições em determinadas situações. Até então, não havia a vigilância policial ou seguranças contratados para tal fim como ocorre hoje.

Meios de comunicação de massa veiculam diariamente cenas de violência nas mais diversas situações, incutindo estereótipos e expectativas negativas sobre as ações que as pessoas podem e não podem esperar umas das outras tanto em espaços privados quanto coletivos. Não quero negar com isso a existência da violência urbana diária nas suas mais diferentes facetas. O que quero dizer, a partir da minha experiência de campo é que, talvez o medo da violência incessantemente estimulado pelos mais variados meios tem contribuído nos últimos tempos aos sentimentos de estranheza e receios entre as pessoas principalmente nos espaços citadinos, tornando-as desconhecidas, imprevisíveis umas para as outras, pondo fronteiras entre elas e entre regiões da cidade. Tudo aliado aos processos de reestruturação urbana.

O leitor e eu sabemos do estereótipo afirmado diariamente no que diz respeito aos bairros e regiões consideradas periféricas, sendo os residenciais para a população de baixa renda vistos como redutos de violência e criminalidade. Agora todos estão conectados uns com os outros virtualmente, mas separados pelos muros, pelo medo.

Ao longo do 1 ano de minha estadia à Rua Menino Jesus, que se localiza a menos de 500 metros do Residencial Santo Antônio, vi mudanças na paisagem acontecerem rapidamente: vários muros sendo construídos em voltas das casas no bojo de relatos de roubos<sup>13</sup>. Com vários sítios deixados à revelia pelos descendentes de antigos moradores e disponíveis à especulação do mercado imobiliário depois da morte dos proprietários tornou a via escassa em relação à circulação de pessoas, seja a pé, de bicicleta ou de veículos automotores, o que infunde em quem passa por ali uma sensação de insegurança.

Eu experimentei essa sensação, uma vez que quase sempre caminhava sozinha alguma distância até o ponto de ônibus ou quando tinha que visitar alguém dentro da comunidade. Caminhar sozinha à noite por uma rua com pouca iluminação, repleta de juçarais onde os únicos ruídos eram o som do vento nas folhas

<sup>12</sup> Conversa com moradora de Maracanã transcrita em diário de campo em outubro de 2019.

<sup>13</sup> Durante o tempo de minha permanência registrei 7.

das árvores e do movimento das águas poluídas do Rio da Passagem<sup>14</sup> que passam em meio a vegetação, foi assustador, uma sensação muito impelida igualmente pelos relatos que eu ouvia no dia a dia.

Em diferentes situações moradores de Alegria, Maracanã e Quilômetro 21 me contaram que houve um tempo em que as pessoas sentiam medo sim, mas das aparições, dos espíritos que circulando pelas redondezas em determinados horários causavam assombro e reações físicas: febre e calafrios nos transeuntes descuidados. “Agora sentimos medo das pessoas e não das aparições”, declara Lucas, um rapaz de 25 anos de idade. Na ocasião, lhe perguntei qual a diferença entre os riscos de se encontrar um espírito por aí e o de se deparar com um assaltante. “Da mãe d’água, do Surrupira e do Gritador sabemos o que esperar, sabemos quem são, quando aparecem e não provocam riscos de morte, ao contrário do bandido que é de carne e osso e tem conduta imprevisível, é um desconhecido”.

Os seres do plano fantástico ou místico foram e ainda são os outros dos moradores, porém conhecidos apesar do medo que causam. Antes de atravessarem o rio os transeuntes pedem: “licença, vovozinha que vamos passar”<sup>15</sup>. Eles compõem historicamente com os moradores e o espaço habitado um tipo de sociabilidade não violenta na comparação com as relações entre meus interlocutores e os novos outros, os vizinhos desconhecidos, envolvendo um tipo outro de expectativa. As relações políticas com o plano místico, em termos de negociação de regras de conduta, insinuam um tipo de política do cotidiano diferente da que é tecida com traficantes nos últimos 10 anos para solucionar casos de roubos e assaltos em Alegria e região, como diz outro de meus interlocutores.

*Aqui já foi bem pior. Assim que essas casas e apartamentos vieram para cá aconteciam assaltos à mão armada toda semana. Pessoas morreram em suas casas. Outras foram assassinadas por membros de facções que moram nos conjuntos. Deixamos de andar nas ruas, mas eles mesmos impuseram uma lei. Quando algo é roubado aqui vamos lá conversar e eles resolvem para ninguém envolver a polícia. Até que as coisas acalmaram por aqui.*<sup>16</sup>

### **“Tradição”, “obrigação” e “casa”: considerações e indagações**

Falei no início deste ensaio minhas pretensões analíticas quanto ao campo de pesquisa, isto é, etnografar a dinâmica do habitar em Maracanã, Alegria, Vila Mochel e Quilômetro 21. A proposta pré-campo dava peso ao elemento socioambiental dessa dinâmica, o que me levou a adentrar o campo de pesquisa com uma visão ecologista, imaginando que meus “nativos” a tivessem tal qual a minha, fazendo com que eu tomasse a questão ambiental trazida pelos empreendimentos habitacionais como o fio basilar de reflexão, o determinante para mudança de seu modo de vida.

Na verdade, as experiências que vivi com os moradores, os laços que teci e as conversas que tive com pessoas de diferentes gerações apontam para a combinação de processos mais amplos em curso na sociedade ligados à reprodução do capital, expansão do trabalho assalariado associados com os de menor escala nas transformações socioculturais na região de Maracanã. Pontuo, todavia, que os moradores das comunidades não foram e nem são atores passivos em meio a es-

<sup>14</sup> O rio que separa a rua Menino Jesus do Quilômetro 21. Eu, necessariamente, tinha que atravessar o rio se desejasse ir para um ponto de ônibus com mais opções de veículos coletivos.

<sup>15</sup> Trecho de conversa com morador do quilômetro 21 registrada em diário de campo em novembro de 2019.

<sup>16</sup> Trecho de conversa com moradora da Vila Mochel registrada em diário de campo em novembro de 2019.

ses processos. Em movimentos de recuo e reação política a diferentes acontecimentos, foram dando prosseguindo as suas práticas e ao mesmo tempo reescrevendo-as, negociando-as para comportar uma cosmovisão que também vem se transformando. Com isso almejo chegar ao sentido de “tradição”, indagando em que medida é possível torná-la no estudo em curso uma categoria de suma importância e abordando sua complexidade. Sei que, para os moradores com os quais convivi, ela muda sempre que é necessária para continuar.

O contexto rural, com uma vida mais voltada à produção agrícola de subsistência teve e tem seus valores, suas crenças e concepções sempre em movimento e a sociedade ludovicence atual, como as demais do mundo dito moderno tem sua orientação de mundo. Tomando o meu campo, sugiro que essas cosmovisões ou orientações não estão fechadas uma para a outra, não obstante exista tensão e resistência. Esta, pode estar se manifestando na região de Maracanã com as festas que, mesmo não acontecendo da mesma forma como antigamente, nem o medo é o mesmo de outrora, continuam se associando para meus interlocutores à “tradição”.

As possíveis correlações de noções como “obrigação” e “tradição” certamente conduzirão a uma definição nativa de “casa”. Na minha perspectiva, o percurso tem potencial etnográfico importante à compreensão de outras formas de conceber e experienciar o espaço territorial de interesse para uma antropologia do habitar.

*Recebido em 4 de outubro de 2020.*

*Aceito em 12 de dezembro de 2020.*

## Referências

ARAÚJO, Marcelo de Sousa. *Identidade em Movimento: um estudo sobre a comunidade Maracanã*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão – PGCULT/UFMA, 2012.

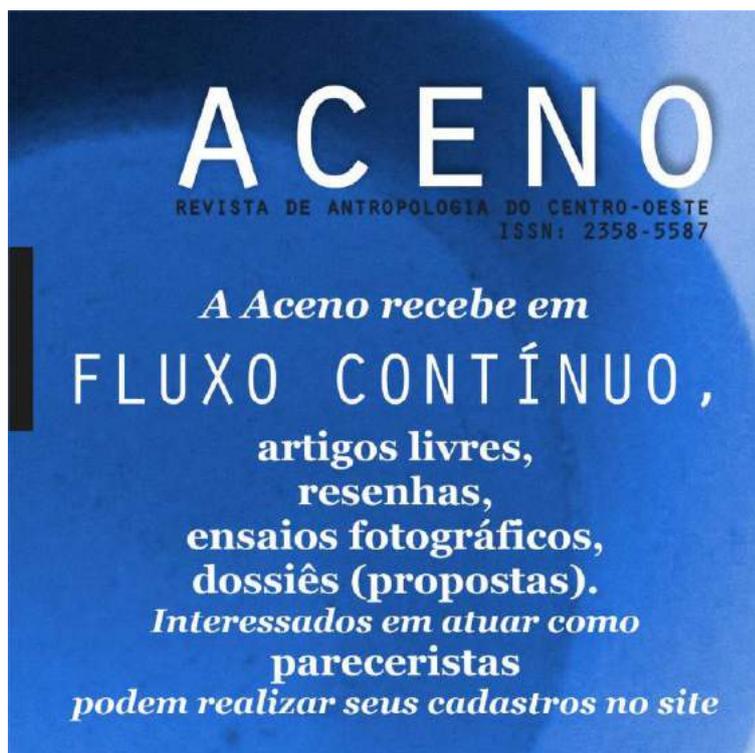
CARDOSO, Adauto Lúcio; MELLO, Irene de Queiroz; JAENISH, Samuel Thomas. “A Implementação do Programa Minha Casa Minha Vida na Região Metropolitana do Rio de Janeiro”. In: AMORE, Caio Santo; SHIMBO, Lúcia Zanin; RUFFINO, Maria Beatriz Cruz (orgs.). *Minha Casa...e a Cidade? Avaliação do Programa Minha Casa Minha Vida em Seis Estados Brasileiros*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2015.

GOUVÊA, D. C.; ÁVILA, P. C.; RIBEIRO, S. B. A regularização fundiária urbana na Amazônia legal. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 11 (2), 2009.

LAGO, Luciana Corrêa do. Autogestão da Moradia na superação da periferia urbana: conflitos e avanços. *Revista Eletrônica de Estudos Urbanos e Regionais (e-metropolis)*, 2 (5), 2011.

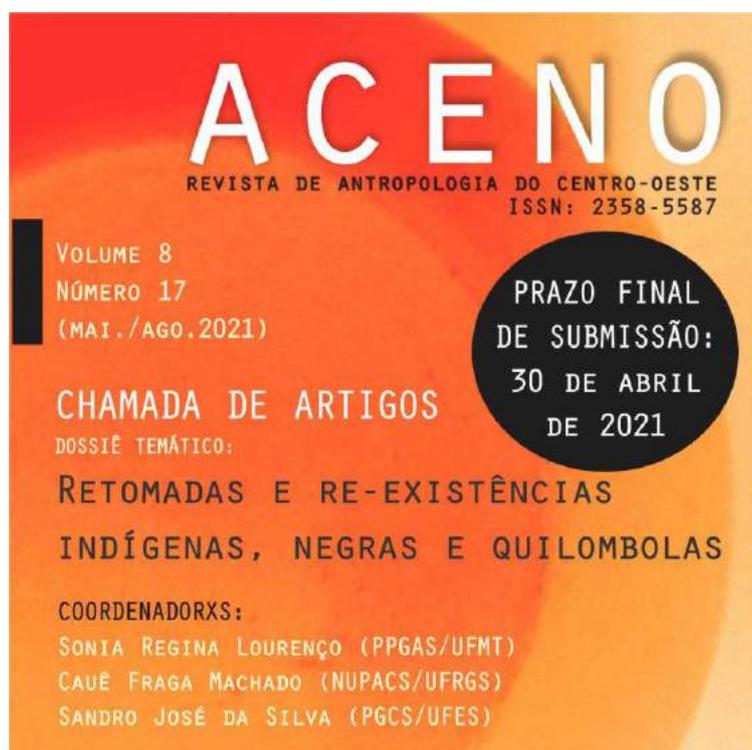
LOPES, João Marcos de Almeida; PULHEZ, Magaly Marques. De molde a contramolde: (re)construindo questões sobre a urbanização de favelas. *Cadernos IPPUR*, 22 (2): 67-88, 2008.

MERCÊS, Simaia do Socorro Sales das. Percursos do direito à cidade: provisão estatal e empresarial de moradia popular na RM de Belém. *Cadernos Metrópole*, 14 (28): 553-577, 2012.



**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

*A Aceno recebe em*  
**FLUXO CONTÍNUO,**  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).  
*Interessados em atuar como*  
**pareceristas**  
*podem realizar seus cadastros no site*



**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

VOLUME 8  
NÚMERO 17  
(MAI./AGO. 2021)

**CHAMADA DE ARTIGOS**  
DOSSIÊ TEMÁTICO:  
**RETOMADAS E RE-EXISTÊNCIAS  
INDÍGENAS, NEGRAS E QUILOMBOLAS**

COORDENADORXS:  
SONIA REGINA LOURENÇO (PPGAS/UFMT)  
CAUÊ FRAGA MACHADO (NUPACS/UFRGS)  
SANDRO JOSÉ DA SILVA (PGCS/UFES)

**PRAZO FINAL  
DE SUBMISSÃO:  
30 DE ABRIL  
DE 2021**

# Subalternidade nas sociologias brasileira e indiana: um estudo comparativo da obra de Jessé Souza e Gayatri Spivak

*Fábio Alves Ferreira*<sup>1</sup>  
Universidade de Pernambuco

**Resumo:** As sociedades brasileira e indiana são muito desiguais. Ambos os países não constroem igualmente uma cidadania para todos. Para Jessé Souza é preciso criticar a ciência brasileira pois ela foi a responsável por manter este tema invisível na literatura. Gayatri C. Spivak também concorda que a desigualdade é mantida epistemologicamente e culturalmente, além do econômico. Assim, emergem grupos e classes sociais subalternizadas. Para ambos é preciso criar condições institucionais que assegurem o reconhecimento e a plena cidadania para todas as classes sociais e/ou grupos subalternos.

**Palavras-chave:** subalternidade; desigualdade; Brasil; Índia.

<sup>1</sup> Professor adjunto da UPE. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Mestre em Ciências da Religião com concentração em Ciências Sociais e Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural de Pernambuco e em Teologia também pela UMESSP.

# Subalternity in Brazilian and Indian sociologies: a comparative study of the work of Jessé Souza and Gayatri Spivak

**Abstract:** Brazilian and Indian societies are very unequal. Both countries do not build equal citizenship for all. For Jessé Souza, it is necessary to criticize Brazilian science because it was responsible for keeping this theme invisible in the literature. Spivak also agrees that inequality is maintained epistemologically and culturally as well as economically. Thus, subordinate groups and social classes emerge. Both must create institutional conditions that ensure recognition and full citizenship for all social classes and/or subordinate groups.

**Keywords:** subalternity; inequality; Brazil; India.

# Subalternidad en sociologías brasileña e indiana: un estudio comparativo del trabajo de Jessé Souza y Gayatri Spivak

**Resumen:** Las sociedades brasileña e india son muy desiguales. Ambos países no construyen la ciudadanía para todos por igual. Para Jessé Souza, es necesario criticar la ciencia brasileña porque ella fue la responsable de mantener este tema invisible en la literatura. Gayatri C. Spivak también coincide en que la desigualdad se mantiene epistemológica y cultural, además de la económica. Así surgen grupos subalternizados y clases sociales. Para ambos, es necesario crear condiciones institucionales que aseguren el reconocimiento y la ciudadanía plena de todas las clases sociales y/o grupos subordinados.

**Palabras clave:** subalternidad; desigualdad; Brasil; India.

Uma marca fulcral das sociedades contemporâneas é a desigualdade intensificada. Esta questão social é agravada intensamente pelo modo de organização capitalista hegemônico no mundo. O capitalismo, não é novidade, implica na concentração de riqueza por uma parte pequena da população, que por sua vez está em alguns poucos países do globo. Desta maneira, uma linha geográfica torna-se possível na cartografia da pobreza: de um lado os países do Sul Global e de outro os países do Norte Global. Contudo, não é possível falar de uma desigualdade produzida somente pelo eixo econômico. Nem de longe pretendemos subestimar esta máquina de injustiça, porém não podemos deixar de enfatizar que a situação é ainda mais complexa.

A subalternidade a que nos referimos é também de ordem cultural, linguística, social e está enviesada na educação, na arte, na literatura, etc. Ela calhou no mundo pelo imperialismo colonialista e perdura em termos epistemológicos além do econômico. Este artigo busca compreender como estas formas de produzir diferença são retratadas nos estudos críticos de Jessé Souza e Gayatri Chakravorty Spivak. Aqui no Brasil, por meio de uma crítica das narrativas hegemônicas. E na Índia, pela crítica da cultura. Os dois autores ligam as várias faces da desigualdade aos projetos colonialistas que ambos os países foram submetidos.

Mais especificamente, nosso objetivo é o de analisar em profundidade as obras de Jessé Souza e Gayatri Spivak, delineando o conceito de subalternidade para compreensão das desigualdades presentes nas sociedades brasileira e indiana. Também prestaremos atenção em como a repetição de discursos hegemônicos foram necessários para a naturalização de uma cultura de dominação. Ambos os autores desnaturalizam a desigualdade e evidenciam os mecanismos utilizados para o processo de permanência da mesma.

Jessé Souza é um sociólogo brasileiro e professor universitário. Ele foi presidente do Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicada (IPEA), órgão a partir do qual o Governo Federal baliza suas políticas públicas. Também desenvolveu estudos de aprofundamento da cultura brasileira e questionou os clássicos intérpretes das transformações históricas do Brasil. Segundo ele, há uma narrativa que perdura no pensamento social brasileiro que foge a uma característica de realidade. Refere-se à construção da ideia de uma identidade brasileira malandra, festeira e corrupta. Esta concepção além de naturalizar o país como atrasado, aponta que o patrimonialismo é o principal problema do Brasil. Ideias presentes, segundo sua análise, em autores como Gilberto Freyre, Raymundo Faoro, Sérgio Buarque de Holanda, Fernando Henrique Cardoso, Roberto DaMatta e outros (SOUZA, 2000, 2015).

Jessé Souza explora o quanto estas narrativas construíram um simulacro que atualizava o Estado como malfeitor e o Mercado como redentor. Servindo, portanto, à ignorância desejada pelo mercado acerca da desigualdade crônica na sociedade brasileira. Segundo ele, temos aqui no Brasil quatro classes sociais, sendo a mais afetada a Ralé Brasileira. Esta classe é composta por 40% da população e dela fazem parte grupos sociais sem capital financeiro e muito menos capital cultural para provocar a sua mobilidade social. (2009, 2010, 2006a, 2006b).

De outro lado, igualmente no Sul global, mas em outro continente, temos Gayatri Chakravorty Spivak e os estudos de Subalternidade na Índia. Spivak explora

a subalternidade como um modo de colonização e que foi sedimentada na cultura. Para ela, os subalternos são atores invisíveis, sem voz, sem possibilidade de transformação social. Aqueles cuja fala não produz nenhum efeito social. Ignorados em seus lugares sociais por uma estrutura rígida que os enclausuram.

Gayatri Spivak resgata Antonio Gramsci para dizer que o subalterno consiste naqueles grupos de sujeitos proletariados, excluídos pelas formas desiguais em que se instalam o mercado, a representação política e até mesmo a distribuição do capital cultural. Neste sentido, aos subalternos é legada a representação de que devem assumir posições sociais de inferioridade (1998, 2006, 2008, 2010).

Estes elementos, até aqui levantados, já são suficientes para percebermos que há grupos impedidos estruturalmente de provocar sua mobilidade social. Podemos perceber que os subalternos constituem categorias e grupos de gênero, identidade, classe, etnia, dentre outros. No decorrer deste texto vamos aprofundar essa gramática da desigualdade cultural, mais do ponto de vista teórico-analítico do que por meio de dados empíricos, muito embora as teorias levantadas destes autores foram resultantes de pesquisas históricas, literárias e, também, estatísticas. Este é o caso, principalmente, de Jessé Souza, cujas pesquisas envolveram milhares de pessoas em regiões diversas do Brasil, tendo assim um amplo alcance. Com esse aporte, sinalizaremos possíveis caminhos de emancipação a partir da leitura em profundidade da teoria produzida por Jessé Souza. Já em Gayatri C. Spivak além de dimensionar o campo cultural nos empenharemos no sentido da categoria “subalternidade” que transparece em sua obra como elemento chave na explicitação da condição de vida dos indianos. A partir desta empreitada poderemos fomentar uma maior compreensão do povo brasileiro, as desigualdades de classe, as barreiras sociais e a necessidade de pensar sistematicamente os caminhos para superação desses dilemas.

A metodologia empregada foi a de pesquisa bibliográfica. Este recurso metodológico foi fundamental na compreensão das particularidades históricas e culturais das sociedades analisadas. As ciências sociais procuram compreender as diferenças dentro de contextos sociais e históricos amplos.

Ainda em tempo destacamos que é impossível, num artigo, realizar de forma justa uma explanação de ambos os autores aqui abordados. Eles têm extensas pesquisas e suas considerações renderam vários livros. Embora Jessé Souza seja bastante didático não é fácil selecionar suas ideias principais, visto que para compreendê-las é necessário realizar uma digressão histórica para situar a origem da estrutura desigual no Brasil. De outro aparte, Spivak é considerada densa em seus textos e quase nada de sua obra está traduzida para o português.<sup>2</sup> Neste sentido, com o intuito de contribuir para uma introdução de ambos, nos esforçamos para construir um texto cuja dinâmica predominante na exposição seja a clareza na articulação das ideias. Esperamos, finalmente, ser eficientes na exposição do pensamento destes dois críticos do capitalismo contemporâneo.

---

<sup>2</sup> Os exemplos abordados neste artigo foram extraídos do livro “Pode o subalterno falar?”. Ampliamos esta leitura para os argumentos encontrados nos textos de língua inglesa e, também, gastamos horas aprendendo com suas palestras disponíveis na plataforma Youtube e devidamente referenciadas na bibliografia final.

## Subalternidade: o que é isso?

Desde já é preciso conceituar subalternidade como categoria que apresenta elementos externos ao indivíduo. Isso ultrapassa bases subjetivas de definição. Além disso, peremptoriamente classifica este lugar social como espaço político fundante do *ser*. Então, o que é subalternidade? Sem aprofundar numa historiografia do conceito, uma vez que não consiste como objetivo deste trabalho, o termo foi amplamente explorado por Antonio Gramsci (1978, 2002) e estava estritamente relacionado à sua concepção de hegemonia.

Deste modo, subalternidade implicava em reconhecer a necessidade de posturas políticas que pudessem subverter os males decorrentes da condição desigual de classe e de política também. Alterar a condição subalterna é produzir saberes e posições contra hegemônicas (SEMIONATTO, 2010). Tanto Spivak quanto Souza (2010) justificam a perspectiva de superação da condição de colônia moderna pelo reconhecimento do imperialismo e pela sedimentação na cultura. Nestes campos estão atores cujas funções são sempre políticas. A maior ou menor possibilidade de atuar e provocar representatividade são localizados a partir da valorização cultural daquele que fala, de seu poder econômico, dos efeitos do imperialismo europeu. O recorte político passa pela observação atenta destas estruturas coloniais de verdade e evolução.

Atualmente, no pensamento social, o termo está relacionado à ausência de agência (SAID, 2007, 2011; SPIVAK, 2010). Desde aí, é que tem sido amplamente estudado no feminismo e nos estudos culturais também. Via de regra, uma premissa dos movimentos sociais contemporâneos é a de que a sua possibilidade de agência e alteração de seu contexto imediato, ganha potência no encontro com outros subalternos conscientes dessa posição social precária.

São, desta forma, assim como assinala Spivak (2010), Homi Bhabha (2010) e Boaventura Sousa Santos (2002), subalternizadas por vetores múltiplos. Os grupos subalternos carregam as seguintes características: (i) são sujeitos emudecidos epistemologicamente uma vez que seu saber sobre o mundo é desacreditado; (ii) vivenciam empiricamente a ausência de condições habilitadoras em sua formação (educação, família estruturada). Isto é, as instituições não operacionalizaram a intervenção na vida destas pessoas de forma a garantir plena cidadania. Sim, segundo Jessé Souza (2000, 2003, 2004), os indivíduos são formados no interior das instituições e estas contribuem para formação de indivíduos confiantes em suas iniciativas, para formação de seus *selves*; (iii) ausência de capital cultural para se posicionar frente às violências decorrentes da falta de instituições operantes em termos de cidadania ativa. Para isso avançamos na urgência de delinear que a subalternidade não é somente pouco estímulo econômico. Consiste em todas as faltas em que mais ou menos sua condição de ser humano é um objeto construído socialmente que serve a alguém, porém não teve escolhas nesta vivência servil. Não é capaz de agenciar escolhas. Uma privação de capacidades frente às demandas exigidas do mundo exterior (SPIVAK, 2010; SEN, 2010).

## A estrutura da desigualdade no Brasil contemporâneo: a crítica de Jessé Souza

Uma das premissas fundamentais da análise empreendida por Jessé Souza (2002, 2005, 2006, 2009, 2010, 2013, 2018) é a de que o pensamento social brasileiro foi constituído com base em mitos. Foi isso que criou a ideia de que somos um povo “animado”, com características emotivas em suas ações tanto no campo privado, quanto na esfera pública. Pensando nisso Jessé Souza busca desfazer esses mitos funcionais no Brasil.

Até hoje, a interpretação brasileira dominante sempre partiu da análise pretensamente “científica” de uma singularidade sociocultural brasileira – singularidade essa pensada em termos absolutos e supostamente incomparável com qualquer outra experiência humana no planeta. Existem dois graves enganos nesse tipo de procedimento. O primeiro é que se parte de um ponto obviamente ideológico, na medida em que é fabricado por interesses ‘pragmáticos’ de se construir uma narrativa de ‘unidade nacional’, como claro compromisso de se produzir uma fonte alternativa de solidariedade social entre grupos e classes em conflito latente. (SOUZA, 2011: 103)

A mudança, então, deve ser a emergência de uma crítica às ciências sociais, responsável por não dar visibilidade ao fato de que há uma desigualdade colonial ainda presente no Brasil. Pensando nisso, Souza (2010) coloca em prática seu esforço de dissecar a formação das classes sociais. Em sua perspectiva, O processo de intervenção nesta sociedade será mais eficaz quando voltado para diminuir as desigualdades sociais desta sociedade. Souza interpreta o Brasil como uma sociedade constituída de quatro classes sociais: a ralé, os batalhadores, a classe média e a elite.

Em síntese, a classe social, conforme Souza, consiste num conjunto de características que faz as pessoas se comportarem de modo semelhante. Neste caso, a família possui um papel fundamental, pois a socialização familiar é determinante para formular o que somos. Sobretudo, na primeira socialização em que o aprendizado se dá, muito mais do que pelas palavras, pela repetição dos comportamentos. Os *outros referenciais* na maioria dos casos é a mãe ou o pai, ou pessoas que representam este papel. Jessé Souza usa o conceito de *habitus*, desenvolvido por Pierre Bourdieu. Conforme Souza, “o *habitus* é um sistema de estruturas cognitivas e motivadoras, ou seja, um sistema de disposições duráveis inculcadas desde a mais tenra infância que pré-molda possibilidades e impossibilidades, oportunidades e proibições, liberdades e limites de acordo com as condições objetivas”. (SOUZA, 2003: 43-4)

Além disso, no Brasil, as divisões sociais são frutos da escravidão. Esse contexto histórico foi decisivo para posicionar as classes sociais como descendentes de escravos ou como pessoas de família nobre. Com isso, o processo de colonização e a escravidão foram o que deram origem as classes sociais que vemos hoje.

Para ilustrar e situar a Ralé brasileira na divisão das classes, podemos partir da vertente de privilégios usufruídos pela família de classe média. A pesquisa empírica de Jessé Souza levou a seguinte assertiva sobre a classe média: esta tem o poder de capital que possibilita comprar o tempo livre de seus filhos, o que os possibilitam a só estudar e acumular o capital cultural importante. Tal especialização vai lhe possibilitar o fácil acesso ao mercado de trabalho, com os melhores cargos do mercado e do Estado. Segundo Jessé, a classe média no Brasil corresponde a 20% da população privilegiada, os outros quase 80% dos brasileiros não tem disponível condições públicas habilitadoras para ascender. A ralé fica abaixo desse campo de privilégios e é a classe mais subalterna do Brasil.

Contudo, toda classe possui uma família, que em grande medida possibilitará ou inibirá sua ascensão por meio de características peculiares que são tidas como naturais. Como por exemplo o pensamento abstrato e a capacidade de concentração são ferramentas essenciais para o desenvolvimento intelectual do cidadão e isso possibilitará ou não, obter acúmulo de capital cultural (SOUZA, 2010).

O desenvolvimento da Ralé ocorre no mesmo contexto de socialização familiar, porém diferente da classe média, ela apresenta suas particularidades onde são transferidos conhecimentos mais objetivos de trabalho. Onde são passados saberes que não estão ligados a intelectualidade e sim ao trabalho manual. A transferência de saberes se limita à realidade local, onde a classe Ralé usa a força de trabalho como forma de subsistência, por ser carente de capacidades intelectuais necessárias para o ingresso em melhores empregos. Tal indivíduo da ralé chega ao mercado de trabalho como um analfabeto funcional. A estes indivíduos marcados definitivamente pela posição de classe resta a venda da força de trabalho literalmente. Há uma falta de incorporação do conhecimento e que é exigido pelo mercado capitalista.

Já a classe média usa a intelectualidade como atividade essencial de seu trabalho. Isso resulta na monopolização de recursos que irão ser concentrados nesta classe. Dessa forma, a ralé se encontra na base da pirâmide social e está sujeita a permanecer nela. Pois o sistema de organização social impede sua ascensão por subtrair suas ferramentas necessárias de representação social.

Já a classe *os batalhadores* são identificados por alguns serviços pertencentes ao mercado de trabalho. A terceirização de serviços na área de telemarketing é citada como trabalho típico da classe de batalhadores, pois é um meio precário de prestação de serviços; com baixos salários e com a falsa ideia de uso da intelectualidade para prestá-lo (SOUZA, 2010, 2005). Nesse caso o trabalho do telemarketing é usado para pessoas com qualificação mais baixa (ensino médio completo).

Estamos falando, neste caso, de um setor mais desprotegido da economia formal. Jornadas intensas, baixos salários, alta cobrança por produtividade. Nas pesquisas de Jessé Souza foi constatado que esse tipo de trabalho é executado por pessoas que possuem uma dupla jornada de trabalho e estudo, o que torna o trabalho mais exaustivo equiparado as atividades de pessoas que usam sua força de trabalho tal como os pedreiros. Dessa forma, pessoas que executam esse tipo de trabalho dificilmente conseguem ascender socialmente, pois a jornada exaustiva de trabalho arranca-lhe tempo para acumular capital cultural através do estudo. O cansaço físico é visto como uma preguiça própria por parte do trabalhador, levando a entender que o mesmo não se esforça o suficiente para alcançar seus objetivos. Quando na verdade é seu próprio corpo que o impossibilita de se dedicar a outras coisas por meio da exaustão de um dia cansativo.

Visto isso, essa classe de batalhadores tende a procurar alternativas que os possibilitem de evoluir dentro do sistema capitalista, o que leva muitos a desenvolver um espírito de empreendedor. Este estabelece trabalhos informais como por exemplo o trabalho de um camelô, que inicia seu emprego tendo como motivação a esperança de uma vida melhor. Jessé Souza em seu livro *batalhadores brasileiros* (2010) ilustra bem como seria essa tentativa de empreender no Brasil:

Seguindo sua ótica de fé e trabalho, alguns trabalhadores conquistavam mais sucesso, através de seu espírito empreendedor. Os batalhadores empreendedores acabam atingindo este maior êxito a partir apenas da experiência em trabalhos braçais e do conhecimento prático neles adquirido, gerando assim, microempreendimentos relativa-

mente estáveis, caracterizando-se por uma visão estratégica do mercado que lhes permite acompanhá-lo na atualização da oferta dos serviços ou artigos que fabricam. (SOUZA, 2010: 203)

Partindo dessa tentativa de empreender, Jessé Souza relata as dificuldades subjetivas que essas pessoas tendem a enfrentar, visto que não possuem um capital suficiente para investir. O relacionamento de empréstimos com bancos e seus juros abusivos cria o efeito nefasto do “nome sujo” na vida do trabalhador, situação de humilhação extrema, de não ser confiável dentro do sistema econômico.

Portanto há uma diferença entre o batalhador e o cidadão de classe média. Essa classe, *os batalhadores*, não é uma classe média, pois a “linguagem de seu corpo” é diferente: “a nova classe trabalhadora não participa desse jogo de distinção que caracteriza as classes alta e média” (SOUZA, 2010: 49). O batalhador não busca a “conversão de capitais econômicos em culturais” (SOUZA, 2010: 238). A educação não tem valor intrínseco, mas tão somente instrumental. Enquanto a classe média esmera-se na tradução de capital cultural em capital econômico acumulativo. Trazendo uma concepção contrária por já possuírem o acúmulo de capital cultural.

As dificuldades estruturais impostas aos subalternos se apresentam de várias formas. Em grande parte, vêm disfarçadas e trajadas de legitimidade. Os aparelhos repressivos do Estado funcionam nessa direção. A figura da polícia militar se apresenta com grande frequência como mecanismo repressivo de pobres e a classe média por sua vez passa a aplaudir essas atitudes de repressão. Por alguns motivos e privilégios pertencentes a classe média, a mesma acha que faz parte da elite do Brasil. Jesse Souza, enfaticamente demonstra que esta classe é controlada pela elite, pois é ela que reproduz opiniões e ações da Elite. Assim, estes atores da classe média são fortalecidos com grandes cargos políticos.

Cada classe possui suas necessidades. A necessidade da elite é a apropriação de poder aquisitivo e a necessidade da classe média é justamente a de manter um status de privilégio, o que acarreta no ódio ao pobre. Por isso, há resistências culturais e até linguísticas na aceitação de uma sociedade mais equânime. Há uma luta de classe. No caso da classe média, não se preocupa com a evolução do país como um todo e sim em seu próprio desenvolvimento enquanto classe.

A limitação quanto ao acesso à educação é uma das formas que a classe média usa para monopolizar o conhecimento, pois a mesma sabe que por meio da educação a classe alcançará privilégios e prestígios que possibilitam a exploração das classes que não possuem esses poderes. Neste caso, à ralé restará apenas a posição social de servi-la com as necessidades de força de trabalho.

O estado como principal apaziguador das desigualdades não o faz, por estar diretamente ligado a essa elite que possui o poder de criar leis que legitimam a monopolização de recursos. O que perpetua a ação de uma única classe que consegue dominar os principais recursos políticos e econômicos de um país para lhes favorecerem.

Essa dificuldade que a classe ralé e a classe de batalhadores possuem para conseguir o poder aquisitivo do sistema capitalista, se dá por meio de todo um sistema implantado pela elite que legitima as desigualdades existentes e instaura um conceito de meritocracia, como se todas as classes tivessem a mesma oportunidade de se desenvolver frente ao sistema. Esse pensamento de que conquistar ou não conquistar algo no capitalismo se dá por meio de sua capacidade, faz com que o indivíduo se sinta culpado, passando apenas a enxergar a objetividade do

espaço que ocupa e negando sua subjetividade que é o principal fator que lhe impede o desenvolvimento (2005, 2013).

Neste sentido temos que compreender o que realmente é a meritocracia defendida incisivamente pela classe média e a elite brasileira. A meritocracia surge no contexto liberalista, que é uma legitimação das desigualdades existentes. O liberalismo pensa a sociedade a partir do indivíduo isolado, ignorando as influências externas que determinam suas ações, tornando invisível os privilégios presentes em determinada classe, colocando as conquistas como um mérito individual.

Portanto o conceito de meritocracia em sua essência é a principal justificativa que a sociedade moderna capitalista possui para as pessoas que estão sendo oprimidas por ela. À medida que os indivíduos subalternos são fragmentados e não são reconhecidos como classe, são lhe atribuídos as mesmas potencialidades e dificuldades que a classe média e a classe elite possuem. O indivíduo é visto como principal responsável por sua riqueza ou pobreza. Sobre isso Souza coloca:

E apenas porque as classes se tornam invisíveis é que o senso comum e, como veremos mais tarde, as "ciências" que se constroem a partir delas podem ver o indivíduo e o "mérito" individual como justificativa de todo tipo de privilégio. As classes sociais se reproduzem, portanto, de maneira duplamente invisível: primeiramente porque a construção das distintas capacidades de classe é realizada no refúgio dos lares e longe dos olhos do público; depois, invisível ao senso comum, que só atenta para o resultado, apresentado como "milagres do mérito individual", deixando as precondições sociais e familiares desse "milagre" cuidadosamente fora do debate público. (SOUZA, 2009: 47)

Sabemos então que no Brasil existem muitos fatores que descartam a ideia de uma meritocracia. O sistema meritocrático só seria possível se o Brasil possuísse condições iguais para as pessoas. Sobre isso, o arremate de Souza é conclusivo: seria necessária uma única escola para filhos de pessoas das mais distintas classes, com o mesmo poder de capacitação. Um único sistema de saúde para atender a todos como países realmente desenvolvidos.

Porém, contrariamente a este caminho, o Estado se apresenta como uma instituição "abrasileirada" onde a mesma possui características vistas como peculiares do povo brasileiro. Tal característica é descrita por Sérgio Buarque de Holanda (2014) como a figura do "homem cordial". O homem cordial seria um ser dotado de características que define todo o povo brasileiro. Seus valores morais estão diretamente ligados a suas emoções, por fazer a distinção entre amigos e inimigos, que serão favorecidos ou desfavorecidos conforme a afetividade de quem tem o poder de decidir sobre questões de interesse geral. Dessa forma não terá o fator de impessoalidade e de isonomia por meio da figura do Estado. Gerando a apropriação privada do público.

Para Jessé Souza (2009, 2013) essas características essencialistas atribuídas ao povo brasileiro se apresentam de forma explícita em demais países desenvolvidos, mas o povo passa a não enxergar essa apropriação do erário público realizada pelo patrimônio privado. Essa falsa concepção da realidade brasileira serve para legitimar as desigualdades e esconder os privilégios de determinadas classes. Sobre isso Souza afirma:

A tese do patrimonialismo permite defender privilégios, ou seja, ser uma "ideologia conservadora" de iniquidades, ao mesmo tempo em que dá a impressão de ser "crítica" da realidade. A meu ver é precisamente esse "golpe de mestre" de ter conseguido transformar uma ideia conservadora e que, na verdade, assegura a permanência de privilégios injustos, com a "aparência" de crítica social, o que explica, a despeito de sua fragilidade teórica evidente, a extraordinária longevidade e eficácia dessa ideia entre nós. (SOUZA, 2009: 69)

O patrimonialismo nesse contexto cria um falso conflito entre o mercado e o Estado, pois ambos se necessitam para sua existência. Dessa forma, esse falso conflito tirará o foco dos reais conflitos que é o conflito de classes. É essa a hipótese de Souza, a de que o verdadeiro conflito é a luta de todas as classes em busca de recursos escassos. Visto que o Estado é o único ator social com a capacidade de amenizar as desigualdades sociais, o Estado também se torna útil para a classe média. Porém a única classe social na qual o Estado possui pouca influência é a elite do dinheiro que detêm poder sobre recursos escassos e sobre a mídia. Dessa forma a difamação do Estado é uma maneira eficiente de abrir espaço para a instauração do mercado.

No entanto, o interesse real em extirpar a corrupção é o mesmo de criar uma nova cultura política. Pois no modo em que a vida pública no Brasil é gerida, o Mercado é o corruptor do Estado. Isto ocorre por meio de monopólios de recursos que formam parcerias com o Estado e estabelecem a corrupção por desvio de verba pública para cofres privados, ou por meio de isenções fiscais que beneficiam grandes empresas privadas. Dessa forma o setor privado sempre se encontra presente nas mais variadas formas de corrupção do Estado.

Não só isso! Há uma série de ações do setor privado que barram a plena cidadania dos grupos subalternos. Um dos exemplos explorados por Souza é a fixação de altos preços em produtos e serviços e o alto índice de juros bancários que é visto como uma particularidade do Brasil. Este tipo de exploração legalizada está muito acima da média mundial de juros, chegando ao aumento de trezentos por cento sobre o real dinheiro adquirido pelo particular.

Dessa forma os banqueiros conseguem lavar dinheiro nacional por meio da taxa de juros abusiva e esse dinheiro é recolhido aos cofres de particulares, pois foi lhes dada essa autonomia. Isso configura o grande poder dessa classe que se sobressai entre as outras. É assim que a Elite consegue patrocinar a privatização de estatais. A privatização de estatais é o ato de pegar maior parte das riquezas nacionais e colocar em mãos de particulares, as mesmas que coordenam nossos bancos e lavam dinheiro por meio das taxas de juros (SOUZA, 2014, 2015, 2016).

Portanto, tendo como base esse contexto histórico peculiar do Brasil, Jessé Souza conclui que o Estado é a única instituição que possui o poder de regular as ações da classe elite brasileira por meio de medidas repressivas. Este acontecimento, entretanto, não se constitui em uma tarefa simples, visto que a elite possui o poder de comprar a política. Contudo a principal iniciativa para a amenização das desigualdades seria justamente a regulação do mercado no que se refere a exploração do povo.

Essa regularização do mercado se daria por meio de (i) políticas que envolveriam os grandes bancos do Brasil; e (ii) desfazendo do monopólio existente em poucas famílias brasileiras; (iii) regulando as taxas de juros existentes no Brasil; e (iv) cobrando taxas a pessoas que realmente tem condições de pagar, como grandes empresários. Outra medida cabível, seria (v) a formulação de políticas públicas que fornecessem às classes subalternizadas o poder de compra. Será através de políticas públicas concretas e aprofundadas que será possível às classes ralé e batalhadores se apropriarem do capital cultural, amenizando a exploração por meio da força de trabalho. Essa medida se torna relevante e perceptível à medida que a classe se apropria de capital financeiro e investe seu tempo para a apropriação de capital cultural, o que possibilitará sua ascensão enquanto classe.

Esta descolonização do Estado é urgente pois, na interpretação de Souza, a sociedade brasileira foi constituída sem um conceito essencial de igualdade. Portanto, isso criou o “contexto da modernidade periférica brasileira”, com atributos

de uma sociedade liberal onde predomina a desigualdade. Isso fez com que a sociedade brasileira fosse formada com a ideia de cidadania totalmente distorcida, ao ignorar classes sociais em seu processo de modernização.

É essa 'dignidade', efetivamente compartilhada por classes que lograram homogeneizar a economia emocional de todos os seus membros numa medida significativa, que me parece ser o fundamento profundo do reconhecimento social infra e ultrajurídico, o qual por sua vez, permite a eficácia social da regra jurídica da igualdade e, portanto, da noção moderna de cidadania. É essa dimensão da 'dignidade' compartilhada, no sentido não jurídico de 'levar o outro em consideração', e que Taylor chama de respeito atitudinal, que tem que estar disseminada de forma efetiva em uma sociedade, para que possamos dizer que, nesta sociedade concreta, temos a dimensão jurídica da cidadania e da igualdade garantida pela lei. Para que haja eficácia legal da regra da igualdade é necessário que a percepção da igualdade na dimensão da vida cotidiana esteja efetivamente internalizada. (SOUZA, 2006: 166)

Com isso, é preciso subverter esta estrutura e produzir uma gramática do reconhecimento. A teoria do reconhecimento exposta por Jessé Souza, de modo geral, objetiva o reconhecimento das classes como subdivisões que possuem em sua essência o mesmo interesse, que é a melhoria da qualidade de vida. Para isso é necessário a apropriação de novos conceitos culturais, por meio de novas teorias que fujam das ideias liberais, unificando os objetivos das classes de modo geral. Essas verdades seriam implantadas por meio da literatura brasileira, em meios culturais, para que toda a sociedade compreenda nossa realidade e passe a questioná-la, levando pensamentos para além do senso comum, reconhecendo o Estado como capaz de amenizar as desigualdades sociais e controlando o mercado como formador das relações sociais e de capital, estabelecendo parâmetros de atuação e desconstruindo monopólios por meio de estímulos de setores mercantis.

## **Subalternidade e estrutura social: a crítica de Gayatri Spivak**

A teórica literária indiana Gayatri Chakravorty Spivak é uma das intelectuais mais influentes quando falamos de pós colonialismo. Essa discussão gira em torno das consequências da colonização na maneira de pensar, que originaram os sujeitos subalternos, que são o nosso objeto de estudo. As análises e crítica da autora no ajudarão a lançar luz sobre como é constituída a subjetividade do sujeito subalterno.

A obra de Spivak, *pode o subalterno falar?* (2014), desenvolve a explanação em torno da agência do sujeito subalterno partindo da concepção da não existência de uma história verdadeira. Ou seja, considerar que só existe uma versão para um fato ocorrido é negligenciar todas as outras formas de ver esse mesmo fato sob perspectivas diferentes. Essa ideia de exposição passa a esconder muito mais do que mostrar os fatos, pois considerar uma história única é ignorar quaisquer outras histórias que existiram e existem concomitantes à oficial.

Neste sentido, Spivak assume o ponto de partida antiessencialista, uma vez que, para ela não existe na realidade social sujeitos únicos, puros ou livres de contaminações externas. Dessa forma a autora nega a possibilidade de um essencialismo do sujeito e da história, revelando o que até então era desconsiderado ou tratado com aspecto de inferioridade, que é escutar as narrativas de pessoas que compõem outra posição social e que vivenciam fenômenos de um mesmo contexto.

Sendo assim, o sujeito subalterno é aquele que está presente nos acontecimentos sociais. É o responsável por outras narrativas para além das impostas institucionalmente. Porém, sua fala não é credível e isso o posiciona em situações marginalizadas. Deste modo, os grupos subalternos não são tratados como compostos de indivíduos intelectualmente capazes. Estes subalternos habitam “*as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, exclusão da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante*” (SPIVAK, 2010: 14).

Essa concepção destaca um conceito que até então era pouco discutido, a ideia de um sujeito descentralizado e heterogêneo marcado pela sua localidade, temporalidade e sociabilidade. A partir deste pressuposto a autora faz uma crítica a intelectuais ocidentais, por ignorarem a possibilidade de a Europa não ser o centro de sua teoria. Essa crítica tem o objetivo de estimular o pensamento voltado às práticas de agenciamento do sujeito subalterno, localizados no Sul global.

A autora aborda o conceito de subalternidade em seu sentido amplo, porém em suas obras ela usa exemplos para ilustrar quem são esses sujeitos. Deste modo ela identifica algumas características compartilhadas por estes grupos: (i) socialmente não têm voz; e (ii) é um grupo heterogêneo e descentralizado. O argumento de Spivak é o de que o subalterno não está presente em literaturas, nem em obras filosóficas e sofre vários tipos de violências sociais explícitas e implícitas em seu cotidiano, o que o torna neutro em decisões políticas e mercantis, sem a possibilidade de ascensão social.

Para ilustrar e delimitar a condição de subalternidade presente na sociedade, Spivak cita a mulher como um exemplo claro de indivíduo subalterno, apresentando características peculiares de um sujeito duplamente calado. A autora afirma: “Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (SPIVAK, 2010: 66-7).

Essa dupla inferioridade da mulher ocorre pelo fato dela ser mulher. Mesmo ela tendo a possibilidade de ascensão financeira ela sempre será vista como inferior ao homem por meio de uma cultura que foi naturalizada na sociedade pós-colonial. Por isso, o exemplo do ser mulher é usada pela pesquisadora como uma pessoa que preenche todos os requisitos de indivíduo subalterno, pois ela é limitada simplesmente por sua condição de gênero.

Portanto o sujeito subalterno é todo o indivíduo que tem sua voz calada e que sofre violências em seu cotidiano. Esse indivíduo se encontra excluído da representação política, sem poder econômico, capital e cultural. Dessa forma, essa classe não tem sua narrativa considerada na sociedade e é constantemente sabotada, o que faz com que permaneça às margens da sociedade. Há também o problema da representação. Os subalternos passam a ser representados por outras pessoas que não ocupam o mesmo espaço social que eles, dando origem a falsas narrativas.

Essas narrativas são responsáveis por neutralizar ainda mais a voz do subalterno, lhe dando características que partem de uma análise superficial de suas vidas. No entanto, essas narrativas possuem grande poder de repercussão social, por partirem de teóricos renomados socialmente. Essa forma de representação do outro passa a naturalizar aquelas narrativas que são expostas em literaturas e são colocadas como pesquisas de cunho científico.

Aprofundando a ideia de representação do outro, Gayatri Spivak sustenta que a representação dos sujeitos subalternos contraria explicitamente os conceitos

até então abordados por parte das teorias sociais. Neste ponto, Spivak mostra como o sujeito monolítico imaginado pelo pensamento universalista eurocêntrico englobaria dois sentidos de representação. O primeiro sentido é sinônimo de “falar por” (*vertretung*), possuindo o sentido político de representar um grupo e a suposta capacidade de conhecer a realidade do representado. Já o segundo sentido (que Spivak chama de “re-presentação”) está ligado à arte e à encenação (*darstellung*).

Dessa maneira, para a autora a “re-presentação” dos sujeitos subalternos era o que até então estaria ocorrendo por meio da difusão de pensamentos unilaterais, sendo usados como performance, encenação ou significação, conforme seus usos na arte e filosofia. Dessa maneira, ignorar esses sentidos pode levar à substituição da fala do Outro por alguém que o significa. Em seus termos, (SPIVAK, 2010: 33). “Ao representá-los [os oprimidos e subalternos], os intelectuais representam a si mesmos como sendo transparentes”

As representações dos sujeitos subalternos apresentadas e apropriadas na literatura, na cultura e em meios de difusão de mídias sociais servem para posicionar estes sujeitos em condições de marginalidade. Pois essa falsa representação nega suas subjetividades que dão origem a suas ações. A cultura de um determinado grupo é essencial para a formação de sua identidade. No entanto as representações apresentadas à sociedade não expressam as experiências vividas, não reconhecem suas singularidades culturais e, portanto, os obriga a se enquadrar em grupos pré-determinados por uma cultura hegemônica.

Nesse contexto, as subjetividades dos indivíduos subalternos são explicitamente forjadas. Isto é, passam a ser falsamente representados por pessoas que não são subalternos, criando a ideia de uma falsa subjetividade. Pois somente a classe subalterna tem a propriedade de se auto representar, porque ela que vive em uma posição social específica e tem um olhar singular a respeito de sua localização social, que jamais pode ser perfeitamente pontuada por outra pessoa que não compartilha das mesmas experiências de aprendizagens. Em suma, essas representações são uma das formas de manifestação da violência epistêmica e cultural que atinge a sociedade indiana diariamente.

A violência é de natureza epistemológica e fica evidente na negação de um conhecimento plausível, possível de ser erguido pelos subalternos. As ciências sociais no mundo foram colonizadas pelo pensamento europeu. Essa violência também é de natureza simbólica, com um caráter fundamentalmente cultural. Ainda assim, Spivak segue as pistas de alguns filósofos do centro. Conforme ela mesma sugere, citando Michel Foucault, a violência epistêmica está diretamente relacionada as relações de saber e de poder. Pois o poder permite a apropriação e o condicionamento de formas de pensamento, instituindo uma única vertente e aniquilando outras formas de saber por serem consideradas selvagens e primitivas.

Para compreender a aparição da violência epistêmica podemos lançar um novo olhar sobre os valores impostos pelos colonizadores sobre os povos originários. Os colonizadores europeus realizaram uma série de discursos sobre sua forma de ver essas outras sociedades e culturas. Dessa maneira, a maior parte dos teóricos coincidem em assimilar esses discursos e os reproduzir, tornando-os natural perante toda a sociedade. Não se importando em entender a essência daquele discurso, relatando que a história foi feita a partir de uma produção imparcial de conhecimento, compondo então um processo de violência epistêmica. Uma construção interessada em apresentar uma determinada representação de um objeto baseada em sua existência empírica.

Esses discursos formulados a partir dessa observação dá origem a um olhar singular de ver o outro, que é vê-los como sub-humanos, seres selvagens. Esse paradigma é apropriado pelas ciências sociais que passam a fazer pesquisas de cunho artificial sobre esse grupo desconhecido, onde justificam através de distintas teorias que o indivíduo branco é superior sobre todas as demais. Esses conceitos são legitimados pela ciência e estão preparados para justificar qualquer exceção, gerando estruturas hegemônicas dominantes, que monopolizam o conhecimento baseado em seus conceitos que servem para a dominação. Com isso, essa violência é institucionalizada e repercute sobre toda a sociedade, sendo uma ideologia legitimadora das desigualdades sociais.

Gayatri Chakravorty Spivak (1999), introduz um conceito entendido como um processo colonial em que a Europa se estabiliza como um sujeito indeterminado que possui o poder explicativo sobre os indivíduos colonizados, que se convertem em os Outros, que esperam ser explicados por não possuírem voz e nem poder. O ponto primordial de sua crítica são as teorias ocidentais que segundo a autora: “problematizar al sujeto hacia la pregunta de cómo es representado en el discurso occidental el sujeto del tercer mundo” (SPIVAK, 1985: 260).

Visto isso, a violência epistêmica é a base das demais violências sobre os subalternos, pois ela se apropria da cultura e legitima a discriminação frente ao outro que possui diferenças consideradas indesejáveis. Ela tem o poder de se perpetuar por reaparecer de diversas formas sempre que há diferença entre os indivíduos. Com isso, a repetição de discursos é uma forma clara de efetivar a violência epistêmica em uma sociedade, pois o sujeito colonizado não terá voz para rebater essas acusações pelo fato de suas práticas não estarem vinculadas a uma ciência.

As narrativas que predominam nas sociedades colonizadas, que recebem status científico, são justamente as que naturalizam as desigualdades e negam o impacto colonial na sociedade pré-existente. Essas teorias são denominadas teorias da modernidade, pois tendem a favorecer o sistema capitalista, tornando invisível todas as formas de conhecimento que se descolam da estrutura hegemônica.

As desigualdades decorrentes dessa estrutura intelectual legitimam as mais diversas violências intelectuais e físicas que causam danos materiais a suas vítimas. Dentre essas violências criadas podemos citar o racismo que se institucionalizou perante a sociedade moderna e é a mais aparente discriminação frente a um grupo de pessoas que apresenta estereótipos diferentes do europeu. No entanto, é inegável que essa cultura de racismo tenha se originado na colonização, onde o sujeito colonizador impôs sua forma de pensar sobre as demais pessoas, tirando a capacidade de um pensamento crítico sobre suas ações que atualmente são legitimadas e presente até em instituições governamentais.

Ademais, essa ruptura epistemológica foi responsável por estabelecer um vínculo entre o capitalismo e as ciências sociais modernas. Essa união é então uma expressão da naturalização das desigualdades permanentes na atual sociedade. O Estado é a principal entidade capaz de mediar as relações sociais, com isso ele possui a autonomia de atuar efetivamente para combater as desigualdades que existem desde a colonização. A permanência dessas desigualdades só mostra a falta de senso crítico por parte dos teóricos sociais e por parte do próprio Estado que se apropriou de tais narrativas.

Com isso, é necessário a descolonização epistemológica: (i) Se faz necessário então conhecer o lugar de origem de tais narrativas passando a conhecer as subjetividades presentes; (ii) e relacionar os conhecimentos desenvolvidos para uma melhor compreensão de um fato apresentado, essa junção de conhecimentos será essencial para a apropriação de conhecimento de uma forma plena, por não se

basear exclusivamente em uma narrativa; (iii) dessa maneira, os conhecimentos compreendidos irão cruzar as fronteiras do senso comum e revelarão a sociedade em sua forma mais abrangente; (iv) a agência dos sujeitos subalternos é essencial para essa nova reconceituação de saberes. A agência é definida como a *fala estratégica* dos sujeitos subalternos, ou seja, a sua autonomia perante a sociedade excludente na qual eles fazem parte. Além disso, a agência envolve muito mais do que a simples ideia de falar e ser ouvido. Ela abrange a questão de consciência dos sujeitos bem como sua capacidade de formar alianças.

Contudo Spivak conclui que o subalterno não pode falar. De modo que ele não possui mecanismos que efetivem sua narrativa. E como já mostrado, não se pode falar pelo subalterno, mas sim lutar contra a subalternidade. Dessa forma, os modos de representação concebidos até o momento servem para tirar a real voz do subalterno. “Aqui Spivak refere-se ao fato de a fala do subalterno e do colonizado ser sempre intermediada pela voz de outrem, que se coloca em posição de reivindicar algo em nome de um (a) outro (a)” (ALMEIDA, 2010: 14).

Para a superação desta condição subalterna é necessária a atuação do Estado na criação de um expediente em que há escuta da pluralidade de vozes que reivindicam o acesso à fala. Pois essa agência só se tornará efetivada com a ajuda de uma sociedade democrática que dê não só a liberdade de expressão. É necessário a erradicação de meios que executam uma falsa representação do subalterno e que lhe forneça métodos de autorrepresentação para que o mesmo seja ouvido. Isso fará com que ocorra a quebra de preconceitos e falsas interpretações sobre a condição subalterna no mundo.

## Considerações Finais

É possível estabelecer alguns princípios que orientam as perspectivas de mudança social para Souza e Spivak: (i) a realidade é atravessa por relações de poder que não são transparentes; (ii) essas relações de poder, desde a colonização, produziram identidades subalternas na cultura; (iii) para o enfrentamento disto é preciso reconhecer as várias experiências sociais e explicitá-las como forma de perceber outras organizações e sociabilidades anticolonialistas; (iv) deve-se democratizar os lugares de decisão para que haja o maior número de vozes possível para tornar o “subalterno” em “agente” da fala. (SPIVAK, 2009; SOUZA, 2003).

O Brasil e a Índia apresentam semelhanças quanto ao processo de colonização. Com isso, esses autores buscam entender como se deu a *criação social da subcidadania*, por meio de uma visão crítica do pensamento social que se desenvolveu em suas respectivas sociedades.

O Estado como principal apaziguador das desigualdades não o faz, por estar diretamente ligado à elite que possui o poder de criar leis que legitimam suas ações e monopolização de recursos. O que perpetua a ação de uma única classe que consegue dominar os principais recursos políticos e econômicos das sociedades brasileira e indiana para lhes favorecerem.

Com isso, podemos observar o grau de desigualdade que existe em ambos os países. Essa desigualdade naturalizada assenta-se em mentiras que foram instituídas na cultura e literatura, vindas da escravidão. No caso particular do Brasil, esse contexto de escravidão serviu para criar uma subcidadania, que é nomeada por Jessé Souza como “A ralé brasileira” e “Os batalhadores brasileiros”. Estes grupos subalternos continuam a usar sua força de trabalho como forma de subsistência, sendo assim uma mão de obra barata para empresários e latifundiários.

Recebido em 7 de agosto de 2019.  
Aceito em 30 de abril de 2020.

## Referências

- BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- EDWARD W. Said. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- EDWARD W. Said. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- FIGUEIREDO, Carlos Vinícius da Silva. Estudos subalternos: uma introdução. *Raído*, 4 (7): 83-92, 2010.
- FIGUEIREDO, Carlos Vinícius da Silva. *O direito ao grito: a hora do intelectual subalterno em Clarice Lispector*. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas, Mato Grosso do Sul, 2009.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Multitude, 2005.
- PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, 2 (2): 395-418, 2012.
- SOUZA, Jessé. *A Construção Social da Subcidadania*. Belo Horizonte: UFMG, 2006b.
- SOUZA, Jessé. *A Invisibilidade da Desigualdade Brasileira*. Belo Horizonte: UFMG, 2006a.
- SOUZA, Jessé. *A Modernização Seletiva: Uma Reinterpretação do Dilema Brasileiro*. Brasília: UNB, 2000.
- SOUZA, Jessé. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- SOUZA, Jessé. *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite*. São Paulo: LeYa, 2015.
- SOUZA, Jessé. *Os batalhadores brasileiros: Nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. “Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía”. In: MEZZADRA, Sandro (comp.). *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Editora Traficantes de Sueños, 2008.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. BBRG PRESENTS: Gayatri Chakravorty Spivak on Situating Feminism. 2013. In: UC Berkeley Events. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=garPdV7U3fQ>, acesso em: 02/07/2020.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Culture Alive. *Theory, Culture & Society*, 23 (2-3): 359-360, 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Entrevista 2019. In: *Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hdU5G-dunPQ>, acesso em: 03/08/2020.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Politics of Desconstrucion: Gayatri Chakravorty Spivak and Oscar Guardiola-Rivera in Conversation. Sem data. In: *Birkebeck, University of London*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=28zoswK4zFO>, acesso em: 21/06/2020.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Study, Know, Learn, Hear, Listen, Do? Humanities for social studies. 2018. In: *Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra*. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=ZJv\\_WXsla\\_E](https://www.youtube.com/watch?v=ZJv_WXsla_E), acesso em: 08/08/2020.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. The Trajectory of the Subaltern in my work. In: *University of California Television (UCTV)*. 2004. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2ZHH4ALRFHw&t=1886s>, (1h28min). Acesso em: 13/06/2020.

TIRADO, Genara Pulido. Violencia epistémica y descolonización del conocimiento. *Sociocriticism*, 24 (1): 173-201, 2009.

VOLUME 8  
NÚMERO 17  
(MAI./AGO. 2021)

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

## CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIÊ TEMÁTICO:

### RETOMADAS E RE-EXISTÊNCIAS

### INDÍGENAS, NEGRAS E QUILOMBOLAS

COORDENADORXS:

SONIA REGINA LOURENÇO (PPGAS/UFMT)

CAUÉ FRAGA MACHADO (NUPACS/UFRGS)

SANDRO JOSÉ DA SILVA (PGCS/UFES)

**E**ste dossiê temático da ACENO tem como objeto as territorialidades e os processos de identificação negras, quilombolas e indígenas. A proposta busca chamar a atenção para processos de identificação e territorialização que forneçam perspectivas adicionais às análises consolidadas que se dedicaram às tradições, à etnogênese e às situações de fronteiras étnicas, mais afeitos às mediações com o Estado-nação, que privilegiaram as relações políticas, agentes e agência da burocracia.

Um movimento renovado de coletivos indígenas, quilombolas e negros tem revisitado tais abordagens mediante a crítica sistemática aos padrões eurocentrados, brancos e coloniais que produziram a invisibilização sistemática do que esses movimentos consideram relevantes. Dentre essas, categorias como “retomada” e “resistência” – não apenas como reação, mas como re-existir – territorial e existencial são fundamentais quando tomadas como conceitos que descrevem diferentes vínculos entre actantes dos mais diversos modos de existência.

A proposta privilegiará a publicação de etnografias e reflexões teóricas acerca desse novo cenário no qual entes produzem reflexões cosmopolíticas e modos de agir com (ou contra) o Estado-nação de modos antes insuspeitos. Espera-se que as contribuições contemplem a diversidade regional, étnico-racial e de gênero, bem como contribuições dos povos originários e povos e comunidades tradicionais.

Trata-se de consolidar olhares não pela via da memória ou da prova, mas pela cosmologia e relacionalidade estendida a todos existentes, recuperando algo dado como perdido ou inexistente. Pretende-se de sublinhar identificações e territorialidades que encontram novas maneiras de se expressar, retomando terras, práticas, contato com seres, objetos, linguagens sem que essas nunca tenham sido perdas de fato.

PRAZO FINAL  
DE SUBMISSÃO:  
30 DE ABRIL  
DE 2021

# Visibilidade compulsória e moralidade feminina: reflexões sobre gênero a partir das práticas de pornografia de vingança

**Roberta de Sousa Mélo<sup>1</sup>**

Universidade Federal do Vale do São Francisco

**Rafael de Oliveira Rodrigues<sup>2</sup>**

Universidade Federal de Alagoas

**Alvaro Rego Millen Neto<sup>3</sup>**

Universidade Federal do Vale do São Francisco

**Resumo:** Este ensaio se insere no cenário das preocupações teóricas acerca do consumo, criação e compartilhamento de conteúdos disponibilizados nas mídias digitais. A partir de uma pesquisa documental, analisamos o conteúdo de publicações e comentários em redes sociais e de matérias e reportagens online sobre as práticas de pornografia de vingança (divulgação não autorizada de imagens e vídeos íntimos), buscando compreender as associações simbólicas construídas em torno do comportamento feminino. Nossos resultados demonstram a importância das mídias digitais enquanto campo de estudo das relações generificadas de poder e seus efeitos na corporeidade feminina.

**Palavras-chave:** corporeidade feminina; mídias digitais; pornografia de vingança; vídeos íntimos; violência de gênero.

<sup>1</sup> Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco, mestrado e doutorado em Sociologia pela mesma instituição. Atualmente é professora adjunta 1 da UNIVASF, onde atua no Programa de Pós Graduação em Educação Física (PPGEF). Autora do livro *Da visibilidade dos corpos disformes: um estudo sobre cirurgias cosméticas mal sucedidas* (Editora Universitária/UFPE).

<sup>2</sup> Professor Adjunto I na Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Doutor e mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. Cientista Social pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

<sup>3</sup> Doutorado em Educação Física na Universidade Gama Filho (2013). Atualmente é Professor Adjunto do Colegiado Acadêmico de Educação Física da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF).

## Compulsory visibility and female morality: reflections on gender from revenge porn practices

**Abstract:** This essay is inserted on theoretical concerns about the consumerism, creation and sharing of contents available on digital medias. Based on documentary research, we analyzed the posting and comments of social networks, as well as articles and online news reports, about revenge porn practices (the release of unauthorized images and intimate tapes), searching to understand symbolic associations built around the feminine behavior. Our results show the importance of digital media as a field of study of gendered relations of power and its effects in female corporeity.

**Keywords:** digital medias; female corporeity; gender violence; intimate videos; revenge porn.

## Visibilidad compulsiva y moralidad femenina: reflexiones sobre género a partir de las prácticas de porno de venganza

**Resumen:** Este ensayo se inserta en el escenario de las preocupaciones teóricas acerca del consumo, creación y compartición de contenidos disponibles en los medios digitales. Basado en investigación documental, se analizó el contenido de publicaciones y comentarios en redes sociales y de materiales y reportajes online sobre las prácticas de porno de venganza (la divulgación no autorizada de imágenes y videos íntimos), buscando comprender las asociaciones simbólicas construidas en torno al comportamiento femenino. Los resultados demuestran la importancia de los medios digitales como campo de estudio de las relaciones generalizadas de poder y sus efectos en la corporeidad femenina.

**Palabras clave:** corporación femenina; medios digitales; porno de venganza; videos íntimos; violencia de género.

As questões que aqui trazemos remetem inevitavelmente à trajetória patriarcal e seus mecanismos históricos de controle do corpo, da subjetividade e da sexualidade das mulheres. Nosso tema de estudo indica reelaborações dessa opressão, partindo da ideia de que as relações estabelecidas nas redes sociais digitais se constituem como campo profícuo para analisarmos essas atualizações, considerando seus impactos nas formas de comunicação e interação social que caracterizam a contemporaneidade. As formas de sociabilidade mediadas pelas novas tecnologias trazem importantes debates e disputas morais e ideológicas que podem ser pensadas a partir de marcadores sociais característicos das reflexões socioantropológicas: classe, gênero, geração, raça, etnia, dentre outros. A nosso ver, trata-se de um campo de estudo proeminente no que diz respeito aos modelos comportamentais que orientam as interações de seus usuários (MILLER e SLATER, 2011). É preciso reconhecer que nossas interações têm sido cada vez mais mediadas pelas imagens, o que nos remete ao regime do espetáculo vislumbrado por Guy Debord (1997). Nesse sentido, sob todas as suas formas de produção e consumo, a espetacularização seria o modelo de existência dominante, e o espetáculo da imagem a forma hegemônica de afirmação da vida humana. Sob esse viés, a cultura imagética analisada por Debord estabelece um vínculo fundamental entre o *ter* e o *parecer*; uma preocupação cada vez mais proeminente com a afirmação da aparência de acordo com os códigos e signos de visibilidade socialmente organizados.

Nas novas redes de sociabilidade, territórios da hipervalorização da imagem pessoal, remetemos nossos corpos e subjetividades ao escrutínio da audiência, ao mesmo tempo em que também somos espectadores da “produção de si” alheia. A construção da autoimagem é recompensada pelos *likes* atribuídos aos conteúdos que compartilhamos. Com a popularização dos *smartphones* e aplicativos de celular, efeito da expansão do próprio capitalismo de consumo, esses conteúdos são compartilhados numa velocidade inédita. O poder de consumo é, aqui, uma variável importante para entendermos determinadas relações de poder embutidas na fabricação de imagens e nos modelos de subjetivação enaltecidos pelo capitalismo contemporâneo. Afinal, como nos lembram Richard Miskolci (2016), Suely Fragoso, Raquel Recuero e Adriana Amaral (2011), as caracterizações da nossa sociedade digital indicam não apenas rupturas e novidades, mas também continuidades e aprofundamentos de fenômenos previamente abordados pela antropologia e pela sociologia. Do mesmo modo, relações assimétricas de gênero também são reproduzidas nas evocações à publicização cotidiana do eu que demarca os usos das redes sociais. Se pela nossa tradição histórica patriarcal a esfera privada foi determinada como ambiente feminino por primazia, nos parece que as tensões entre o âmbito público e a corporeidade, subjetividade e sexualidade femininas se atualizam pelos nossos regimes atuais de visibilidade. As práticas conhecidas como *revenge porn* traduzem bem essas permanências que coexistem com as novas formas de interação entre os gêneros, revelando formas compulsórias e violentas de exposição de imagens das mulheres e, portanto, a violação de sua intimidade. Elas revelam um processo pelo qual a própria cultura imagética e as di-

nâmicas de visibilidade vigentes são apropriadas para dar continuidade à opressão de um grupo historicamente em desvantagem, considerando-se a organização social de gênero que tem legitimado esses desníveis de poder.

O termo em questão pode ser traduzido como “pornografia de vingança”, referindo-se à divulgação não autorizada de imagens e vídeos íntimos, conforme Mariana Giorgetti Valente, Natália Neris, Juliana Pacetta Ruiz e Lucas Bulgarelli (2016), geralmente por parte de ex-parceiros. De acordo com os autores, não se trata de um problema recente, mas ele ganhou novas dimensões com a popularização da internet e sua capacidade de fazer repercutir os conteúdos compartilhados. No que diz respeito a casos emblemáticos veiculados pela mídia brasileira, uma reportagem publicada em um site se refere às histórias de duas adolescentes que, no ano de 2013, se suicidaram após terem vídeos íntimos divulgados nas redes sociais. As jovens utilizaram essas mesmas plataformas de comunicação para deixar mensagens de despedida<sup>4</sup>. No mesmo ano, a campanha #SomosTodasFran foi promovida por feministas como forma de reação e apoio à outra jovem que teve sua intimidade exposta a partir do intenso compartilhamento de um vídeo nas redes sociais. Dois anos antes, a atriz brasileira Carolina Dieckmann teve seu computador invadido por criminosos virtuais, que passaram a tentar extorqui-la sob a ameaça de divulgar fotos em que ela aparecia nua. O caso deu origem à lei 12.737/2012 (Lei Carolina Dieckmann), que passou a criminalizar “a invasão de computadores para obter vantagem ilícita, como a falsificação de cartões de crédito e a interrupção de serviço telegráfico, telefônico, informático, telemático ou de informação de utilidade pública” (GIONGO, 2015: 7). Entretanto, conforme as análises citadas por Marina Grandi Giongo, a lei não trata especificamente da divulgação criminosa de conteúdo íntimo. A legislação em torno dessas práticas ainda é, portanto, bastante incipiente. Beatriz Accioly Lins (2015) destaca os Projetos de Lei propostos a partir de 2013 pelo senador Romário e pelo deputado João Arruda (PMDB/PR). O senador Romário também criou em suas redes sociais, no ano de 2015, uma campanha para tirar do ar o clipe da música “Eu vou jogar na internet”, gravada pela dupla sertaneja Max e Mariano, alegando tratar-se de apologia à prática de pornografia de vingança. O fato teve grande repercussão entre o público. Uma semana após o lançamento, o clipe foi retirado do *YouTube*, e todos os canais oficiais da dupla na internet chegaram a ser deletados<sup>5</sup>.

Evidenciando as relações de poder que estão por trás das estatísticas desse tipo de crime, as organizações feministas têm dado maior visibilidade à temática, fomentando discussões e elaborando redes de apoio contínuo às vítimas. É o caso da campanha #mandaprints, idealizada pela OLGA, uma ONG feminista criada em 2013, que define como sua missão “empoderar mulheres por meio da informação e retratar as ações delas em locais onde a voz dominante não acredita existir nenhuma mulher”<sup>6</sup>. A convocatória destaca que a internet não deve ser entendida como lugar de impunidade. Sendo assim, estimula que as vítimas denunciem a violência virtual sofrida, orientando-as quanto aos procedimentos a serem adotados. A campanha também alerta para a necessidade de pressionar os órgãos públicos de modo a darem maior relevância ao problema.

<sup>4</sup> Foram amplamente divulgados pela mídia brasileira os casos de suicídio de duas jovens menores de idade, em 2013, vítimas de divulgação não autorizada de material íntimo. Ver em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2013/12/1379100-exposicao-sexual-na-internet-se-alastra-e-cao-vitimas.shtml>> Acesso em 7 de abril de 2017. Ver também matéria “Como um sonho ruim”, publicada em 19 de dezembro de 2013. Disponível em <<http://apublica.org/2013/12/6191/>> Acesso em 7 de abril de 2018.

<sup>5</sup> Ver matéria “Após música sobre pornô de vingança, dupla Max & Mariano retira páginas das redes sociais”, publicada em 08 de abril de 2015. Disponível em <[http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/divirtase/46,51,46,61/2015/04/08/internas\\_viver.570394/apos-musica-sobre-porno-de-vinganca-dupla-max-mariano-re-tira-paginas-das-redes-sociais.shtml](http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/divirtase/46,51,46,61/2015/04/08/internas_viver.570394/apos-musica-sobre-porno-de-vinganca-dupla-max-mariano-re-tira-paginas-das-redes-sociais.shtml)> Acesso em 7 de abril de 2018.

<sup>6</sup> Ver <<https://thinkolga.com/2018/01/30/manda-prints>>. Acesso em 7 de abril de 2018.

É preciso frisar que homens também são vítimas da pornografia não consensual. Ainda assim, a prática atinge preponderantemente as mulheres. De acordo com dados fornecidos pela ONG *SaferNet Brasil* (organização dedicada a monitorar e combater a violação de direitos humanos na internet, em parceria com a Polícia Federal e o Ministério Público), 81% das vítimas atendidas eram mulheres e, a cada quatro, uma era menor de idade<sup>7</sup>. São diversas as consequências negativas desse tipo de exposição: assédio, perda de emprego, abandono da escola ou faculdade, isolamento social, além de danos emocionais e traumas psicológicos, mostrando as relações complexas entre as experiências mediadas pelas ferramentas comunicacionais em rede e seus impactos na vida cotidiana corporificada dessas pessoas. Tendo em vista as problemáticas anunciadas, o objetivo deste ensaio é analisar e compreender as representações e associações simbólicas construídas em torno do comportamento e da corporeidade feminina a partir de publicações e comentários em redes sociais e de matérias e reportagens *online* sobre as práticas de pornografia de vingança.

No que se refere à metodologia utilizada para dar suporte a este estudo, a exemplo de Ana Rigoni, Felipe Nunes e Katia Fonseca (2017), o que prevalece nesta pesquisa é a preocupação com os significados atribuídos pelas pessoas que compartilham os conteúdos referentes ao nosso tema. Estamos considerando, portanto, as relações entre os sujeitos, a partir de suas interpretações e das representações construídas nas relações sociais num sentido mais amplo. Nessa direção, a busca documental, condição basilar dessa pesquisa, foi realizada em diversos *sites* da internet que noticiaram casos de pornografia de vingança, no período de janeiro a dezembro de 2017, sendo selecionados conteúdos publicados a partir do ano de 2013, período em que esses casos começaram a ganhar maior evidência na internet. Todos os comentários analisados foram compartilhados em modo público, ou seja, acessível a qualquer usuário da rede. Ao percebermos como os comentários mobilizavam questões morais e explicitavam construções culturais em torno da corporeidade e do comportamento das mulheres, procuramos aprofundar as análises, reconhecendo, mais uma vez, o quanto as interações em rede refletem as experiências e relações estabelecidas na vida cotidiana corporificada. Ao revelarem relevantes representações construídas a respeito da relação entre as construções de gênero e a corporeidade, esses conteúdos evidenciam sua importância para os campos do conhecimento interessados na expressão corporal e suas diversas interfaces.

A princípio, foi realizada uma busca em bases de dados como o *Google*, priorizando matérias e reportagens cujos comentários estivessem disponíveis ao público. Os conteúdos também foram pesquisados nos compartilhamentos em redes sociais, como o *Facebook*, sobretudo a partir das *hashtags*, que são palavras-chave utilizadas como indexadores nas redes sociais, tendo como propósito o compartilhamento de um determinado tema (no caso, fizemos a busca pela *hashtag* #revengeporn e #pornografiaderevanche), como também em revistas sobre temas diversos e veículos de notícias *online*. Em seguida, realizamos uma análise dos comentários e impressões dos usuários da internet, dos consumidores das notícias e dos relatos veiculados nas páginas selecionadas.

<sup>7</sup> Ver matéria “Em 2 anos, nº de vítimas de imagens íntimas vazadas quadruplica” publicada em 06 de julho de 2015. Disponível em <<http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,numero-de-vitimas-de-imagens-intimas-vazadas-na-web-quadruplica-em-2-anos,1719799>>. Acesso em 7 de abril de 2018.

## Redes sociais digitais e violência de gênero

Também concentrada nas estruturas generificadas que permeiam a prática da pornografia de vingança, Giongo (2015) salienta que o uso da expressão não abrange irrestritamente qualquer caso de veiculação não autorizada de imagens íntimas, já que nem sempre a prática se caracteriza como retaliação contra a mulher após o fim de um relacionamento. Em algumas situações, como alerta a autora, não há nenhum tipo de envolvimento pessoal com a vítima.

A organização internacional End Revenge Porn esclarece que a terminologia mais precisa para enquadrar todos os casos é “pornografia não-consensual”, caracterizada como a distribuição de imagens sexualmente gráficas de indivíduos sem o seu consentimento. Isto inclui tanto as imagens originalmente obtidas sem o conhecimento da vítima (por exemplo, através de câmeras e webcams escondidas, telefones celulares roubados, computadores hackeados, a gravação de agressões sexuais por terceiros, etc.), bem como imagens obtidas consensualmente dentro do contexto de um relacionamento íntimo. O conteúdo pode ser utilizado para prejudicar a vítima tanto por ex-companheiros inconformados com uma traição ou pelo simples término do relacionamento, quanto por hackers oportunistas que ameaçam ou divulgam o material sem que a pessoa saiba para obter algum tipo de vantagem. Quando há a intencionalidade, as formas de chantagem configuram tortura psicológica extrema, incluindo especialmente ameaças de exposição das fotos para membros da família, empregadores(as), colegas de trabalho, escola ou faculdade. (GIONGO, 2015: 7)

Considerando as diferenças trazidas por Giongo quanto aos usos do termo, ressaltamos que o foco principal serão os casos de *revenge porn*, sem, no entanto, deixar de perceber e mencionar a violência que se faz presente nas práticas de pornografia não consensual e de vingança de modo geral. Em ambos os casos, estamos lidando com formas de manutenção de uma opressão histórica. Contudo, considerando os dados de uma pesquisa realizada pela Organização Mundial de Saúde em conjunto com a *London School of Hygiene and Tropical Medicine*, a qual mostrou que aproximadamente 35% dos assassinatos de mulheres no mundo todo foram cometidos por parceiros íntimos (MEDEIROS e TAVARES, 2017), os contornos específicos em se tratando de violências nas relações de intimidade se evidenciam.

Esse recorte também permite trazer de modo mais enfático elementos relacionados aos significados e às apropriações do corpo, do emocional e da sexualidade da mulher estipulados pelo regime patriarcal: numa trajetória histórica em que as relações são mobilizadas por uma perspectiva falocêntrica, tendo a realização masculina como núcleo central, essas dimensões se configuram como alvo de controle por excelência (MEDEIROS e TAVARES, 2017).

Tomando como norte teórico a abordagem de gênero de Joan Scott (1990), a qual nos possibilita entender o caráter relacional das diferenças entre homens e mulheres, entendemos essas representações de masculinidade e feminilidade enquanto processos mobilizados pela organização social das diferenças sexuais percebidas. Desse modo, a autora propõe atenção aos “sistemas de significados, isto é, às maneiras como as sociedades representam o gênero, o utilizam para articular regras de relações sociais ou para construir o sentido da experiência” (SCOTT, 1990: 15).

A violência da pornografia de vingança está fundada nos jogos relacionais entre homens e mulheres estipulados pelas nossas regulamentações de gênero atuais que, no entanto, reproduzem elementos de um antigo modelo de organização social que tem garantido a hegemonia de determinadas experiências de masculinidade em detrimento da opressão das mulheres. Entretanto, consideramos, a partir de Scott (1990), que essa dimensão relacional é historicamente variável, ou

seja, os modos como homens e mulheres se constituem e se relacionam entre si são instáveis, transitórios e complexos, uma vez que as significações atribuídas pela cultura às diferenças sexuais percebidas também se realizam num tempo e espaço determinados (MATOS, 1997), evidenciando, assim, a necessidade de historicização das percepções das diferenças sexuais e das relações estabelecidas a partir delas. Assim, entendemos que as relações de gênero mediadas pelas plataformas comunicacionais em rede trazem especificidades do nosso momento atual, com consequências políticas e subjetivas que só fazem sentido se considerarmos os valores a que o surgimento, desenvolvimento e usos dessas tecnologias estão relacionados.

## **O novo apedrejamento em praça pública: a popularidade como um castigo**

Os casos que analisaremos apontam uma relação de poder marcante: tem-se a prática de um ex-parceiro (com quem a vítima conviveu intimamente por algum tempo ou num momento específico) para quem a perda de controle sobre a mulher se constitui como ameaça à sua honra, adotando, assim, uma atitude fiel ao entendimento do corpo e da subjetividade feminina como campo da dominação masculina. No que diz respeito à pornografia de vingança, é através do constrangimento da mulher que esse poder se instaura e é reiterado. A exposição compulsória reafirma a dicotomia inaugurada pelo pensamento civilizacional moderno que associava a dignidade da mulher ao seu confinamento na vida doméstica, ao passo que o mundo público sempre foi legitimado como domínio masculino. Entretanto, mesmo em suas experiências mais íntimas, sua vida é invadida pelos códigos sociais e perpassada pela rigidez moral. Nesse caso, ocorre um processo pelo qual as práticas privadas se tornam objeto publicável, como forma de condenação das mulheres de comportamento desviante. No âmago da motivação para a pornografia de vingança reside a distinção entre a mulher para se estabelecer compromisso e a “mulher fácil”, culpabilizada pela própria exposição e consequente morte social. A propósito, o alcance desse tipo de estratégia só pode ser explicado se levarmos em consideração a criação desses estigmas.

Além disso, a maneira como o corpo e as identidades femininas são socialmente compreendidas em nossos esquemas atuais de generificação favorece, muitas vezes, a reafirmação de uma cultura do assédio que normaliza e relativiza violências físicas e simbólicas dirigidas às mulheres, muitas vezes culpabilizadas pela própria opressão sofrida, exatamente porque a elas cabe, de acordo com essa lógica, o resguardo e a responsabilidade pelo próprio corpo. É na esfera da corporeidade e da moralidade que incide essa forma de vingança.

Instruída por uma moral patriarcal cristã, a vida sexual feminina, reduzida ao seu papel reprodutivo, é cercada por tabus e experiências afetivas como culpa e pudor. Essa rigidez aparece de modo marcante na experiência de uma das adolescentes que se suicidaram após serem vítimas de vazamento de conteúdo íntimo, de acordo com a mensagem deixada por uma delas em suas redes sociais e conforme a declaração de amigos e parentes em reportagem já mencionada na introdução:

Antes de se enforcar com o fio da chapinha, ela também tinha se despedido pelo Twitter, com três posts. “É daqui a pouco que tudo acaba”, “Eu te amo, desculpa eu n [não] ser a filha perfeita, mas eu tentei. Desculpa desculpa eu te amo muito [...]” e “E tô com medo mas acho que é tchau pra sempre”.

Ela disse pra prima que não queria que a família sentisse vergonha e sofresse por um erro dela. A nossa família é bem conhecida, e a cidade é pequena, meio bocuda, bastante gente inventa coisas. Às vezes você faz uma coisinha e acabam aumentando<sup>8</sup>.

Há uma relação notória entre a eficácia do vazamento de conteúdo íntimo e a lógica patriarcal que ainda fundamenta a instituição familiar como o modelo pelos quais os vínculos afetivos e sociais são estabelecidos e mantidos em nossa cultura (o que não significa negar que tal modelo não esteja em permanente transformação), e pelo qual as mulheres continuam subjugadas e sexualmente reprimidas. A eficácia e os danos causados por esse tipo de prática também incidem sobre outros domínios da subjetividade feminina, como a maternidade, por exemplo. A experiência abaixo revela como os mecanismos de culpabilização das vítimas ganham ainda mais força ao associarem o comportamento feminino ao comprometimento da figura materna, cercada por estereótipos que a definem como uma missão sagrada que exige devoção incondicional aos filhos. Todas essas construções potencializam o efeito da chantagem e reiteram a criminalização da sexualidade feminina.

O meu filho acabou indo para outro país – ficou seis anos no exterior –, porque não suportou tudo isso. Chegou a pedir para mudar de nome, que eu o deixasse a algumas quadras da escola para que não soubessem que eu era sua mãe. A minha filha mais nova também sofreu demais. Tive de mudá-la de escola muitas vezes, porque ela chorava e dizia que não queria mais voltar. Perdi o emprego, sofri um processo de exclusão social, fui quase linchada na cidade.<sup>9</sup>

Se o patriarcado é um regime que tem como base a dominação das mulheres pelos homens (SAFFIOTI, 2015), não é fortuito que os praticantes da pornografia de vingança estejam cientes dos padrões que as imagens de suas vítimas abalarão. Numa relação em que sua posse é culturalmente legitimada, a desqualificação da mulher se torna um trunfo.

A relação com a própria sexualidade é, por excelência, uma das bases primordiais das construções de gênero em nossa cultura. Isso pode explicar, ao menos em parte, o motivo pelo qual os homens são menos atingidos por essas práticas em específico. Afinal, eles são, desde os primórdios de sua socialização, estimulados a cultivar sua virilidade. Ainda persistem práticas sociais que o induzem à iniciação sexual como forma de afirmação de si. Nesse sentido, o temor exposto na mensagem de despedida da jovem que se suicidou após ser vítima da prática, por exemplo, dificilmente seria uma preocupação para um rapaz da mesma idade que ela. Não queremos dizer, com isso, que a situação de vazamento da intimidade não traria nenhum constrangimento ou sofrimento a ele. Porém, a exposição da sua vida sexual não destoaria do modelo comportamental que lhe é socialmente atribuído<sup>10</sup>. Ao contrário, o desempenho sexual se constitui como símbolo indispensável de sua formação subjetiva. Os prostíbulos, por exemplo, continuam sendo espaços de construção desse *ethos* masculino. Assim, a sexualidade se constitui como experiência social pela qual se delegam posições assimétricas a homens e mulheres. Marca de reconhecimento cultural para eles, mecanismo de exclusão social para elas.

<sup>8</sup> Ver matéria “Como um sonho ruim”, publicada em 19 de dezembro de 2013: <<http://apublica.org/2013/12/6191>>. Acesso em 7 de abril de 2018.

<sup>9</sup> Ver matéria “O que difere a pornografia de vingança dos outros crimes é a continuidade”, publicada em 16 de fevereiro de 2016. Disponível em <<http://www.nucciber.mpba.mp.br/o-que-difere-a-pornografia-de-vinganca-dos-outros-crimes-e-a-continuidade/>>. Acesso em 7 de abril de 2018.

<sup>10</sup> Obviamente estamos considerando, aqui, as experiências sexuais que atendem aos padrões heteronormativos.

De fato, tanto em alguns comentários em defesa das vítimas de pornografia de vingança como nos que as culpabilizam pelo ocorrido, o tema da “responsabilidade por si mesma” apareceu de forma marcante. Algumas falas enfatizam que esse senso de cuidado deve se sobrepor ao que parecem considerar “armadilhas” do narcisismo estimulado por uma cultura de valorização da aparência e da espetacularização de si:

Sobre a facilidade que as pessoas encontram em se expor, acho que é porque **elas têm sido conduzidas a dar prioridade a seus prazeres imediatos, mesmo que isso lhes custe posteriormente uma vida de sofrimento**, vídeos desse tipo evidenciam muito claramente isso. Maior consciência disso faria com que prazeres fugazes não fossem prioridade na vida de uma pessoa que irá continuar após o tal prazer ter passado. Mas, na construção da sociedade atual não há o desejo por conter-se, ao contrário, deseja-se quebrar todos os limites. Paga-se o preço (isso explica o quadro, mas não justifica os ataques à quem foi exposto e a condescendência com o crime de expor alguém). [Postado pela leitora Tatiana em matéria compartilhada pelo site Papo de Homem em 17 de dezembro de 2015].

Sem desconsiderar a gravidade da ação do divulgador das imagens íntimas, a comentarista compreende a necessidade de uma gestão de si nos usos das novas tecnologias comunicacionais. Nesse sentido, destaca a ação individual como elemento importante para se evitar transtornos como os causados pela prática de pornografia de vingança. A fala acima traz, assim, os mecanismos de exibição de si como importante vetor dos processos de decisão individual, lócus proeminente da racionalidade e reflexividade do sujeito contemporâneo.

Em outras narrativas, a ênfase deixa de ser dada à violação praticada e se faz de modo a destacar ou a ingenuidade ou a negligência da mulher para com ela mesma e sua privacidade, como ilustra o seguinte comentário: “Acho que a mulher deve se preservar e evitar de mandar fotos nuas. A gente nunca conhece realmente a pessoa que está do outro lado da linha”. [Postado pela leitora Luiza, em matéria compartilhada pela revista *Marie Claire*, em 16/07/2014].

Em julho de 2014 a revista *Marie Claire* – de publicação mensal e voltada para o público feminino – divulgou uma matéria sobre a decisão da justiça mineira de reduzir o valor da punição de praticantes de pornografia de vingança, alegando a parcela de culpa da jovem que teve imagens íntimas divulgadas:

Na primeira instância, a juíza Andreísa Alves decidiu condenar o réu, um analista de sistemas, ao **pagamento de indenização de R\$ 100 mil por ex-namorada**. Ao chegar ao tribunal, no entanto, a decisão se reverteu. Dois dos desembargadores que analisaram o caso entenderam que a **vítima colaborou “de forma bem acentuada e preponderante” para o crime** e reduziram o valor da punição para R\$ 5 mil.

A matéria traz também trechos da justificativa dos magistrados:

A vítima dessa divulgação foi a autora [da ação] embora tenha concorrido de forma bem acentuada e preponderante. **Ligou sua webcam, direcionou-a para suas partes íntimas. Fez poses. Dialogou com o réu por algum tempo. Tinha consciência do que fazia e do risco que corria [...]** escreveu o relator Francisco Batista de Abreu ao justificar sua decisão, reiterada pelo colega Otávio de Abreu Portes<sup>11</sup>.

Ao inaugurar novas formas de visibilidade dos corpos e estimular a espetacularização da imagem pessoal, as plataformas comunicacionais atuais mobilizam, ao mesmo tempo, a reconfiguração das fronteiras morais entre o público e o privado, sendo que essa moralidade se dirige mais incisivamente à corporeidade e

<sup>11</sup> Ver matéria “Justiça de Minas Gerais culpa jovem que teve imagens íntimas divulgadas na internet por se expor”, publicada em 14 de julho de 2014. Disponível em < <http://revistamarieclaire.globo.com/Mulheres-do-Mundo/noticia/2014/07/justica-de-minas-gerais-culpa-jovem-que-teve-imagens-intimas-divulgadas-na-internet-por-se-expor.html> >. Acesso em 7 de abril de 2018.

sexualidade femininas. Percebe-se, a partir do trecho acima, que a prática de pornografia de vingança atribui uma demanda que se constitui como eminentemente feminina pelos arranjos de gênero que lhe dão sentido: no caso, a vigilância sobre o corpo e sobre a intimidade. Trata-se de uma preocupação historicamente destinada à mulher. Sob essa lógica, a corporeidade e a sexualidade se constituem como domínios aos quais se remetem ameaças externas que devem ser evitadas pela própria mulher, conforme sugere a fala do relator. Ao mesmo tempo, as narrativas acima nos dão ideia da expansão do problema, o qual parece não se esgotar na violência praticada, já que essa parece reiterada pelos valores androcêntricos que norteiam o âmbito em que foi julgada. Nesses casos, a culpabilização da mulher vitimada foi legitimada numa instância que, como se sabe, estabelece parâmetros oficiais e normas que guiam nossas interações cotidianas. Esse é, portanto, um ponto fundamental para se compreender o circuito de relações de poder que opera para a reprodutibilidade de assimetrias de gênero em que ele próprio está fundamentado.

A atribuição dessa responsabilidade à vítima foi criticada por uma leitora na seguinte fala: “É lamentável que se tenha desembargadores com um pensamento tão atrasado, machista. [...] Esse tipo de gente é que pensa que a vítima do estupro também é culpada. Que sociedade é essa?” [Postado pela leitora Eliana, em 22/08/2014].

O risco aparece como uma categoria importante nos direcionamentos dados aos usuários para o uso adequado da internet. Em nosso levantamento de materiais para este estudo, não foram raras as matérias de caráter preventivo que traziam orientações de especialistas sobre como não ter sua intimidade violada. O compromisso moral em racionalizar os perigos e evitá-los também foi percebido nas análises de Giongo (2016: 11), num estudo que teve como foco principal de análise comentários publicados em matérias sobre casos de pornografia de vingança envolvendo jovens de uma cidade do sul do país. Dentre as narrativas selecionadas pela autora, podemos destacar o comentário postado por uma leitora do site em que as práticas foram divulgadas: “Se não quer que as fotos vazem na internet é só não tirar. Agora não adianta querer se matar, devia ter pensado antes de tirar foto pelada pra mandar pro namoradinho”.

Algo semelhante também foi sugerido por um usuário nas redes sociais da Prefeitura de Curitiba-PR, a respeito de uma campanha de combate à violação da intimidade promovida pelo órgão. Através do projeto, foram enviados vídeos e fotos por *WhatsApp*, em que se lia a mensagem “Se não é pra você é melhor não ver. Compartilhar fotos íntimas também é crime. Denuncie. Ligue 180”. Um dos leitores, então, opinou:

*A partir do momento que você faz um vídeo mostrando o seu rosto você tem que ter a consciência de que esse vídeo pode vaziar, não intencionalmente, mas o celular da pessoa pode ser roubado, o vídeo pode estar em um computador e esse ser roubado, enfim existem possibilidades desse vídeo vaziar. Filmou, mandou e vazou não reclame você sabia dos riscos.* [Postado pelo usuário Rodrigo na página do Facebook da Prefeitura de Curitiba-PR, em 11 de julho de 2015].

Há, portanto, uma tendência a localizar na ação da vítima a origem da violência sofrida por ela mesma. Vê-se um jogo conflituoso em torno da autonomia feminina: ao mesmo tempo em que é responsável pelo seu corpo, a expressão de sua sexualidade faz com que os constrangimentos e punições a ela dirigidos sejam relativizados e mesmo justificados. É válido lembrar que parte significativa dos comentários que se concentraram na moralidade da vítima, não levando em conta

as assimetrias de gênero que legitimam esse tipo de prática, partiu de outras mulheres. As narrativas abaixo foram publicadas em resposta ao compartilhamento de uma matéria do jornal *O Estado de S. Paulo* no site de notícias Uol<sup>12</sup>:

*E vai piorar muito antes de melhorar... Liberdade feminina no Brasil é sinônimo de libertinagem! Liberdade tem que acompanhar responsabilidade!* [Postado pela leitora Maria, em 2016]

*Infelizmente existem mulheres que não servem para nada e usam o corpo como mostruário. Elas não têm moral para reclamar do vazamento das fotos. [...] O pior de tudo é que ficam se fazendo de vítima e o Estado é paternalista com estas tralhas. Quanto vazarem as fotos lembro do ditado: se entrou na chuva é para se molhar. Como mulher sinto-me enojada ao ver que a minha categoria está criando estas mocinhas sem valores [...].* [Postado pela leitora Solange, em 2016]

O problema, então, não é encarado como uma questão coletiva ou de interesse comum às mulheres, passível de ser vivenciado por qualquer uma, inclusive por elas mesmas: ao contrário, ele é atribuído a posturas individuais e morais. Ao mesmo tempo, essa atitude individual é criticada e culpabilizada como uma ação que compromete a reputação de todo um grupo, como sugere a última fala. A respeito desses conflitos, podemos remeter às observações feitas por Heleieth Saffioti (2015), ao reconhecer que a abordagem de gênero proposta por Scott (1990) se estende para as relações entre mulheres e outras mulheres. É nesse sentido que a autora pensa a categoria mulher como relacional, a partir de seus processos de construção e reciprocidade entre homens e outras mulheres. Nesse sentido, situações de opressão também são socialmente autorizadas e estimuladas entre elas. O caráter variável e contextual atribuído às relações de gênero, conforme sugere Scott, nos é útil para perceber precisamente como se sustentam nossos mecanismos de regulação das diferenças entre homens e mulheres e que relações os beneficiam: um deles, como podemos perceber, é a internalização, por partes das mulheres, dos próprios padrões comportamentais que as oprimem, assim como a culpabilização entre elas. Esse é um fator crucial para a eficiência da pornografia de vingança, por exemplo.

Na mesma publicação, visualizamos um comentário que revela certo abrandamento em relação a não intencionalidade da vítima em ser exposta nas redes:

*Tiram as fotos porque querem, permitem que tirem, facilitam tudo, acham lindo qdo são as "pessoas" que querem que vejam etc. etc. etc. Sejam homens ou mulheres - não importa. Fazem porque querem se exibir e confiam porque tb querem confiar. Criem vergonha na cara. Só vale a grita qdo as fotos ou vídeos são feitas de forma clandestina. Nestes casos acima relatados o que faltou foi vergonha na cara.* [Postado pela leitora Maíra, em 2016, sobre matéria do jornal *O Estado de S. Paulo* compartilhada no site de notícias Uol]

Existe, então, uma carga de julgamento em torno da vítima no que concerne à exposição de sua imagem pessoal. Se, pelas nossas redes, somos estimulados a mostrar o melhor de nós, o comprometimento da imagem que passamos também é de nossa responsabilidade. Curiosamente, nesses discursos, não se exige uma racionalização e ponderação dos riscos por parte de quem divulga e compartilha esses materiais. Mesmo em alguns discursos em que a análise intenta tratar o problema como uma questão de educação familiar, sua origem é mais uma vez apontada na moralidade feminina. A educação masculina e os padrões de comportamento a que os homens são socialmente motivados não são incluídos, tampouco problematizados na abordagem abaixo:

<sup>12</sup> Disponível em <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2015/07/06/numero-de-vitimas-de-imagens-intimas-vazadas-na-web-quadruplica-em-2-anos.htm>> Acesso em 7 de abril de 2018.

*As famílias têm que saber dialogar com as suas filhas, pois tenho a certeza de que se fossem bem aconselhadas, pensariam duas vezes antes de se exporem. O que pode ajudar um pouco é a família fiscalizar o facebook das suas filhas, para avaliar se as mesmas estão com uma postura e roupas adequadas e na desconfiança colocar limites e sempre avaliar as amizades. [Trecho do comentário postado pela leitora Cristiane sobre matéria do jornal O Estado de S. Paulo compartilhada no site de notícias Uol]*

A assimilação do discurso da responsabilidade de si, socialmente instituída, converte-se em um sentimento de culpa que tem sido apontado como um dos fatores que inibem a denúncia por parte das vítimas, conforme aponta um número considerável de matérias e reportagens a que tivemos acesso. Para muitas, o ato de denunciar seria o equivalente a prolongar o próprio constrangimento e sofrimento. Vê-se, então, que os efeitos da exposição íntima não consensual são persistentes. Considerando-se, sobretudo, a capacidade proliferativa das plataformas comunicacionais, com sua supressão de barreiras temporais e espaciais, as marcas da pornografia de vingança podem ser permanentes.

Mais do que meramente acessados, os registros da intimidade alheia podem ser armazenados e reassistidos inúmeras vezes. Nesse sentido, as interações em rede se configuram como meios de impressão do estigma da mulher envolvida, da constante lembrança de sua mácula, passível de ser acessada a qualquer momento, como sugere as experiências de vítimas de pornografia de vingança descritas em matérias publicadas em revistas:

As sentenças judiciais, muito mais que o dinheiro, ajudam a cicatrizar feridas como a de Bruna. Quando conversou com Marie Claire pela primeira vez, ela descreveu sua rotina – uma vida praticamente analógica. Os e-mails eram reduzidos ao trabalho. A internet, um território temido que ela preferia evitar. Contou não usar MSN e redes sociais. Na segunda conversa, no entanto, descreveu uma vitória. “Consegui fazer um perfil de Facebook”, disse, entusiasmada com a conquista. “O fato de a Justiça tê-lo condenado me fez sentir mais leve, mais livre”. No mínimo uma vez por mês, ela rastreia a internet à procura do seu nome, com medo do que o Google possa mostrar na tela do computador<sup>13</sup>.

É ilusão você falar que o que está na internet vai ser deletado um dia. O que está na internet nunca vai sair. O que difere a pornografia de vingança dos outros crimes é a continuidade. É como se alguém lhe desse uma facada e ficasse lá, remoendo, e a cicatriz nunca se fechasse. O crime que se viraliza traz consequências terríveis, o atentado contra a honra se perpetua ali na rede internacional de computadores. O dano é irreparável, as consequências são imensuráveis<sup>14</sup>.

Numa realidade de relações sociais cada vez mais mediadas pelas plataformas comunicacionais, pode-se sugerir que houve uma ruptura no cotidiano da primeira das informantes acima, a qual vai além das possíveis perdas nas relações presenciais (trabalho, estudo, relacionamentos afetivo-sexuais). A abdicação de sua antiga “rotina digital” se fez junto ao reconhecimento de novas formas de manejar os riscos a que ela se refere. Mas, como ela própria aponta, ainda que se veja capaz de racionalizá-las melhor, essas ameaças não deixarão de existir.

As relações presenciais e as relações mediadas pela conectividade se refletem mutuamente, assim como as violências produzidas em cada um desses contextos se tocam diretamente e ecoam entre si. Contudo, é sempre válido destacar: os efeitos da violência que estamos analisando são desproporcionais; esse tipo de vingança só faz sentido diante dos arranjos de gênero e dos padrões de sexualidade do contexto cultural em que ocorre.

<sup>13</sup> Ver matéria “Sexo, vingança e vergonha na rede – expostas por seus ex, elas dão o troco na justiça”. Disponível em <<http://revistamarieclaire.globo.com/Revista/Common/0,,ERT259500-17737,00.html>>. Acesso em 7 de abril de 2018.

<sup>14</sup> Ver matéria “O que difere a pornografia de vingança dos outros crimes é a continuidade”, publicada em 16 de fevereiro de 2016. Disponível em <http://www.nucciber.mpba.mp.br/o-que-difere-a-pornografia-de-vinganca-dos-outros-crimes-e-a-continuidade/>>. Acesso em 7 de abril de 2018.

Nota-se, ainda, que as experiências afetivas envolvidas na prática de pornografia de vingança estão diretamente vinculadas às significações de feminilidade e masculinidade culturalmente construídas: no ódio do ex-parceiro que a expõe, no deleite de quem compartilha os materiais, no sofrimento da vítima e nos traumas psicológicos decorrentes da sua experiência, tem-se padrões emocionais estimulados pelas nossas regulações de gênero, pelos papéis e lugares atribuídos a homens e mulheres em nossa sociedade e, sobretudo, um campo de ação em que se legitima a objetificação do corpo feminino. Nesse caso, o campo afetivo é também marcado por essas relações de poder que instituem o orgulho do macho em função do domínio da mulher, asseverando o caráter relacional das diferenças de gênero percebido por Scott (1990).

O peso da visibilidade não consensual é, portanto, generificado: seus sentidos e suas motivações, efeitos e repercussões entre a “audiência” se explicam a partir das relações entre os gêneros. O sentido dessa prática lhes traz níveis distintos de desqualificação e depreciação entre homens e mulheres, assim como são variáveis as consequências às suas trajetórias de vida. Algo nesse sentido foi apontado em algumas matérias que abordaram a temática a partir das assimetrias de gênero que a fundam:

Fruto de uma sociedade machista, a exposição de fotos ou vídeos íntimos, chamada de porn revenge, afeta sempre mais as mulheres do que os homens. “No caso do vazamento de imagens do ator Stênio Garcia e sua esposa, ficou evidente como é diferente a exposição e o trauma para homem e mulher”, comenta a psicóloga Marcela Abreu, especialista em psicologia social. No episódio citado por Marcela, em que Stênio e sua esposa, Marilene Saade, tiveram uma foto de nu frontal compartilhadas nas redes sociais, os comentários em torno do tamanho e potência do órgão sexual do ator foram em tons elogiosos, enaltecendo a virilidade de um homem de quase 80 anos<sup>15</sup>.

Nesse caso, nem toda nudez é castigada. A atividade sexual masculina é não apenas normalizada, como também elogiável. As construções culturais em torno da corporeidade e sexualidade masculinas dão outro sentido à divulgação de conteúdos a elas relacionados. Mas, ainda que estejamos falando da permanência e/ou atualizações de formas históricas de poder, compreendemos que elas não são intransponíveis. Os territórios de opressão também são lugares de resistência, reação, novos protagonismos e deslocamentos. Logo, as condições sob as quais se prolifera a violência da pornografia de vingança podem possibilitar outras formas de interação e ações de enfrentamento, conforme já ilustramos. Não foram incomuns as reações que enfatizavam a necessidade de desconstrução das dinâmicas de culpabilização das vítimas da prática. Do mesmo modo, algumas delas utilizaram justamente as redes sociais como forma de reagir à violência sofrida em decorrência da violação de sua intimidade. Foi o caso da dinamarquesa Emma Holten que, aos 17 anos, teve suas fotos expostas pelo ex-namorado. Alguns anos depois, a jovem, que se tornou ativista do feminismo, convidou uma fotógrafa para realizar um ensaio em seu apartamento, registrando situações cotidianas em que aparecia nua. Dessa vez, as fotos foram publicadas por ela própria. O objetivo de Emma foi problematizar o lugar de culpa e de vergonha em que a nudez feminina é posta, estimulando um debate sobre consentimento e autonomia feminina e sobre o tipo de violência a que a mulher é exposta através da pornografia de vingança:

<sup>15</sup> Ver matéria “Porn revenge: sociedade precisa entender que a culpa não é das mulheres”, publicada em 18 de Janeiro de 2016. Disponível em <http://arevistadamulher.com.br/sexo/content/2171930-porn-revenge-sociedade-precisa-entender-que-a-culpa-nao-e-das-mulheres>> Acesso em 7 de abril de 2018.

Isso não é apenas para que eu me sinta melhor. É sobre problematizar e experimentar os papéis apresentados pela maioria das mulheres quando posam nuas. Nós dificilmente sorrimos, estamos no controle, vivemos. Nós nunca vemos, mas somos sempre vistas. [...] Consentimento é a chave. Assim como estupro e sexo não têm nada a ver, fotos compartilhadas com e sem consentimento são coisas completamente diferentes. Não há foto minha sexual, visual ou aceitável sem o meu consentimento. Sem a minha autorização há apenas violação<sup>16</sup>.

A história de Rose Leonel, criadora da ONG Marias da internet, também retrata a possibilidade de reação e empoderamento através dos próprios meios utilizados para a difamação da vítima. Rose teve fotos íntimas divulgadas pelo ex-noivo que não aceitou o término do relacionamento, o que reforça o vínculo entre esse tipo de prática e a concepção patriarcal da subjetividade e corporeidade femininas como posses do homem, conforme já argumentamos em outras passagens.

Rose decidiu então mobilizar-se e transformar a própria experiência numa forma de ajudar outras vítimas.

O objetivo [da ONG] é informar, orientar e dar suporte para as vítimas. Sou uma mulher que quer lutar por todas as outras mulheres. Isso me fortalece, me faz caminhar. Me sinto sendo útil erguendo essa bandeira, tendo essa missão [ressalta Rose]. Que bom seria se eu tivesse a oportunidade de conversar com todas as mulheres que passaram por isso. Quantas vidas seriam salvas, não é mesmo? [...] O objetivo é informar, orientar e dar suporte para as vítimas. Sou uma mulher que quer lutar por todas as outras mulheres. Isso me fortalece, me faz caminhar. Me sinto sendo útil erguendo essa bandeira, tendo essa missão [ressalta Rose]. Que bom seria se eu tivesse a oportunidade de conversar com todas as mulheres que passaram por isso. Quantas vidas seriam salvas, não é mesmo?<sup>17</sup>

Também podemos retomar como exemplo as outras iniciativas citadas anteriormente, pelas quais se prestam apoio psicológico e jurídico às vítimas. As redes sociais também se revelam, assim, como ferramentas de articulação, solidariedade, engajamento e questionamento de antigas violências. Sabemos, no entanto, que esses meios são marcados pelas disputas de mercado, o que envolve estratégias de monopolização e controle das informações, assim como os problemas das políticas de privacidade têm deixado os usuários cada vez mais expostos a esses interesses. Essas tecnologias não são politicamente isentas. Contudo, acreditamos que as formas de interação e articulação trazidas por elas sinalizam consequências igualmente inovadoras para o campo das relações sociais e das mobilizações, assim como evidenciam as barreiras de tempo e de espaço que a nossas tecnologias de comunicação mais recentes vêm desafiando. Assim, ainda que antigos valores se revelem bem assimilados por parte significativa das opiniões do público que consome e compartilha as notícias veiculadas a esses casos, e ainda que muitos dos conteúdos informativos não estimulem propriamente uma reflexão crítica e mais aprofundada sobre os mecanismos que significam e sustentam a prática de pornografia de vingança, os debates e disputas travados por meio das ferramentas de comunicação em rede reforçam a ideia de que outros discursos afloram em meio à reprodução das narrativas hegemônicas.

<sup>16</sup> Ver em < <http://www.hypeness.com.br/2015/01/ativista-dinamarquesa-posta-fotos-nuas-para-combater-a-revenge-porn/> > Acesso em 7 de abril de 2018.

<sup>17</sup> Ver matéria “Fui assassinada”, diz mulher que criou ONG contra ‘vingança pornô”, publicada em 08 de março de 2014. Disponível em <<http://g1.globo.com/pr/norte-noroeste/noticia/2014/03/fui-assassinada-diz-mulher-que-criou-ong-contra-vinganca-porno.html>>. Acesso em 7 de abril de 2018.

## Considerações finais

As repercussões dos conteúdos que caracterizam a pornografia de vingança demarcam um voyeurismo que traz, a um só tempo, o fascínio e a repulsa em relação ao corpo feminino. Todos esses mecanismos têm em comum sua orientação por códigos sexistas que fazem da visibilidade feminina uma moeda de troca que circula conforme o desejo masculino. Um dos principais aspectos que nos chamaram a atenção nos conteúdos analisados foi a tendência a reduzir a questão a um problema de ordem privada e, sobretudo, feminina. Alguns dados sobre as campanhas preventivas e conscientizadoras, por mais que estimulassem um exercício empático e destacasse que princípios éticos são feridos por práticas como a que constitui nosso objeto de análise, elas nem sempre abordavam a questão a partir de uma perspectiva de gênero, embora quase sempre sejam direcionadas às mulheres. Muitas vezes elas têm como foco dicas de segurança para o uso das redes sem, no entanto, problematizar o próprio contexto em que essas campanhas se constituem como demandas urgentes.

Nossos dados revelam, além disso, a necessidade contínua de elaboração de políticas e ações educativas em torno da temática, junto às discussões sobre o que caracterizaria a cultura do estupro, pela qual a violência contra a mulher é quase sempre relativizada e justificada. Vê-se, portanto, que a discussão corre o risco de ser intimidada por abordagens que negligenciam a importância do debate sobre relações de gênero nas escolas, por exemplo. Do mesmo modo, não podemos desconsiderar que a objetificação do corpo feminino, ao ser problematizada a partir de outros marcadores sociais da diferença, como raça, por exemplo, revela experiências específicas da violência em torno da corporeidade e da sexualidade femininas. Os vestígios de uma cultura escravocrata mobilizam os modos pelos quais o corpo da mulher negra permanece subjugado por meio de processos concomitantes de desqualificação e hipersexualização que marcam a sua trajetória de vida. Assim, a compreensão dos mecanismos de criação e consumo de conteúdos compartilhados nas redes sociais digitais exige um olhar atento às assimetrias que têm sido institucionalizadas ao longo da nossa história, visto que as interações mediadas pelas plataformas comunicacionais em rede não se constituem como uma antítese radical dos vínculos estabelecidos presencialmente, conforme vimos argumentando.

Diante de tudo isso, consideramos que os usos das plataformas comunicacionais em rede se constituem como importante foco de análise das representações e embates em torno da corporeidade e sexualidade feminina, trazendo importantes reflexões sobre as relações de gênero que se estabelecem num cenário de supervalorização da performance de si no qual, entretanto, um modelo de sujeito continua exercendo seu domínio. A respeito de um corpo/sujeito a que historicamente a cidadania e as experiências na vida pública vêm sendo negadas, é preciso um olhar atento para os mecanismos pelos quais sua visibilidade é minada ou forjada. Por esse jogo de forças, a cena pública continua se configurando como ameaça ao corpo e à subjetividade feminina; segue como esfera em que sua dignidade é constantemente posta em xeque.

## Referências

- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. *Métodos de pesquisa para internet*. Porto Alegre: Sulina, 2011.
- GIONGO, Marina Grandi. *Madalenas modernas e um caso de pornografia de vingança: reflexões sobre gênero, sexualidade e cidadania na educação*. Porto Alegre: UFRGS, 2015.
- LINS, Beatriz Accioly. “A Internet não gosta de mulheres? Gênero, sexualidade, e Violência nos debates sobre pornografia de vingança”. In: *Anais da V Reunião Equatorial de Antropologia; XIV Reunião de Antropólogos Norte e Nordeste*, 2015.
- MATOS, Maria Izilda. “Outras histórias: as mulheres e estudos dos gêneros – percursos e possibilidades”. In: SAMARA, Eni de Mesquita; SOHIET, Raquel; MATOS, M. Izilda S. (orgs.). *Gênero em Debate: trajetória e perspectiva da historiografia contemporânea*. São Paulo: EDUC, 1997. pp. 83-114.
- MEDEIROS, Marcela; TAVARES, Marcelo. “Construção e validação de *checklist* de avaliação de risco de violência contra mulher nas relações de intimidade”. In: STEVENS, C.; OLIVEIRA, S.; ZANELLO, V.; SILVA, E.; PORTELA, C. (orgs.). *Mulheres e violências: interseccionalidades*. Brasília: Technopolitik, 2017.
- MILLER, Daniel; SLATER, Don. *The Internet: An Ethnographic Approach*. Paris: Berg, 2001.
- MISKOLCI, Richard. Sociologia digital: notas sobre pesquisa na era da conectividade. *Contemporânea*, 6 (2): 275-297, 2016.
- RIGONI, Ana; NUNES, Felipe; FONSECA, Katia. O culto ao corpo e suas formas de propagação na rede social *facebook*: implicações para a educação física escolar. *Motrivivência*, 29 (esp.): 126-143, 2017.
- SAFFIOTI, Heleith. *Gênero Patriarcado Violência*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, 16 (2): 5-22, 1990.
- VALENTE, Mariana Giorgetti; NERIS, Natália; RUIZ, Juliana Pacetta; BULGARRELLI, Lucas. *O Corpo é o Código: estratégias jurídicas de enfrentamento ao revenge porn no Brasil*. InternetLab: São Paulo, 2016.

# **Caminhos, abelhas e passarinhos: um estudo da *mise en scène* no documentário *Duas aldeias, uma caminhada***

**José Francisco Serafim<sup>1</sup>**  
Universidade Federal da Bahia

**Francisco Gabriel Rêgo<sup>2</sup>**  
Universidade Federal do Sul da Bahia

**Resumo:** Este artigo analisa o documentário *Duas aldeias, uma caminhada – mo-koi tekoá petei jeguatá* (2008), realização do coletivo Mbyá-Guarani de Cinema. Busca-se apontar para a importância do território indígena na estruturação do documentário como forma de relacionar os sujeitos envolvidos no processo de registro documental. Buscamos, dessa maneira, abordar as características da *mise en scène* no documentário, observando o caráter intersubjetivo da cena, presente na relação entre os comentários desenvolvidos pelos sujeitos indígenas nos espaços de registro.

**Palavras-chave:** documentário; subjetividade; cultura Mbyá-Guarani.

<sup>1</sup> Professor Associado da Faculdade de Comunicação (UFBA). Professor e pesquisador do Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas (PósCom/UFBA). Pesquisador do Centro de Estudos das Relações Interculturais (CEMRI) da Universidade Aberta de Lisboa. Doutor em cinema documentário (antropológico) pela Universidade Paris X - Nanterre (2000). Coordena o Grupo de Análise de Documentário Nanook, grupo de pesquisa vinculado ao Laboratório de Análise Fílmica (PósCom/UFBA).

<sup>2</sup> Professor Assistente na Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB). Doutorando no Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas (PósCom/UFBA). Integra o NANOOK, Grupo de Análise de Documentário, grupo de pesquisa vinculado ao Laboratório de Análise Fílmica (PósCom/UFBA), e o grupo de pesquisa Poéticas Ameríndias (UFSB).

## **Paths, bees and birds: a study of *mise en scène* in the documentary *Duas aldeias, uma caminhada***

**Abstract:** This article analyzes the documentary *Duas aldeias, uma caminhada - mokoí tekoá petei jeguatá* (2008), directed by the collective Mbyá Guarani de Cinema. It seeks to point out the importance of the indigenous territory in structuring the documentary as a way of relating the subjects involved in the document registration process. In this way, we seek to approach the characteristics of *mise en scène* in the documentary, observing the intersubjective character of the scene, present in the relationship between the comments developed by indigenous subjects in the registration spaces.

**Keywords:** documentary; subjectivity; Mbyá-Guarani culture.

## **Caminos, abejas y pájaros: un estudio de *mise en scène* en el documental *Duas aldeias, uma caminhada***

**Resumen:** Este artículo analiza el documental *Duas aldeias, um viagem - mokoí tekoá petei jeguatá* (2008), dirigido por el colectivo Mbyá-Guarani de Cinema. Busca señalar la importancia del territorio indígena en la estructuración del documental como una forma de relacionar a los sujetos involucrados en el proceso de registro documental. De esta manera, buscamos acercarnos a las características de la *mise en scène* en el documental, observando el carácter intersubjetivo de la escena, presente en la relación entre los comentarios desarrollados por los sujetos indígenas en los espacios de registro.

**Palabras clave:** documental; subjetividad; Cultura Mbyá-Guaraní.

## Discussões iniciais

**D**irigido pelos indígenas Ariel Ortega, Jorge Morinico e Germano Benites<sup>3</sup>, o documentário *Duas aldeias, uma caminhada - mokoi tekoá petei je-guatá* (2008), produção do Coletivo Mbyá Guarani de Cinema<sup>4</sup>, tem como espaço central duas comunidades Mbyá-guarani no Rio Grande do Sul. Por meio de um percurso que envolve o cotidiano e os sujeitos indígenas, o documentário busca desenvolver uma relação entre os espaços indígenas e não indígenas, ao abordar questões importantes concernentes a história oficial e o papel dos guaranis no processo de ocupação territorial do sul do Brasil.

No documentário o limite das reservas indígenas é o mote para a reinterpretação da história oficial, em prol de um reposicionamento dos indígenas como intérpretes de sua cultura, de suas memórias e tradições. Cada vez mais achatados pelo crescimento das cidades, diante da redução das matas e sem terras para o plantio, os Mbyá passam a depender cada vez mais da confecção e venda de artesanatos para serem vendidos aos turistas nas ruínas dos Setes Povos das Missões. É assim que os três jovens realizadores passam a acompanhar o dia a dia das duas aldeias representadas, comunidades perpassadas pelo mesmo passado histórico e pelas problemáticas sociais oriundas do convívio intenso com os não-indígenas.

Nessa análise, propomos uma abordagem das características presentes no processo de realização, de modo a compreender como a utilização dos comentários orais no filme se desenvolve por meio de duas perspectivas: uma primeira, constituída na relação entre os próprios indígenas, e uma segunda, estabelecida na relação entre indígenas e não indígenas. Essas duas possibilidades se relacionam diretamente com os espaços de registro abordados pelo documentário de modo a opor dois territórios importantes para os sujeitos indígenas: as aldeias – espaço de enunciação das características culturais, sociais e etnográficas por parte dos indígenas – e a Ruína dos Sete Povos das Missões – território externo onde os indígenas se propõem a um diálogo mediado pela relação com os não indígenas.

Em ambos os espaços, a câmera e seu sujeito tem um papel importante no estabelecimento de diálogos entre os sujeitos envolvidos na cena. Para tanto, a ideia de *mise en scène* abordada aqui se relaciona com uma abordagem comum em autores como Jean-Louis Comolli (2008), Claudine de France (1998) e Fernão Pessoa Ramos (2012), ao acentuarem, entre outras características, o caráter intersubjetivo da cena documental, a nos permitir uma observação das características culturais, sociais e etnográfica das comunidades envolvidas.

No primeiro espaço, Aldeia *Anhetenguá*, um dos jovens segura uma colmeia esvaziada, indicando que as abelhas, sensíveis às transformações do ambiente, haviam escolhido um local melhor para viver (Fig. 1). Em seguida, ainda diante da câmera, o jovem compara os Mbyá às abelhas, que, diante das dificuldades adaptativas do espaço, deslocam-se em busca de novos territórios:

<sup>3</sup> membros das duas comunidades Mbya-Guarani: Aldeia Koenju, em Porto Alegre (RS), e Aldeia Anhetenguá, no município de São Miguel das Missões (RS).

<sup>4</sup> A filmografia do Coletivo Mbyá-Guarani de Cinema é composta pelos seguintes documentários: *Mokoi Tekoá, Petei Je-guatá – Duas aldeias, uma caminhada* (2008), *Nós e a cidade* (2019), *Bicicletas de Nahanderú* (2011), *Desterro Guarani* (2011), *Mbya mirim* (2012), *Tava, a casa de pedra* (2012) e *No caminho com Mário* (2014).

[...] elas não queriam ir embora porque queriam ir. Às vezes os Mbyá se mudam porque tem alguém incomodando. Por isso elas foram tentar viver melhor em outro lugar. Os Mbyá Guarani também são assim. (DUAS ALDEIAS..., 2008, 5'31")

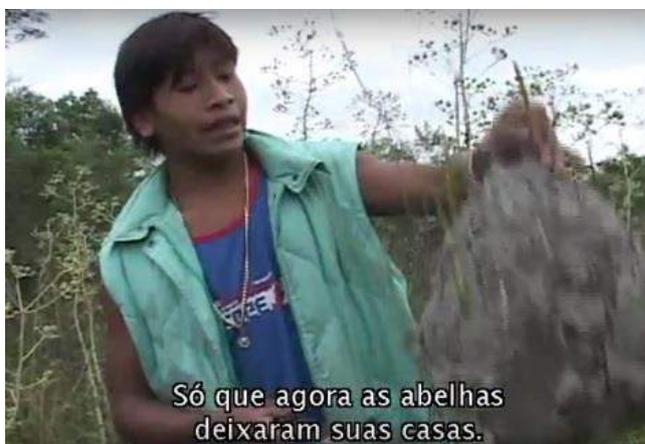


Fig. 1 – Duas aldeias uma caminhada (2008): 5'12"

Nessas palavras, o indígena nos apresenta um aspecto importante da cultura Guarani: a migração territorial. Nessa mesma linha, Maria Inês Ladeira (2007) aponta para a importância da questão territorial para os Mbyá, ressaltando essa problemática como um traço comum a todos os subgrupos Guaranis. Desde o primeiro momento do período colonial, os Guaranis foram assimilados pelo projeto catequético jesuíta, projeto esse que, desde o princípio, buscou assentar os indígenas em torno das chamadas reduções, espaços destinados à aculturação baseado no discurso religioso e que, em meados do sec. XVIII, estiveram associadas a um dos principais conflitos do Brasil Colônia: as Guerras Guaraníticas.

O espaço abordado pelo documentário é um ponto marcante para a sua estrutura. É diante das diferenças e semelhanças entre as duas aldeias envolvidas na representação que a câmera constitui um percurso em direção aos aspectos fundantes da cultura Guarani. Mais do que pertencer a qualquer um dos espaços explorados, a trajetória promovida pela câmera e pelo sujeito nos possibilita observar o documentário, tendo em vista as tensões históricas, sociais e geográficas vividas.

Apontando para um espaço fronteiriço da cultura, um espaço em contato com o não indígena, o documentário aborda as ruínas dos Setes Povos das Missões, de maneira a repensar a influência da história oficial na cultura Mbyá e para indicar a necessidade de se recontar os eventos históricos que marcaram profundamente a forma como os não indígenas observam os guaranis. Tal como as ruínas, os artesanatos vendidos aos turistas, indicam uma fronteira invisível, um espaço de tensão onde se desenvolvem as estratégias encenativas utilizadas pelos indígenas para recontar e recompor a sua própria História.

## Aldeias, subjetividades e alteridade

O documentário se estrutura narrativamente tendo por base três espaços: as aldeias *Anhentengúá*, *Koenju* e as ruínas de São Miguel das Missões. Esses espaços são importantes como uma forma de observarmos a maneira como os comentários são apresentados e de como os indígenas constituem um diálogo com os não indígenas. Essa alteridade não indígena é apresentada nos comentários como

uma referência constante, como na sequência, na aldeia *Anhentenguá*, em que os indígenas caçam um passarinho, e, após tratarem o animal, se questionam acerca da maneira pelas quais não indígenas possivelmente se indignariam diante da forma como tratam o animal (Fig. 2).



Fig. 2 – *Duas aldeias uma caminhada* (2008): 8'33"

Ainda nessa primeira aldeia, outro momento importante que destacamos ocorre quando os realizadores se colocam diante da câmera para apresentar a sua proposta de documentário. A sequência se apresenta em um claro modelo encenativo, estratégia narrativa importante para o documentário. Esse recurso de encenação será explorado em outros momentos, sendo fundamental para explicar o caminho proposto pela câmera:

*Nem todos os guaranis vão poder ver. A gente tem que mostrar o que é importante, por isso tem que ter personagem. Por exemplo, num filme, você tem que saber onde vai terminar. Pode mostrar a aldeia, a cidade, mas tem que ter uma ideia principal para terminar bem. Isso que a gente não definiu ainda. (DUAS ALDEIAS..., 2008, 11' 30")*

As palavras do realizador Ariel Ortega, se o fim é ainda incerto, a necessidade de falar das diferenças entre as aldeias e a cidade é uma estrutura a ser buscada. (Fig. 3). Assim como o realizador que se deixa aparecer se posicionando como personagem, o documentário busca enunciar um discurso frente a esta região fronteira: a aldeia e a cidade, o indígena e não indígena.



Fig. 3 – Entrevista conduzida por um dos realizadores (de amarelo), e que simula um encontro. *Duas aldeias uma caminhada* (2008): 11'25"

Ainda nessa sequência, observamos uma sucessão de personagens que ilustra o comentário do realizador, que buscam apresentar o processo de realização do

documentário. É assim que, por meio de uma montagem paralela, podemos observar as imagens do personagem de *Joacito*, enquanto a câmera o segue, dando início a um percurso que liga diferentes personagens (Fig. 4): *Joacito, as duas crianças*, o próprio realizador e seu interlocutor, o cacique Cirilo Morinoco, que havia cruzado aleatoriamente o caminho da câmera. Nessa sequência, temos uma característica bastante comum à realização: a reconstituição do percurso enunciativo por de uma evidenciação do processo de realização.



Fig. 4 – Sequência de imagens em montagem paralela, apresentando os diferentes personagens e a busca por uma narrativa. *Duas aldeias uma caminhada* (2008): 11'30" a 12'12".

É assim que em uma narrativa ainda em busca de um fim, no percurso interrompido da câmera, os sujeitos têm o poder de criar personagens, histórias e uma representação própria para os indígenas. A mobilidade precede a necessidade da constituição de um final tradicional, em prol de uma metáfora baseada na mobilidade e na sua autonomia em constituir um caminho e uma história própria. Da mesma maneira, a busca por um final para o documentário se aproxima da busca por recontar a História oficial: ambas são observadas por perspectivas dos diferentes sujeitos, ao desconstruir as formas estabelecidas de se representar os indígenas, sua cultura e suas tradições.

Na segunda aldeia *Koenju*, podemos observar de forma mais detida o trabalho dos indígenas na produção do artesanato. Seu trabalho é apresentado em uma estreita relação com seu espaço. As problemáticas sociais e ambientais, expressam-se nos seus afazeres, diante da dificuldade de obtenção de matéria prima que outrora lhe eram acessíveis. As dificuldades decorrentes do isolamento e achatamento da aldeia empurram, cada vez mais, os Mbyá para uma aproximação com os não indígenas, tendo no artesanato um claro ponto de mediação.

Desse modo, o percurso do artesanato é o fio narrativo que conduz o percurso da câmera pela aldeia. Ao descrever a produção artesanal, a câmera constitui uma *cadeia*<sup>5</sup> que se reflete na descrição do espaço e do tempo, tendo por base as atividades envolvidas na confecção dos produtos destinados ao comércio. Nessa cadeia, o trajeto da câmera tem um papel importante de preparar a narrativa para o terceiro momento do documentário: as ruínas dos Setes Povos das Missões. Se outrora esse espaço foi erguido em terras guaranis, sua elevação a patrimônio nacional se apresenta como um monumento à tragédia social e histórica vivida pelos Mbyá.

Nas ruínas dos Setes Povos das Missões não são somente os artesanatos indígenas que despertam o interesse dos visitantes, mas também o modo de vida Mbyá, perceptível nos questionamentos realizados pelos turistas acerca dos seus hábitos tradicionais: tal como o artesanato, uma câmera operada pelos indígenas é um souvenir especial (Fig. 5). É nas palavras de uma das guias de turismo que encontramos um dos típicos discursos acerca dos Guaranis, “sujeitos dóceis e extremamente curiosos para o trabalho escravo” (DUAS ALDEIAS..., 2008, 47’56”).



Fig. 5 – *Duas aldeias uma caminhada: 47’23”*

Mas é diante da câmera de vídeo nas mãos de um Guarani, que a palavra do guia se apresenta como um atestado das formas de domínio da representação constituída pelo não indígena. Mais do que um atestado dos atributos guaranis, a palavra da guia tem o poder de falar mais acerca das formas de dominação, do que uma categorização útil para observarmos a complexidade das subjetividades apresentadas no documentário. Nessa perspectiva, é interessante notar como os Mbyá no documentário passam a ser apresentados de modo distante da doçura e da curiosidade dita pela guia de turismo. Ao contrário, o documentário deixa transparecer que, diante da espetacularização da história oficial, os indígenas caminham por espaços escondidos, onde as luzes da história constroem zonas não iluminadas, espaços de forjamento de uma encenação que seja capaz de mostrar, para os não indígenas, suas próprias contradições.

Caminhando por detrás do palco, os índios passam a apresentar uma visão própria para os acontecimentos históricos que marcaram a história oficial, em especial, as Guerras Guaraníticas. O desfecho para o conflito colonial é apresentado considerando as marcas deixadas na cultura remanescente dos Mbyá. Mais

<sup>5</sup> A noção de cadeia é trabalhada aqui em conformidade com o que já foi apresentada por France (1999), como uma “ordem lógico-cenográfica que designa as manifestações do processo filmado relativas à sua articulação interna, existente tanto no espaço quanto no tempo” (p. 406).

do que um atestado do conflito histórico no sul do país, as ruínas é um monumento ao domínio cultural e territorial imposto, uma ferida inserida nas formas estabelecidas de se contar a história oficial:

*Os guaranis foram os protagonistas dessa história. Mas agora eles estão ali daquele jeito. A morte deles só tem valor na história. Ainda existimos e os turistas veem os guaranis tentando vender no museu. Essa é a nossa realidade. (DUAS ALDEIAS..., 2008, 51' 30'')*

Portanto, em *Duas aldeias uma caminhada* os sujeitos são apresentados, levando em consideração uma autonomia interpretativa acerca da sua cultura e das formas das estratégias de registros documental. Essa autonomia narrativa demonstra o papel ativo que esses sujeitos desempenham diante da câmera. Em outras palavras, a presença da câmera tem um poder especial de instaurar um espaço propício para um posicionamento político e representativo, espaço de diálogo e mediação entre subjetividades, diante de uma *mise en scène* constituída na relação entre o “sujeito que filma e o sujeito filmado” (COMOLLI, 2006: 60).

### **Comentários, intersubjetividade e *mise en scène***

A forma como a câmera é utilizada na cena é uma característica importante para a compreensão das estratégias utilizadas na realização. Mais do que um meio de registro, a câmera pode ser observada como uma forma de interação entre os diversos sujeitos envolvidos no documentário. A câmera, por sua vez, constitui uma presença, ao possibilitar a encenação dos sujeitos envolvidos no registro. Essa presença tem a importância de instaurar um espaço de encenação, espaço esse marcado pelo intersubjetividade.

Juntamente com os sujeitos sociais, de modo a nos possibilitar identificar a câmera caminha em direção ao encontro, de modo a nos possibilitar identificar duas categorias de mediação: 1) uma estabelecida na relação indígena e indígena, 2) e outra baseada na relação indígena e o não indígena. Essas duas categorias têm influência no desenvolvimento dos comentários realizados pelos indígenas e nas estratégias de registro utilizadas pelos realizadores. Na primeira, podemos situar o uso de entrevistas conduzidas pelos próprios realizadores, quando a câmera ganha um caráter de invisibilidade, de modo a constituir uma opção com foco nos aspectos orais presentes no diálogo. Na segunda, a câmera ganha um contorno de visibilidade, se apresentando como um instrumento fundamental das relações de poderes presentes na relação indígena e não indígena.

### ***Relação indígenas e indígenas***

No documentário, a tradição religiosa é apresentada pelos comentários dos sujeitos filmados, de modo a criar um mosaico de opiniões. Podemos notar que essa ênfase na oralidade desenvolve o que Caixeta de Queiroz (2009: 55) chamou de uma postura purista para as tradições indígenas, perceptível na ideia de uma tradição que necessita se manter intacta, já que muitos comentários, sobretudo dos mais velhos, enfatiza a necessidade de preservação das tradições Mbyá. É aqui que se firma uma importante dualidade: a permanência e a mudança da cultura.

Em sua maioria, esses *comentários* apontam para os aspectos tradicionais da cultura Mbyá, aspecto esse perceptível não somente no traço linguístico dessas produções – o Mbyá, um dos dialetos da língua Guaraní – mas também na ideia

de mitologias e religião. Como traço presente dessas narrativas, situamos um aspecto bastante comum: o perigo da perda da tradição. Essa possibilidade constitui o fio narrativo que aproxima as diferentes gerações e sujeitos representados no documentário. Se os mais velhos são aqueles sujeitos ligados aos aspectos tradicionais da cultura Mbyá, aos mais jovens compete se reconectar com os aspectos fundantes da cultura (Fig. 6).

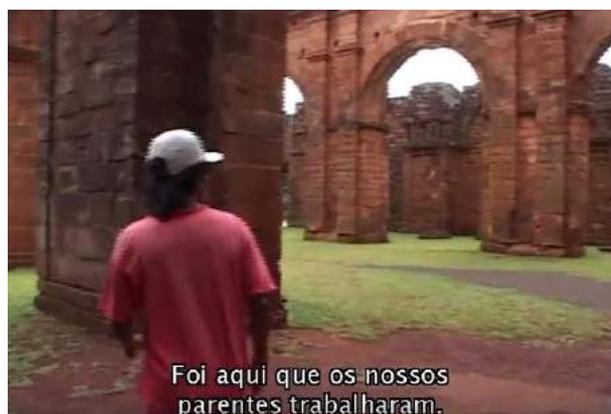


Fig. 6 – comentários que se contrapõe à história oficial. *Duas aldeias uma caminhada*: 49'16"

Essa perspectiva pode ser observada também no diálogo mediado pelo realizador, Ariel Ortega, em comentários acerca do domínio espacial sofrido pelas aldeias e no achatamento frente ao espaço da cidade. Aqui, além de uma definição do papel enunciativo do realizador, podemos destacar a busca por um reposicionamento do papel prevalente dos Mbyá, tanto na representação dos aspectos históricos quanto da capacidade de apropriação dos recursos técnicos e representativos do documentário.

### ***Indígenas e não indígenas***

Na segunda categoria de mediação, podemos situar os momentos em que o documentário foca no poder dos indígenas em constituir a sua própria narrativa documental. Esse poder se situa diante da capacidade desses de se proporem como enunciadores ao registrarem os não indígenas. Mais do que um personagem, o elemento não indígena é uma alteridade presente nos comentários, se estabelecendo como uma presença particularizada pelos indígenas, tanto por cada um dos indígenas quanto pela coletividade. É assim que o não indígena se torna perceptível nos comentários que aludem à ideia de fronteira, nas referências diretas às cercas como um espaço delimitador da vida na aldeia, bem como diante da perda da mata por parte dos Mbyá.

No documentário podemos encontrar essa relação na referência à mata como um espaço tensionado com o não indígena, bem como nas descrições do espaço da aldeia fincada em um território fronteiro à cidade e às fazendas. Nessa perspectiva, destacamos, então, alguns momentos importantes. O primeiro é a sequência, já citada anteriormente, e que ocorre na mata utilizada pelos indígenas para a retirada da madeira para a fabricação do artesanato. Nessa sequência, podemos observar os indígenas caçando um passarinho, que após ser morto é consumido pelos indígenas, que o fazem questionando a forma como os não indígenas reclamariam ao ver tais cenas em um filme.

Essa sequência, em especial, nos permite aprofundar nos significados desenvolvidos pelo documentário, nos possibilitando atentar para o sentido metafórico que o passarinho adquire: uma referência aos Mbyá cada vez mais aprisionados. Em outras palavras, Mbyá caçam um passarinho com o intuito de colocá-lo na narrativa, uma forma de atentar para os significados estabelecidos pelos não indígenas. O passarinho tem um significado especial, já que ao passo em que é fabricado e comercializado como artesanato, é consumido também como alimento (Fig. 7).



Fig. 7 – Duas Aldeias uma caminhada: 32'27"



Fig. 8 – Duas aldeias uma caminhada: 54'40"

Outro momento importante ocorre no terceiro espaço da narrativa, a ruína dos Setes Povos das Missões, quando da venda dos produtos indígenas. Aqui, o não indígena aparece pelo olhar dos Mbyá, tendo em vista o discurso que esses enunciam acerca dos indígenas. Os não indígenas são aqueles que carregam uma opinião hegemônica acerca do mundo Guarani. É assim que os Mbyá constroem um discurso de modo a apresentar as contradições acerca da história oficial. Aqui, a câmera na mão dos indígenas parece estabelecer um questionamento acerca das contradições presentes na visão caricatural dos não indígenas (Fig. 8).

### Uma caminhada para as fronteiras da cultura Mbyá

As formas de produção e registro da imagem documental podem ser notadas constantemente no documentário e revelam a própria natureza da imagem proposta por essa realização: a metalinguagem ou, como apontou Ramos (2012,

p.33), a constituição de uma trajetória que deixe “[...] claro o percurso da enunciação e a medida da distância para essa alteridade”. No diálogo com a câmera, podemos ter acesso, claramente, aos aspectos técnicos envolvidos na produção do documentário. Esse diálogo se apresenta em diversos momentos, quase sempre tendo o indígena como o objeto da câmera. O indígena é aquele que, além das tarefas comuns à vida nas aldeias, é o sujeito em estreito diálogo com a técnica documental, capaz de, por sua própria mão, constituir narrativas acerca de si e do outro.

Diante dessa perspectiva, podemos identificar o que Caixeta de Queiroz (2009: 55) chamou, ao analisar a cinematografia indígena, de uma proposta com foco na mudança cultural presente na relação entre permanência e modificação. A tradição cultural e histórica Mbyá é compreendida por meio das modificações culturais vividas por essas comunidades. A câmera, nesse sentido, constitui um trajeto que abarca tanto uma descrição dos sujeitos indígenas quanto de uma alteridade não indígena, levando em conta as diferentes interpretações desenvolvida pelos sujeitos.

A câmera e o seu sujeito têm um papel importante e ambíguo. Ao passo que podem ser vistos como um dispositivo de mudança, são elementos a reiterar as formas tradicionais da cultura Mbyá. Essa ambiguidade é observada na forma como o documentário descreve os indígenas, desconstruindo formas de espetacularização baseada no estereótipo convencionalmente vinculado ao indígena, tais como os aspectos tradicionais da religião, da sua cultura e da sua terra; mas construindo outras formas de espetacularização como na ênfase em uma experiência individual da cultura tradicional da tradição da própria história Mbyá.

É assim que o tempo cotidiano nos permite observar para as especificidades da produção do registro e dos elementos presentes na cena. A presença da câmera buscaria produzir uma cena marcada pela presentificação dos dispositivos e dos sujeitos envolvidos no processo de feitura. Em outras palavras, a presença da câmera constitui uma temporalidade e uma espacialidade própria dos sujeitos envolvidos na *mise en scène*.

Em *Duas aldeias uma caminhada*, a relação entre os sujeitos e a câmera acentua-se a tal ponto que podemos observar sequências em que o sujeito da câmera recebe a alcunha de “câmera”. Aqui, apesar de os personagens saberem que a câmera é conduzida por um realizador indígena, ao chamá-lo de *câmera*, os comentários parecem apontar para a figura do realizador como um sujeito constituído pelas tensões que envolvem o não indígena e o indígena. Como uma metáfora, a câmera aqui pode ser observada como uma espécie de máscara à mercê dos realizadores; uma máscara que apesar de esconder, é também capaz de tornar visíveis os realizadores e os indígenas.

Recebido em 29 de setembro de 2020.

Aceito em 1 de novembro de 2020.

## Referências

ARAÚJO, Juliano José. *Cineastas indígenas, documentário e autoetnografia: um estudo do projeto Vídeo nas Aldeias*. Tese (Doutorado em Multimeios). Universidade Estadual de Campinas, 2015.

BARROS, Moacir Francisco Sant'anna de. *Caminhada, Canto, Conversação mise-en-scène reversa em três filmes do Coletivo Mbyá-Guarani de Cinema*. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais, 2014.

BRASIL, André. Bicicletas De Nhanderu: lascas do extracampo. *Devires*, 9 (1): 98-117, 2012.

CAIXETA QUEIROZ, Rubem. "Relações Interétnicas e Performance Ritual: Ensaio de Antropologia Fílmica sobre os Waiwai do Norte da Amazônia". In: FREIRE, Marcius; LOURDOU, Philippe (orgs.). *Descrever o visível - Cinema Documentário e Antropologia Fílmica*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2009.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal - o profetismo Tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

COMOLLI, Jean Louis. *Ver e poder - a inocência perdida*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

FRANCE, Claudine. *Cinema e Antropologia*. Trad. Maria Francisca Marcello. Campinas: UNICAMP, 1998.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz*. São Paulo: UNESP, 2007.

RAMOS, Fernão Pessoa. *A Imagem-Câmera*. Campinas: Papyrus, 2012.

## Filmografia

*MOKOI tekoá petei jeguatá | duas aldeias uma caminhada*. Direção de GERMANO BEÑITES, ARIEL DUARTE ORTEGA, JORGE RAMOS MORINICO. Rio Grande do Sul: VÍDEO NAS ALDEIAS, 2008. *On line*, cor, son. 68'. Disponível em: < <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/video.php?c=25>>. Acesso em fevereiro de 2018.

# Corporalidades, bem viver e saberes urbanos: entre paradas LGBTs e “cracolândias”, a quem pertence a cidade?

*Marcos Aurélio da Silva<sup>1</sup>  
Susana Sandim Borges<sup>2</sup>*

Universidade Federal de Mato Grosso

**Resumo:** O trabalho apresenta dois estudos sobre performances e territorialidades na cidade, em busca de etnografar o que dizem sobre as políticas de ocupação do espaço urbano ou sobre o direito à cidade, a partir das interfaces da Antropologia com a saúde, a comunicação, as artes e as políticas (públicas, dos movimentos sociais, da vida). Tomamos aqui o sentido de política como não exclusivo às políticas do Estado, incluindo aí também as políticas dos coletivos urbanos engajados nessas performances, que produzem vida e saúde em contextos diversos e adversos, com a presença ou ausência do Estado. A discussão se baseia em dois campos etnográficos: os “territórios marginais” dos usuários de crack em situação de rua em Cuiabá, cuja presença na paisagem urbana contrapõe uma cidadania higienista, e as “territorialidades itinerantes” de sujeitos LGBTs da Baixada Cuiabana, da invisibilidade na paisagem urbana às políticas de visibilidade que tem seu ápice nas paradas da diversidade. Apesar de distintos, tais campos indicam produções de vida e políticas em que esses grupos expõem seus olhares e constroem seus saberes na cidade, muitas vezes numa crítica aberta às políticas cotidianas oficiais e empresariais de ocupação do espaço.

**Palavras-chave:** antropologia urbana; corporalidade; bem viver; cidade; políticas públicas.

<sup>1</sup> Professor adjunto do Instituto de Saúde Coletiva (ISC) e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), na UFMT. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC, 2012), com pós-doutorado junto ao INCT Brasil Plural (UFSC, 2014). Pesquisador do Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais (NAPlus/UFMT) e do Núcleo de Antropologia do Contemporâneo (Transes/ INCT Brasil Plural).

<sup>2</sup> Especialista em Saúde Pública, mestre em Antropologia pela UFMT e pesquisadora do Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais (NAPlus/UFMT). Faz parte do quadro efetivo de nível superior da Secretaria Estadual de Saúde de Mato Grosso.

## Corporealities, good living and urban knowledge: between LGBT parades and “cracolândias”, to whom does the city belong?

**Abstract:** The work presents two studies on performances and territorialities in the city, in an attempt to ethnograph what they say about urban space occupation policies or about the right to the city, based on Anthropology's interfaces with health, communication, arts and politics (public, social movements, life). Here we take the sense of politics as not exclusive to State policies, including here also the policies of collectives engaged in these performances, which produce life and health in diverse and adverse contexts, with the presence or absence of the State. The discussion is based on two ethnographic fields: the “marginal territories” of street crack users in Cuiabá, whose presence in the urban landscape contradicts a hygienist citizenship, and the “itinerant territorialities” of LGBT subjects from the Baixada Cuiabana, from invisibility in the urban landscape to visibility policies that have their peak in the diversity charts. Despite being different, such fields indicate productions of life and policies in which these groups expose their views and build their knowledge in the city, often in an open criticism of the daily official and business policies of occupying the space.

**Keywords:** urban anthropology; corporeality; good living; City; public policy.

## Corporalidades, buen vivir y conocimiento urbano: entre paradas LGBT y “cracolândias”, ¿a quién pertenece la ciudad?

**Resumen:** El trabajo presenta dos estudios sobre performances y territorialidades en la ciudad, en un intento de etnografiar lo que dicen sobre las políticas de ocupación del espacio urbano o sobre el derecho a la ciudad, a partir de las interfaces de la Antropología con la salud, la comunicación, las artes y la política. (público, movimientos sociales, vida). Aquí tomamos el sentido de política como no exclusivo de las políticas de Estado, incluyendo aquí también las políticas de los colectivos comprometidos en estas actuaciones, que producen vida y salud en contextos diversos y adversos, con presencia o ausencia del Estado. La discusión se basa en dos campos etnográficos: los “territorios marginales” de los consumidores de crack callejero en Cuiabá, cuya presencia en el paisaje urbano contradice una ciudadanía higienista, y las “territorialidades itinerantes” de los sujetos LGBT de la Baixada Cuiabana, desde la invisibilidad en el del paisaje urbano a las políticas de visibilidad que tienen su punto máximo en los gráficos de diversidad. A pesar de ser diferentes, tales campos señalan producciones de vida y políticas en las que estos grupos exponen sus visiones y construyen su conocimiento en la ciudad, muchas veces en una crítica abierta a las políticas cotidianas oficiales y empresariales de ocupar el espacio.

**Palabras clave:** antropología urbana; corporeidad; buen vivir; Ciudad; políticas públicas.

*É preciso estar atento e forte  
Não temos tempo de temer a morte.*  
Caetano Veloso e Gilberto Gil, na canção Divino Maravilhoso (1969)

**A**s reflexões que compõem este ensaio<sup>3</sup> são elaborações iniciais de um projeto de pesquisa iniciado em 2020, na UFMT, em Cuiabá, tentando conectar a Antropologia Urbana e a Saúde Coletiva, em um olhar sobre as produções de vida e os saberes urbanos, etnografando formas de bem viver (ACOSTA, 2016) nas cidades. Pensando no conceito idealizado (porque não totalmente praticado por nós) de saúde “não só como ausência de doença, mas um completo bem-estar físico, psíquico e social” (SOUZA E SILVA et al., 2019), preconizado pela OMS desde sua criação na década de 1940, defendemos aqui que viver com saúde significa também o direito à cidade (LEFEBVRE, [1968] 2001), ou a uma vida cidadina não marcada por exclusões e violências, tampouco apenas voltada à produção capitalista. Assim, entendemos que grande parte do conhecimento que produzimos com nossas pesquisas nas ciências humanas – particularmente na Antropologia – pode ser entendido como narrativas sobre formas de produzir a vida (INGOLD, 2015) ou mesmo de lutas por um “bem viver” pelos nossos sujeitos de pesquisa. Como nos ensinam os povos andinos e amazônicos, de onde este conceito foi tirado, bem viver também significa imaginar mundos possíveis (ACOSTA, 2016), o que faz das reflexões sobre a cidade um exercício de “utopia experimental” (LEFEBVRE, 1968: 110). Mais que isso, é considerar que existem saídas para a hecatombe<sup>4</sup> que vivemos e para as próximas que estão por vir. E quando pensamos nestas tragédias, para muitos dos sujeitos que serão lembrados aqui, a pandemia de 2020 é apenas a cereja do bolo, de vivências permeadas por exclusões, hierarquias e políticas que oscilam entre a vida e a morte.

As cidades modernas, produtos do capitalismo industrial e da sociedade de consumo, há muito nos dão a promessa desse bem viver. Se instauram em nossos imaginários, tanto como símbolo de um certo progresso individual (LEFEBVRE, 1968), quanto como uma “selva de pedra”, caótica e perigosa. As ciências sociais ao tomarem a cidade como objeto há mais de cem anos, seja com Simmel (1903) ou com os “etnógrafos” da Escola de Chicago (HANNERZ, 2015), construíram também essa dualidade, com experimentos etnográficos que mostravam como as grandes levas de imigrantes encontravam possibilidades de construir novos mundos nas metrópoles, ao mesmo tempo, em que a heterogeneidade e o individualismo eram vistos como perda de laços sociais e fonte de “patologias sociais”

<sup>3</sup> Versões preliminares do presente ensaio foram apresentadas no *Colóquio Sujeitos, Estado e Políticas Públicas*, realizado na Universidade Federal de Santa Catarina, de 11 a 13 de novembro de 2020, pelo Núcleo de Antropologia do Contemporâneo (TRANSES) e pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (IBP), e também na *Roda de Conversa do ICHS*, na Universidade Federal de Mato Grosso, em 19 de novembro de 2020. Uma parte importante também foi adaptada da dissertação de mestrado defendida por Borges (2016).

<sup>4</sup> O ano de 2020 é particularmente especial nesse ponto, principalmente se tomarmos o Brasil como exemplo, em que três fenômenos se combinam nesta hecatombe: a pandemia de Covid-19, as queimadas criminosas do Pantanal e da Amazônia e o aumento da violência tanto policial, contra as populações pobres e pretas, quanto da violência civil (no âmbito da casa e das ruas) contra mulheres e LGBTs (KRAWCZYK e ZAN, 2020).

(PARK, 1915; WIRTH, 1938). Assim, o caos, a desigualdade e a violência foram se naturalizando como aspectos citadinos e pouco se equacionou a possibilidade de um bem viver com o crescimento vertiginoso das metrópoles.

Quando se consolida décadas mais tarde, a Antropologia Urbana, ao olhar de “perto e de dentro” (MAGNANI, 2002) as realidades dessas “grandes massas”, em urbes cada vez maiores, deu conta de mostrar como as sociabilidades se produzem nas mais adversas condições da cidade, deixando esse olhar “de fora e de longe” para urbanistas, sanitaristas e políticos. É vasta a literatura antropológica brasileira na área que, desde os anos 60, nos mostra projetos de vida (VELHO, 1978), pedaços e circuitos (MAGNANI, 1998), territorialidades itinerantes e marginais (PERLONGHER, 1987), densas redes (DURHAM, 1973; CAIAFA, 1985) que, de certa forma, apontam para cidades possíveis de serem imaginadas e “bem vividas”. Mas não se trata de pensar que um desses olhares invalida o outro, muito menos pensar apenas na cidade como espaço de sociabilidades. Talvez seja mais produtivo pensarmos nessas dualidades como necessárias umas às outras: a cidade que inclui e a que exclui, assim como a cidade do acolhimento e da expulsão, são duas faces de uma mesma moeda, talvez necessárias ao capitalismo perverso.

### **Entre biopolíticas e necropolíticas, a quem pertence a cidade?**

Na vida moderna, ou no período histórico de formação dos Estados-nação, as cidades sempre foram motivo de preocupação, no sentido de como controlá-las, não (apenas) como megaestruturas urbanas, mas, principalmente, como população. Seja pelas movimentações políticas dos trabalhadores urbanos (BENJAMIN, 1939), seja pelo acometimento de doenças que se tornaram graves nas cidades pela proximidade das habitações (FOUCAULT, 2008; FREIRE COSTA, 2004), o Estado sempre viu com desconfiança a produção de multidões que a cidade permite (BUTLER, 2018). De onde se constituiu um urbanismo preocupado com as doenças vindas das aglomerações urbanas, assim como uma polícia que sempre foi um braço privilegiado das nações modernas, indo, nos últimos 200 anos, do controle de comportamentos familiares (FREIRE COSTA, 2004), sexualidades e performances de gênero (GREEN, 2000; TREVISAN, 2000), até a repressão ao uso de (algumas) substâncias e a punição à violação de corpos e patrimônios materiais.

Foi a partir de instituições jurídicas, educacionais e sanitárias – aliadas ao capitalismo meritocrático e desenvolvimentista como meio de produção – que o Estado moderno pôde produzir formas de controle mais sutis e que contam com a participação ativa dos governados. Foucault (1987, 1995) cunhou o termo biopoder para pensar em dispositivos de controle em que o poder é visto como positivo e produtivo, ao produzir corporalidades e subjetividades conformes a seus grandes eixos de saber e poder. Podemos pensar as cidades como um laboratório de biopolíticas (FOUCAULT, 1995), quando estar amparado nesse poder estatal pode significar proteção e garantia de vida, a chamada seguridade social, em contraposição a políticas explícitas e implícitas de morte, permitidas, incentivadas ou perpetradas por esse mesmo Estado, em seu “deixar” ou “fazer morrer”.

A partir deste suposto “direito de morte e poder sobre a vida” (FOUCAULT, 1999), que marca a governamentalidade moderna, algumas figuras foram proscritas da paisagem urbana, o que não significa que foram banidos, mas passaram a ocupar certos interstícios da cidade e das relações sociais, passando a povoar zonas de abjeção na paisagem e nas representações simbólicas: os loucos, figuras

da desrazão; as pessoas em situação de rua, como símbolos de uma vida nômade; “malandros”, como figuras do não-trabalho; as prostitutas e os sujeitos de sexualidades não heterocentradas, como parte de um dispositivo que fixa uma normalidade que os coloca essencialmente na diferença. São figuras cuja história oscila entre uma afronta ao biopoder e à captura pelo mesmo. Esta captura, no entanto, gera “normalidades”, mas produz também *dissidências* – sempre haverá os que resistem – e *exclusões* – os que não serão considerados capazes.

Os dois exemplos etnográficos que serão destacados neste ensaio, as paradas LGBTs e as cracolândias, são instituições consolidadas na paisagem e na semântica urbana das cidades brasileiras, podendo ser lidas na chave do direito à cidade e da luta dos seus sujeitos pelo “bem viver”, no sentido de sintetizarem em suas histórias coletivas e individuais estas possibilidades de vida e morte. De um lado um grupo que busca garantir direitos de livre circulação e de cidadania plena a todas as expressões de gênero e sexualidade; de outro aqueles que se perderam no “caminho da cidade” para se encontrar na “territorialidade perversa” (PERLONGHER, 1993) do uso de substâncias proscritas e suas sociabilidades (RUI, 2014). Os dois exemplos podem ser lidos também a partir do conceito de saúde da OMS, em que os fatores de adoecimento não se medem em termos biomédicos. Nos faz pensar nos sujeitos urbanos que, ao reivindicarem o próprio direito à vida e políticas de Estado que a garantam (biopolíticas), lutam contra a iminência da morte presente nas relações de poder mantidas, permitidas ou invisibilizadas por este mesmo Estado (necropolíticas).

Em linhas bem gerais, biopolíticas, na acepção foucaultiana, são as políticas do Estado moderno que se baseiam em dados de nossas vidas supostamente biológicas como natalidade, mortalidade, expectativa de vida, números que buscam garantir o equilíbrio e a força econômica do Estado-nação, produzindo *vida*. Já as necropolíticas – e esse conceito foi cunhado pelo filósofo Achille Mbembe (2016) – dizem respeito às políticas nem sempre explícitas de um Estado que aceita e até incentiva – por sua omissão – a *morte* de segmentos de sua população – algo que vimos nas colonizações escravocratas, que sustentaram a formação dos Estados modernos, ou na Alemanha nazista, de forma bastante explícita, mas que podemos perceber no Brasil contemporâneo, quando vários segmentos sociais vivem à mercê da violência do próprio Estado ou “esquecidos” e invisibilizados. Ou seja, biopolíticas e necropolíticas estão num *continuum* e não necessariamente se opõem dentro da mesma organização estatal.

O Estado de bem-estar social nos fez crer que a biopolítica poderia ser uma forma de bem viver por apontar para uma possibilidade de capitalismo com justiça distributiva ou com alguma promessa de diminuição da desigualdade. No entanto, uma das principais contribuições das ciências humanas, nas últimas décadas, tem sido cada vez mais mostrar como tal Estado de bem-estar não chegou de fato a ser pleno, principalmente no caso brasileiro. O Estado biopolítico, por sua vez, se fez presente em nossas subjetividades e corporalidades, nas demandas e lutas dos movimentos sociais e nas vozes dos chamados “vulneráveis” em suas lutas por sobrevivência, nas buscas por uma vida vivível ou pelo “bem viver”. Nesse sentido, a antropologia da saúde é, há muito, uma antropologia política ou das políticas da vida (FASSIN, 2012: 376):

Contra o senso comum, a antropologia política propõe uma dupla grade de leitura. A primeira é construtivista: ela mostra que o que chamamos de saúde é também o resultado do esforço individual e coletivo dos agentes por meio de modelos e imagens, à custa de conflitos e controvérsias, mobilizando alianças e desenvolvendo estratégias. A segunda é realista: ela analisa como os supostos fatos da natureza são também produto

de estruturas e agenciamentos, de modos de diferenciação e de processos de desigualdade, da ação pública e das iniciativas privadas que têm como efeito prevenir ou acelerar a usura ou o sofrimento.

Significa dizer que, a despeito de agentes patógenos invisíveis ou questões genéticas, saúde e doença são sempre processos construídos de forma coletiva, ao mesmo tempo em que, ao se inscreverem em corpos (não biológicos, mas) engajados relacionalmente em contextos socioambientais, tornam visíveis as desigualdades políticas e socioeconômicas, produtoras (ou potencializadoras) elas mesmas dos adoecimentos. Nesse sentido, buscamos seguir aqui a lição de Maluf (2018: 34) que defende uma antropologia crítica que não se a furte “a olhar o Estado e as políticas públicas de baixo”, pensando nas “brechas e resistências entre as quais podem surgir novas políticas da vida, novas éticas de coabitação, novos modos radicais de pensar a democracia e enfrentar as desigualdades”.

Como nos mostra Foucault, em praticamente toda a sua obra, a cidade petrifica o biopoder e as biopolíticas, seja nos traçados urbanos, nas práticas biomédicas higiênicas, na produção de personagens como o *louco*, o *homossexual* e o *marginal*, constituindo uma teia de tecnologias em que nos constituímos como sujeitos. Freire Costa (2004) já nos mostrou, no caso brasileiro, como uma ordem médica buscou produzir uma nova norma familiar na nascente metrópole do Rio de Janeiro, num modelo higienista que marcaria a formação das cidades brasileiras. Um modelo que, então, tanto congratula os que se “adequam” quanto pune os desviantes. Seria possível dizer então que as cidades modernas *concretizam* tanto biopolíticas quanto necropolíticas, num constante “fazer viver” a alguns poucos e um “fazer morrer” de hordas de indesejáveis? Tais políticas não seriam visíveis nas formas desiguais como o Estado distribui suas ações, seu planejamento urbano e seu poder policial – que chegam de forma diferente a cada território da cidade, para uns mais vida, para outros mais morte?

Se a luta dos que desfilam nas paradas LGBTs (SILVA, 2016a, 2016b) pode ser lida como o desejo de “mais biopolítica” vinda de um Estado que historicamente se utiliza delas como forma de controle, adestramento e docilização de corpos (FOUCAULT, 1987), é que elas também implicam uma forma de reconhecimento sem o qual a necropolítica – seja do Estado ou de outros segmentos sociais – parece ser um destino certo. Talvez seja possível ler esse campo, que circunscreve e também constrói as sexualidades, a partir de um bordejar de seus sujeitos entre políticas da vida e da morte. No século XIX, a construção científica da homossexualidade enquanto doença – e o homossexual enquanto personagem (FOUCAULT, 1999) – tinha como corolário pensá-la para além dos domínios da religião e da moralidade, onde orbitava entre a possessão demoníaca e a delinquência, fato que se deu pela ação do médico austríaco Karl Maria Kertbeny, em 1869, ele mesmo um dos primeiros ativistas dos direitos sexuais (FRY e MACRAE, 1985). Ao oferecer aos sujeitos desviantes uma classificação, uma tipologia, o biopoder também oferece um controverso abrigo.

São fatos que iniciam uma longa história que hoje culmina em contextos como os de países ocidentais, onde as relações de mesmo sexo e as diversidades sexuais e de gênero oscilam entre a proteção de leis, a parcialidade delas, o desrespeito a conquistas históricas e a busca de novas conquistas no campo dos direitos civis e à própria existência, com índices de morte ainda altos para a população LGBT. No entanto, a cidadania dessa população se torna possível e vai gerar uma extensa política de identidades, em que esses sujeitos têm sua agência reconhecida, suas sexualidades normalizadas ou naturalizadas pelos discursos médicos e jurídicos, o que lhes garante o direito articularem suas identidades e alguma

proteção de leis e políticas – apesar de estarem à sua própria sorte em situações imprevisíveis de violência LGBTfóbica. Fassin (2012: 381) diz que o biopoder tem sido frágil em atender as demandas das populações que almeja controlar através da distribuição de formas identitárias de cidadania e que estejam de acordo com a ordem estrutural, não restando a elas outra alternativa que não a luta pela vida e não necessariamente por uma cidadania. É o que ele vai chamar de biolegitimidade, ou seja luta-se por uma legitimidade como ser vivente e não como sujeito social. Quando se refere aos casos de saturnismo que se deram no contexto de imigrantes africanos em Paris, Fassin (2012: 380) explica que

foi o apelo à deterioração dos corpos que conseguiu obter a reação política local e nacional, que as indignas condições de habitação dos estrangeiros não tinham provocado. A legitimidade da doença venceu a ilegitimidade da população. Esse mecanismo moral que vai procurar na vida o que a existência social não basta para justificar, no caso a realocação das famílias imigrantes, opera hoje em numerosos níveis de ação pública.

Aos LGBTs, de certa forma, a possibilidade de formar coletivos, em meio a hostilidade cidadina, lhes permite diálogo maior com a biopolítica, inclusive com o precário direito à realização de paradas que contestam os poderes públicos (SILVA, 2016b), mas que são autorizadas e permitidas por eles. Mas são manifestação que enfatizam uma existência ou resistência que, segundo Butler (2018: 31-2), é um “exercício performativo do direito de aparecer”:

quando as pessoas se reúnem nas ruas, uma implicação parece clara: elas ainda estão aqui e lá; elas persistem; elas se reúnem em assembleia e manifestam, assim, o entendimento de que sua situação é compartilhada, ou o começo desse entendimento. E mesmo quando não estão falando ou não apresentam um conjunto de reivindicações negociáveis, o apelo por justiça está sendo representado: os corpos em assembleia “dizem”: nós não somos descartáveis”, não importando que estejam ou não usando a palavra no momento; o que eles dizem, por assim dizer, é “ainda estamos aqui, persistindo, reivindicando mais justiça, uma libertação da precariedade, a possibilidade de uma vida que possa ser vivida”.

Àqueles que não conseguem se organizar nesse jogo, lhes resta o poder necropolítico, as políticas da morte. Os usuários de substâncias entorpecentes em situação de rua não gozam do mesmo status de uma identidade possível, dificilmente são vistos como agentes de suas próprias vontades, como pessoas que podem ter algum tipo de organização – contrariamente, Susana mostrou o caso de trabalhadores comuns que eram usuários e circulavam nesses espaços da rua. Ao olhar dos transeuntes e dos agentes do Estado, eles encarnam o “viciado zumbi”, capaz de cometer crimes em nome do vício, o que lhes deixa entre uma biopolítica que só chega na forma de encarceramento e a necropolítica da polícia e da vizinhança.

A eles nem a biopolítica identitária, nem a biolegitimidade redentora. Ao representarem a não-razão, a não-residência, o não-trabalho, eles dificilmente têm suas vidas vistas como possíveis. Ao se apropriarem da cidade e de seus corpos, de forma contrária a uma certa urbanidade estabelecida e suas etiquetas, ocupando os interstícios da cidade, são rapidamente levados a zonas de abjeção de nossos ideários, permeadas pelas culturas do medo e da violência (MACHADO, 2014). É importante pensar que dificilmente vai se buscar compreender a questão pela via de sua complexidade, o que nos levaria certamente a um ponto de vista sociocultural e histórico da experiência do crack nas grandes cidades, onde gestores, políticos e religiosos alardeiam, sem nenhum fundamento, a existência de uma epidemia (ADORNO, 2011). Como nos mostra Fassin (2012), questões de saúde que fujam do âmbito biomédico não costumam conquistar relevância aos olhos do Estado, o que acaba dando ensejo à tentativa de transformar o crack num

problema biomédico e não social, de onde as vivências de rua pudessem suscitar outros saberes e possibilidades de estar na cidade.

Os LGBTs conseguiram, em parte, sair da esfera policial e médica, através da via dos direitos humanos onde viceja a luta dos movimentos sociais e a luta por implantar uma biopolítica desejada. Talvez seja possível dizer que os LGBTs sempre tiveram sobre si biopolíticas, uma vez que o nascimento da sexualidade como conceito identitário se dá em meio a elas, biopolíticas que vão da aniquilação ao adesismo, e ainda se busca por mais pois essa população continua vulnerabilizada. Usuários de crack em situação de rua, dificilmente constroem uma identidade coletiva política, de onde a maior dificuldade de serem reconhecidos como sujeitos das biopolíticas, como atores e não meros zumbis que perderam suas personalidades. Mas cabe à ciência antropológica estabelecer pontes, abrir diálogos e reconhecer saberes que desafiam grandes marcadores, se quisermos reconhecer o direito à cidade que esses sujeitos possuem (LEFEBVRE, 1968).

### **A Antropologia da Saúde e a etnografia dos saberes e do *habitar* urbanos: nem lá, nem aqui, mas estar junto**

Em um artigo que hoje já conta com mais de 50 anos sem perder a sua vitalidade, Lefebvre (1968: 111-8) nos fala de uma teoria-metodologia que possa recuperar da cidade o *habitar*, não em sua forma idealizada como “retorno às cidades tradicionais”, mas em sua dinâmica cotidiana a partir das práticas cotidianas dos sujeitos que fazem a cidade. Para o autor, as ciências da cidade (incluindo principalmente o urbanismo) parecem sonhar com uma volta ao passado, em que a cidade possa espelhar o campo – o que percebemos não apenas nos traçados das políticas que buscam dar mobilidade e segurança, mas também numa indústria imobiliária que aposta neste retorno ao passado em seus *cases* de marketing de empreendimentos imobiliários “exclusivíssimos”. Defendendo que projetos de reforma urbana devem contar com aqueles que foram excluídos de projetos anteriores, Lefebvre aponta para um urbanismo que se aproxime do *habitar humano*, ou seja, que pense a cidade a partir do que ela é e não como resquícios de um passado sempre mais glorioso.

Habitar, nesta concepção, não se restringe ao sentido de morar, ocupar um ambiente determinado, como a casa ou o bairro, mas produzir ambientes enquanto nos produzimos como sujeitos, não tomando esses ambientes como meros palcos de atuação, mas embebidos de corporalidades e subjetividades. Na antropologia contemporânea, o sentido de habitar tem sido retomado por Tim Ingold (2015) para questionar a ideia de habitação como construção de um projeto prévio, idealizado e de olhos voltados ao passado. O habitar, na formulação do autor:

concerne à maneira como os habitantes, isolados e em conjunto, produzem suas próprias vidas, e como a vida prossegue. Criticamente, então, a habitação não é meramente a ocupação de estruturas já construídas: não está para a construção como o consumo está para a produção. Significa antes essa imersão dos seres nas correntes do mundo da vida, sem a qual atividades concepção, construção e ocupação simplesmente poderiam não acontecer. (INGOLD, 2015: 34)

Alguns talvez questionem se tal ideia, absorvida por engenheiros, urbanistas e sanitaristas, não implicariam um vale tudo impossível de se viver nas cidades. Longe disso, o que defendemos aqui é um olhar para o cotidiano que não pressuponha, de antemão, problemas e sujeitos, a partir de idealizações que remetem a um passado utópico, mas que se baseie em situações que são reais para os que de

fato praticam a cidade – quem nunca teve a impressão de circular por sistemas viários jamais utilizados por quem os traçou, profissionais que se utilizam da ciência mergulhados mais em mapas e pranchetas do que na vida urbana em si?

Uma das lições da Antropologia Urbana é a metodologia da *caminhada*, da circulação pelas ruas, através do que chamamos observação participante. Os antropólogos são incentivados neste circular pela cidade como formas de experienciar a cidade e suas dinâmicas. É também deste lugar que podemos questionar que essa ideia de anonimato e de indiferença (SIMMEL, 1903), promessas da cidade moderna, que permitiria aos sujeitos circular com liberdade pela cidade, não é para todos. Como antropólogos, sentimos a cidade em nossos corpos, ainda que não possamos experimentar as exclusões de nossos sujeitos de pesquisa, por nem sempre compartilharmos os mesmos marcadores sociais da diferença. Mas é desse caminhar que extraímos sentidos: os dois campos etnográficos experienciados aqui não envolveram entrevistas como metodologias privilegiadas e buscaram, de alguma maneira, “estar junto” com os sujeitos e pensar a cidade a partir dessas relações.

Quando queremos invocar a sua qualidade como trabalho que não cessa, a etnografia geralmente é pensada num complexo de atividades que vai do campo à escrita. Se ela é um instrumento da autoridade científica (CLIFFORD, 1997) do antropólogo que garante que “esteve lá”, junto aos seus “nativos”, sobre os quais poderá escrever, sabemos que ela continua enquanto perspectiva teórico-metodológica, quando “estamos aqui”, na escrita, revendo nossos dados de campo e produzindo novos sentidos sobre nossos diários e não apenas escrevendo relatórios (GEERTZ, 2009). Mas ressaltamos que os trabalhos que trazemos aqui só se constituíram porque optamos pelo “estar junto”, que não garante “autoridade etnográfica” apenas para nós, mas também para os sujeitos aqui representados, cujas vozes não costumam produzir ecos nas ciências “oficiais” da cidade.

É o que nos permite afirmar que os dois exemplos de apropriação da cidade que enfocamos aqui parecem distintos a princípio: de um lado usuários de crack em situação de rua de Cuiabá, de outro, os participantes de uma das maiores paradas da diversidade LGBT do centro-Oeste brasileiro que, anualmente, toma as ruas da capital mato-grossense. Basta “estarmos juntos” para encontrar as semelhanças: eles simbolizam os “indesejáveis” do tecido urbano e produzem neste “estar na rua” um discurso (DE CERTEAU, 1998) que reverbera histórias de resistência ao necropoder, constituindo e sonhando, a seu modo, mundos possíveis.

É assim que podemos concordar com Néstor Perlongher (1993) para quem, muitas pesquisas da nascente antropologia urbana, nos anos 70, se preocuparam em mostrar a formação das comunidades e grupos urbanos, mas esqueceram de pensar naqueles que se perderam no “caminho da cidade”. Nos dois exemplos etnográficos que embasam nossas reflexões, de um lado, aqueles que “se encontraram na cidade”, mas precisam lutar constantemente por ela; de outro, uma horda de sujeitos e sonhos perdidos no sonho metropolitano.

Na sua pesquisa de mestrado em Antropologia, Susana Sandim Borges, que foi orientanda do outro autor deste artigo, percorreu os trajetos de usuários de crack de Cuiabá para desvendar, não eles, mas os olhares de desaprovação, repulsa e abjeção lançados a eles. Olhares que, seja dos gestores, dos empresários ou daqueles que passam, fundamentam políticas em que o objetivo principal é limpar a cidade desses sujeitos, tidos como “anormais” e legitimam ações que historicamente não resolvem o problema: encarceramento, dispersão, internação compulsória. Eles simbolizam em seus corpos, livres e sujeitos, uma outra possibili-

lidade de estar na cidade que choca o nosso olhar “biopolítico” e faz com que vejamos neles poucos traços de humanidade, justificando ações necropolíticas, ainda que elas não estejam de acordo com os preceitos da lei e das políticas de saúde. Susana estava atenta a como gestores da saúde e da segurança pública fundamentavam-se justamente nessas “políticas ocultas” do Estado – já não tão ocultas nos últimos meses.

Os sujeitos da pesquisa de Susana não viviam a tão propalada epidemia de crack, como muitas vezes alardeiam gestores de saúde e mídia. Talvez o crack fosse o menor dos problemas deles, com histórias de vida multifacetadas. Suas trajetórias pareciam quase sempre apontar para o não cumprimento dos modelos esperados de família, mulher, homem, trabalhadora, trabalhador, filha, pai, mãe... Se sua sujeira corporal e os lugares por onde circulam – geralmente as bordas da cidade, como a região da rodoviária – apontam para a quebra da etiqueta do “estar na cidade” e justificam sua “perda de cidadanidade”, esses caminhos não foram trilhados sozinhos por eles, mas representam coletividades das quais eles fazem ou faziam parte, com suas biopolíticas corporificadas, suas práticas de exclusão e a produção de “territorialidades perversas” (PERLONGHER, 1993) no tecido urbano.

## A negação do armário

No oposto a essa situação, se hoje milhares de pessoas performam pelas ruas destas cidades modernas em paradas da diversidade sexual ou LGBTs – ainda que muitas delas totalmente comercializadas e num bom diálogo com desejos do Estado e da economia – elas não deixam de performar e falar sobre práticas de exclusão e apagamento que marcam a história das sexualidades não heterocentradas. A primeira parada, realizada há 50 anos em Nova York, se deu para comemorar a resistência à invasão policial ao bar Stonewall, acontecida um ano antes, resistindo a uma política, já centenária naquela altura, de violência, encarceramento, medicalização e morte. No Brasil, a história de horrores (de meados do século XIX a meados do século XX) (GREEN, 2000; TREVISAN, 2000) chegou a contar com internação compulsória o implante de testículos e ovários, ou para a aplicação de hormônios para “impor” masculinidade ou feminilidade a esses sujeitos, além da terapia de eletrochoque. Tais ações do Estado, fartamente documentadas nos arquivos policiais e médicos de cidades como São Paulo e Rio de Janeiro, eram destinadas principalmente sobre aqueles que ao utilizar o espaço da rua eram percebidos como “invertidos sexuais” – ou seja, nem todos os praticantes de relações de mesmo sexo foram vítimas destas políticas, forçando muitos ainda hoje a esconderem suas identidades sexuais ou a evitarem os espaços públicos, pois não se sentem legítimos para ocupá-los.

Mas os milhares de sujeitos das paradas, ao deslizarem e inscreverem suas corporalidades pelas paisagens urbanas, performam a “negação do armário”. Ocupam as ruas das quais foram historicamente excluídos e para as quais ainda não possuem total legitimidade de ocupar, sem serem alvo de múltiplas violências, principalmente as pessoas trans e travestis, que lidam diariamente com a transfobia do Estado e da cidade, alijadas de circularem livremente pelo espaço público. Não é à toa que as imagens que mais se destacam em paradas como a de Cuiabá – que acompanhamos etnograficamente deste 2014 – são as imagens de afeto entre pessoas de mesmo sexo e a visibilidade dos corpos trans e travestis. Nestas performances, celebram o domínio da rua, encenam a livre circulação e a vida em comunidade.



**Foto 1** – A bandeira do arco-íris e os corpos em festa, na Parada de Cuiabá, em 2016. **Autor:** Marcos Aurélio da Silva.

Nas narrativas da história dessa parada, que se realiza em Cuiabá desde 2003, os organizadores enfatizaram a grande apreensão na realização da primeira edição. Apesar de paradas serem já comum naquele momento – com o gigantismo da parada de São Paulo –, houve medo de aparecer, o que fez alguns participantes cogitarem o uso de máscara. Mas na hora, com um número surpreendente de participantes, ninguém parecia mais se preocupar, enquanto dançavam e seguravam a bandeira do arco-íris, na lógica do “quero mostrar quem eu sou e pronto”:

*Alguns ainda tentaram se esconder das câmeras de TV, mas logo já gritavam e brincavam debaixo da bandeira. Alguns a família nem sabia. Mas tinha gente que estava lá com família. As pessoas tinham as imagens dos grandes centros. Elas foram pelo colorido, pela alegria. Os alunos das escolas participaram. Ninguém foi agredido. A primeira parada foi bem recebida. (Alexanders, dirigente do Livre-Mente, ONG organizadora da Parada da Diversidade de Cuiabá)*

Figuras centrais dessas paradas, o caso das mulheres trans e travestis é emblemático. São elas, ao lado das *drag queens*, as personagens marcantes dessas paradas, comandando os microfones nos carros de som, proferindo discursos que pedem por suas vidas, exibindo corpos *transgressivos* que se impõem numa paisagem que historicamente e cotidiana as expulsa para as margens da cidade. A parada celebra uma multidão em assembleia (BUTLER, 2018), em clima de festa e política (SILVA, 2016b, 2017), com a segurança da Polícia Militar e o “apoio” festivo dos olhares curiosos dos que passam. São vidas precarizadas que lutam por biopolíticas – de saúde, educação e segurança –, imaginam e sonham mundos possíveis, ainda que, ao final da festa, voltem todos às normalidades e normatividades do cotidiano e suas necropolíticas.



**Foto 2** – Corpos LGBTs em assembleia e o “direito de aparecer”. **Autor:** Marcos Aurélio da Silva (2016)

Acreditamos que é nesta chave que a cidade pode ser lida, entre biopolíticas e necropolíticas, sendo elas faces de um mesmo poder que circula entre o Estado e nossos corpos. Talvez seja uma forma possível de pensar que a luta pelo bem viver e por mundos possíveis não excluem o Estado. Imaginamos e defendemos Estados e cidades possíveis e de bem viver, em que as diferenças não sejam foco de abjeção, em que as multiplicidades desses saberes sobre a cidade e de sujeitos sejam mais importantes que os modelos idealizados que tanto sofrimento produzem.

### **Encontro com Linda e as vidas que se perdem a “caminho da cidade”**

Andar entre ruas, pedras e sujeitos é olhar para cada esquina de maneira diferente. São desafios teóricos e práticos de estar tentando compreender ocupações e resistências. Enxergar paisagens em que a arquitetura histórica cuiabana se contrapõe com o desenvolvimento urbano, por exemplo, requer considerar um espaço urbano marcado por desigualdades sociais. Saindo das generalizações e entrando nas particularidades urbanas, encontro<sup>5</sup> Linda. Deitada sob o sol cuiabano, impossível acreditar numa invisibilidade humana. A opção em mostrar essa imagem é para questionar o termo invisibilidade. São sujeitos invisíveis?



**Foto 3:** Visibilidades humanas. **Autora:** Susana Sandim Borges (2015).

<sup>5</sup> Esta parte deste ensaio é parte da dissertação de mestrado de Susana Borges (2016). A primeira pessoa do singular remete a esta autora.

Enxergava Linda caminhando pela cidade desde 2014, mas só fui conhecê-la um ano depois. Sentava-me para lanchar e aproveitava para conversar com outros interlocutores que não eram consumidores de crack. Entre os assuntos preferidos, eles falavam sobre trabalho, família, movimento do comércio, fiscalização, programações da televisão, presença dos hippies e “noiados”. Numa dessas conversas, Linda passou por nós e chutou uma garrafa de plástico que estava no chão, próximo ao lixo. Os interlocutores começaram a reclamar da “grosseria” dela. “Viu, ela nem cumprimenta mais”. Paula (vendedora) explica:

*Juntei roupa, dava dinheiro e ela não deu valor. Ficava sumida por vários dias e eu toda preocupada. As pessoas chegavam para as doações e eu guardava tudo para ela. Mas ela insistia nas grosserias. Eu avisava “Linda, se tem freguês, você não pode agir assim. Já pedi para não se aproximar”. Um dia perdi a paciência e falei um monte de coisas. Fiquei chateada. Ela sumiu. Depois apareceu para pedir desculpas. Avisei que não. Eu disse “não”. Por várias vezes a ajudei e a desculpei. Mas ela sempre pisava na bola. Cansei. Se a pessoa não quis e não quer ajuda eu não posso fazer nada. (Paula, 18 de dezembro de 2015)*

Escutei em silêncio a fala e a expressão de Paula. O outro interlocutor interrompeu e descreveu Linda como alguém doente. A gente sabe que ela é doente, mas ela entende as coisas. Em comum, os interlocutores gostariam de “salvar” Linda daquela situação. Não conseguindo, optaram em deixá-la de lado, uma vez que acreditam que a responsabilidade daquela vida seja dela. A discussão em torno do “salvamento humano” é bastante presente no senso comum e poderia fazer uma análise histórica relacionando esse sentimento com valores cristãos, mas sigo com Linda e o que importa para ela. Trazendo arte e música, apresento meu encontro com uma interlocutora que quer crack, comida, ver os filhos, diversão e arte.

Observando Linda em algumas de suas caminhadas e diante desses relatos envolvendo interlocutores que gostariam de “salvá-la”, quis conhecê-la. Meses antes, tinha perguntado numa roda de usuários do que é feito o crack. Linda respondeu, mas não me deu atenção. Comecei minha aproximação cumprimentando-a através do apelido: “*Oi pequena*”; “*bom dia, pequena*”; “*Só no corre, né pequena*”. Em determinados momentos, ela respondia e em outros, não. Minha aproximação com Linda, assim como com os demais, foi aos poucos. Sentava-me ao seu lado nos bancos da praça Alencastro, praça da República ou no banco do ponto de ônibus do Morro da Luz<sup>6</sup>. Esperava ela acordar e puxava assunto. Suas respostas variavam. Entre pedido de dinheiro para comer e comprar calcinhas, conversávamos sobre o “corre” do dia. As conversas eram rápidas e engraçadas, porque Linda tinha um jeito divertido de ser. Era risonha e gargalhava com frequência. Vê-la sorrindo não significa dizer que Linda estava feliz e sim que ela é humana. Descrevo Linda entre passagens e paisagens urbanas, mostrando que olhar para os sujeitos da pesquisa além do crack é humano e necessário.

Domingo de manhã, subindo a Avenida Getúlio Vargas, escuto bem alto “você!” Sorrio, porque vejo Linda correndo com os braços abertos em minha direção. Nos abraçamos e ela me fez rodar. Sorrindo disse: “*Linda, que bom encontrá-la. Essa alegria toda é porque vamos conversar bastante?*” Numa gargalhada, ela respondeu: “*vamos sim, vem cá, senta aqui*”. Pegando na minha mão, me levou para as escadas de uma loja. Levantando seus pés, perguntou: “*fofinha, a gente conversa, te peço as coisas, te vejo pelas ruas, mas de onde você me conhece?*”

<sup>6</sup> O Morro da Luz e o Beco do Candeeiro, no centro de Cuiabá, são conhecidos como “cracolândias” em Cuiabá, assim como uma rua próxima a Rodoviária, já na saída da região central.

*Linda, meu nome é Susana. Sou estudante de antropologia pela Universidade Federal de Mato Grosso. Comecei minha pesquisa estudando as relações sociais em torno do crack na região da rodoviária. Para ir até a rodoviária precisava de dois ônibus. Um para chegar no centro e o outro para chegar até a rodoviária. Nessas paradas de um ônibus para outro comecei a observar que alguns sujeitos que estavam na região da rodoviária, também circulavam por aqui. O consumo do crack também acontece nessa região. E comecei a frequentar aqui. Você é uma pessoa que circula bastante e já tinha escutado sobre você. Um dia você passou perto de uma venda de coco em que eu estava próxima e chutou o lixo. Os vendedores ficaram chateados porque pediam para você não fazer isso. Sempre tento uma aproximação porque penso que, talvez, você possa participar da pesquisa. No mais, achei bom estarmos conversando nas escadas dessa loja. (Susana, 20 de dezembro de 2015).*

Linda escutou atenta ao que eu falava. Até que levantou e disse: “*you é doida de ir na rodoviária. Um dia me pegaram com força e eu que não volto lá. Aprendi a dar porrada. Mexeu comigo, tá lascado. Oh, vai lá não*”. Respondo: “*Então, pequena, fui bastante na rodoviária. Fui durante o dia e não me aconteceu nada*”. Quando terminei de falar, Linda levantou e disse: “*eu sabia que os vendedores ficavam chateados comigo. Chutei o lixo, sim. Eu sou atrevida mesmo, sei disso e chuto lixo quantas vezes precisar*”. Ela deu uma volta na calçada e se sentou novamente do meu lado. Linda estava séria e finalizou o assunto: “*eu achei que eles me enxergavam diferente, mas eu só percebi isso quando chutei aquela porcaria de lixo*”. Passou as mãos no cabelo e disse: “*fofinha, conta aqui para mim*”. Linda começou a tirar dinheiro e moedas do seu bolso. O assunto estava encerrado sobre nomes e apresentações e novas conversas surgiram. “*Conta aqui quanto eu tenho. Preciso de R\$ 30*”. Digo: “*Linda, você tem vinte e quatro reais e vinte centavos*”. No que ela diz: “*Não, conta direito. Olha aqui mais*”. Tirou duas moedas de 10 centavos. “*Linda, agora você tem vinte e quatro reais e quarenta centavos*”. Ela me puxa: “*Vem comigo, vamos procurar*”. “*Procurar dinheiro*”, pergunto. “*Sim, eu sempre acho pelo chão*”. Levantamos e fomos procurar dinheiro.

Linda possui um olhar rápido. Observa o chão, as pessoas, o movimento dos carros e os meus. Ria quando me olhava. Eu retribuía o riso e ela apertava minhas bochechas, o que me fazia rir mais e assim seguimos até as proximidades do Beco do Candeeiro, local histórico do centro de Cuiabá. Próximo a um amontoado de lixo ela grita: “*corre*”. A sensação foi desagradável por não entender o que estava acontecendo e pela rapidez da ação. E em instantes Linda se explicou:

*Fofinha, aqui é a região da pasta policial. Eles passam por cima dos lixos. Cuidado com lixo. Fofinha, você tem que ficar esperta na rua. Pode ficar cansada, não. Quando eu falar, corre, você corre. Sabe o que acontece com lixo na rua? Passam por cima. Eu odeio lixo. Tem que ter cuidado. Vamos passar pelo beco e não passe perto do lixo. (Linda, 20 de dezembro de 2015)*

Caminhar pelas ruas no calor de Cuiabá, era um verdadeiro exercício. Minha falta de preparo físico era percebida pelos próprios interlocutores. Mas isso não foi empecilho para a pesquisa e fazia dessas observações um momento para relaxar. No entanto, o que Linda traz na fala é que o lugar serve de apreensão de drogas e que a vida de quem está nas ruas é vista como lixo e por isso a necessidade de ficar “esperta”. Seguindo esse raciocínio, para Linda chutar lixo talvez seja uma maneira de se livrar daquilo que ela não é. O chute é uma proteção e me empurrar foi sua maneira de me proteger.

Próximo ao Beco do Candeeiro, o cheiro de urina aumentou. Linda atravessou seu braço entre os meus. E seguimos para um novo território, um lugar de passagem, de sociabilidade visualizada na apropriação e segregação. Os imóveis eram próximos uns dos outros. Homens, mulheres, mesas de bar, bebidas, caixas de

som, instrumentos musicais davam as notas sinfônicas do lugar. Passamos por uma casa e uma mulher correu, seguida por um homem que gritava “volta aqui”. Linda chama novamente minha atenção. “Para de ficar olhando. Eles são casados e eles não estão brigando. Aqui é assim mesmo. Agora, se você ficar aí parada, olhando para eles, vai chamar a atenção e vão querer bater em você. Se eles te pegar, vou ter que entrar na briga”. Linda começa então a simular que está brigando. Murros e pontapés são disparados no ar, enquanto dizia “toma isso, e isso, e isso”. Observou minha expressão e avisou “aqui é assim”. Pergunto: “Linda, e o crack por aqui?” Olhou para mim, balançou os braços e começou:

*Conheço droga desde os oito anos de idade. Minha vida foi só confusão. A pedra veio depois. Aí veio a pedra, aí veio tudo. Tiraram meus filhos. Tive que assinar os papéis. Tá lá meu nome num papel – eu não vou mais ver meus filhos. Eu não posso ver meus filhos, eu não posso nem chegar perto deles. Você sabe o que é isso? Dói demais. Eles me prendem se eu desobedecer. Tá lá meu nome no documento. Todo mundo sabe que não posso nem chegar perto. Mandaram eu assinar. A mulher mandou, o juiz mandou, a polícia mandou. Fazer o quê? Obedecer. Casei novinha, meu marido me batia. Larguei dele. Minha família me internou e dizia que era por causa das drogas. Me amarraram, eu gritava: “não, me solta. Não”. Eles batiam e mandavam eu ficar quieta. Fiquei naquele hospital de doido. Precisava, toda hora, tomar remédio. Eca. Triste demais. Eu não gosto nem de lembrar, é tanta coisa. Quando eu era nova, fui miss. Eu já fui a mais bonita da cidade. Desfilava e todo mundo gostava de mim. Ainda bem que sou atrevida e estou aqui. Estou na rua porque quis. Aqui tem de tudo. Aqui é minha casa. Me viro, mas tomo cuidado. Aqui não é fácil, mas é divertido. Hoje eu estou aqui, amanhã sei lá. O crack está em toda parte. Qualquer lugar tem pasta base. Aí qualquer lugar tem o crack. (Linda, 20 de dezembro de 2015)*

Sua fala terminou quando saíamos do beco. “Pronto, você já conhece o Beco, já sabe da pasta policial e só precisa ter cuidado com o lixo”. Dessa vez eu que apertei sua bochecha. A resistência dos sujeitos da pesquisa está presente. São vidas permeadas pela ambiguidade, onde o crack aparece e conecta saberes, sujeitos e lugares. Sair do beco, após compartilhar experiências com Linda, me fez parar e olhar de maneira diferente para a estátua de três garotos que simbolizam o Beco do Candeeiro. O centro de Cuiabá possui inúmeros grafites e estátuas que criticam a constituição espacial e social. Afastei-me de Linda e me aproximei da imagem.



**Foto 4:** Obra do escultor Jonas Corrêa. **Autora:** Susana Sandim Borges (2015).

De acordo com um trabalhador da região, a estátua foi construída e reconstruída (porque quebraram uma das cabeças) próximo ao Beco do Candeeiro para que Cuiabá não esqueça o homicídio de três adolescentes conhecidos na região. Os assassinatos aconteceram neste centro histórico da cidade. Depois da denúncia do Ministério Público Estadual, um policial militar respondeu criminalmente pela morte dos adolescentes. De acordo com relatos que se repetem na região, o crime justificou-se porque os adolescentes eram “usuários de drogas” e “davam muito trabalho”.

Contornei a imagem e ao tocar nela escutei Linda distante dizer: “olha isso, não. Tira a mão daí. Para quê ver isso? Sai daí e vem aqui”. Percebi o incômodo de Linda e fui ao seu encontro. Fui surpreendida com um beijo no rosto e um agradecimento por ter me afastado da imagem. A imagem era uma representação de violência e dor e ela não queria compartilhar daquele momento. Lado a lado, atravessamos a rua. Ela sai na frente e encosta no grafite. “Olha isso. Isso que é bom de ver. Linda, a imagem é linda”. Ela sorri e começa a dançar. Aproxima-se de mim e olhando para a arte na parede, pergunta: “o que você vê?”. “Eu vejo uma mulher colorida”. Ela riu e continuou: “você acha que ela é feliz?” Respondo: “Ela parece feliz. O que você vê e o que você acha?” Linda se projeta: “Ela é uma princesa e ela é muito feliz. E eu queria ser ela. E eu já fui tão bonita quanto ela”.



Foto 5: Grafite próximo ao Morro da Luz onde a arte é admirada pelos sujeitos da pesquisa. Autora: Susana Sandim Borges (2015).

Rodopiando como bailarina, Linda tem seu momento de realeza. Volta para o meu lado e, entre abraços e beijos, despede-se de mim. “Agora você vai embora e eu volto para o Beco. Se voltar na rodoviária, cuidado. Gosto de você”. Parada ao lado da “princesa”, vejo Linda atravessando a rua.

Os caminhos percorridos tiveram direções diversas. Em todos eles o crack não apareceu como prioridade ou como único assunto a ser discutido. Isso permitiu refletir sobre visibilidades “invisíveis”. De maneira geral, os sujeitos da pesquisa são visíveis pela problemática corporal, mas invisíveis em termos de vozes e direitos. A partir dos sujeitos da pesquisa, é possível reconhecer que as mulheres

com seus desfavorecimentos históricos e sociais se tornam mais vulnerabilizadas que os outros sujeitos. Acompanhá-las e perceber relações de gênero possibilitou pensar no assunto. Diferente de outras mulheres que, neste contexto, podem se utilizar do sexo como moeda de troca, Linda prefere ser exclusivamente pedinte, mas relata a iminência constante da violência sexual e encontra nas vestimentas, mecanismo de proteção, com o uso calças jeans ou legging debaixo de vestidos, na intenção de se proteger. Os códigos-territórios (PERLONGHER, 2008) não são apropriados da mesma maneira para todos os sujeitos da pesquisa. A prostituição e o consumo de crack estão presentes tanto no centro quanto na região da rodoviária, no entanto, as ações são praticadas de maneiras diferentes, são dinâmicas contextuais.

Os encontros urbanos são oportunidades de conhecer outros saberes e sentidos. Eles trazem questões éticas, políticas e subjetivas para pensar. Os sujeitos da pesquisa traçam linhas de fuga que mostram suas práticas de existência. Eles são múltiplos, complexos, falam de si, falam dos outros, interagem, movimentam, resistem, vivem e morrem sem alarde e sem comoção social. Os sujeitos da pesquisa são humanos.

### **Iminência da morte, o “novo normal” e o direito à cidade: algumas lições da Pandemia de 2020**

Das muitas lições que vão ficar em relação à Pandemia de 2020, ressaltamos duas: uma delas é em relação ao nosso direito de ir e vir ou de circular pela cidade; a outra é que, apesar do vírus não escolher quem infectar, a doença não é a mesma para todos. De repente, descobrimos que não seria possível estar em grandes grupos, circular por ruas cheias, participar de festas, frequentar bares e outras aglomerações que marcam a nossa vida na cidade. Algumas de nós, entenderam que se trata de uma ação necessária, pois que é uma questão de vida ou morte para muitos que fazem parte dos grupos de riscos – sendo que muitos de nós nem sabemos se somos destes grupos. Outros de nós, incentivados por chefes de Estado e descrentes da ciência e da Saúde Pública, não abriram mão de seu direito de estar na rua ou de expor-se ao perigo, colocando seus círculos de relações também em risco.

Mas há um terceiro grupo, que constitui a maioria da nossa população, que são os que não tiveram escolha, pessoas que ao olhar das forças econômicas são apenas mão-de-obra, números, vidas que valem menos. São apenas CPFs contra CNPJs que se julgam os verdadeiros donos do país. E são esses CNPjs que vemos circular em carreatas, bradando do interior de seus carros confortáveis contra o *lockdown* e o isolamento social e pedindo ao Estado que salve a economia. E muitos trabalhadores, sem escolha, são obrigados a continuar no trabalho, enquanto boa parte da classe média tem opção de teletrabalho.

Talvez seja possível ler também essa questão entre as biopolíticas e as necropolíticas das cidades. Enquanto pesquisadores, gestores, planejadores de políticas na área da saúde precisamos considerar que a iminência da morte – como o coronavírus nos coloca –, não é uma novidade para a maioria dessas pessoas que não têm escolha. Para elas – a exemplo dos casos citados neste artigo –, estar na rua é já estar na iminência da morte, seja por conta da violência urbana, das ações policiais ou pelo descaso do Estado. São pessoas que vivem a cidade na carne e não simplesmente observam a cidade do conforto de seus carros a caminho do shopping.

Enquanto boa parte da classe média já se ajusta com máscaras e álcool-gel para exercer seu direito à cidade, boa parte de nossa população, segue ainda mais vulnerabilizada pelas políticas e exclusões sociais marcadas por racismo, sexismo e LGBTfobia. Como dizer a essas pessoas que a utilização de transporte coletivo é um foco de transmissão de Covid-19, quando esse mesmo ônibus há muito está sujeito a assaltos ou simplesmente muito velho, colocando a vida de passageiros em risco? Como dizer a essas pessoas que moram em favelas, por exemplo, que estão mais seguras dentro de casa, quando pensamos nas balas perdidas e nas ações policiais que não pedem licença para “entrar” em suas casas, da mesma forma que fazem com as classes médias e alta? Como dizer aos jovens de nossas periferias que festas e bares são focos de contaminação de Covid-19, quando suas vidas estão sujeitas a ações de repressão e ao uso de armas de fogo por agentes do Estado, muitas vezes apenas por conta da cor de suas peles? Como dizer às prostitutas, cis e trans, que continuar trabalhando é um risco à saúde, quando o próprio fato de serem mulheres já as coloca em risco diariamente, seja quando circulam pela rua, seja dentro de casa? Como incentivar boas práticas de saúde às mulheres que, confinadas ao lar e responsáveis pelo cuidado de todos, se veem abandonadas e à mercê da violência conjugal, que teve alta nos seus registros policiais no período da pandemia? Imaginemos que muitas delas nem puderam denunciar.

A exemplo do que vimos em relação aos usuários de crack em situação de rua e à população LGBT, os trabalhadores urbanos não estão a salvo das possibilidades necropolíticas que podem tornar ilegítima a sua circulação ou sua ocupação de certos espaços da cidade, tal como se faz com moradores de rua, trabalhadores braçais, prostitutas, usuários de crack em situação de rua, população trans e travesti, pessoas não brancas, de sexualidades não heterocentradas, ou simplesmente mulheres, ou simplesmente pobres, ou simplesmente negros. Muitas dessas pessoas dificilmente circulam por aí sem estar sob o olhar atento de quem os vê com desprezo ou desconfiança. Isso sem considerar questões de acesso à saúde, em que os mesmos preconceitos fazem com que a maioria nem procure os serviços disponíveis.

Políticas públicas para a pandemia precisam levar em conta esses aspectos da cidade que são tão adoecedores quanto vírus e bactérias. Os que nunca tiveram seu direito à cidade negado hoje sofrem e já falam num “novo normal”, super bem adaptados às normas sanitárias. Para outros, sem pleno direito à cidade, a iminência da morte sempre foi o “normal”.

*Recebido em 30 de novembro de 2020.  
Aceito em 27 de dezembro de 2020.*

## Referências

ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016. 264 p.

- ADORNO, Rubens de C. F. Atenção à saúde, direitos e o diagnóstico como ameaça: políticas públicas e as populações em situação de rua. *Etnográfica*, 15 (3): 543-567, 2011.
- BENJAMIN, Walter. “Paris, a capital do século XIX”. In: *Passagens*. Belo Horizonte/São Paulo: UFMG/IOESP, [1939] 2006. pp. 53-67.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CAIAFA, Janice. *Movimento Punk na cidade*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1985.
- CLIFFORD, James. “Sobre a Autoridade Etnográfica”. In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos (org.). *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. RJ: Ed. UFRJ, 2002. pp. 17-62.
- DE CERTEAU, M. *A Invenção do Cotidiano. 1. Artes de fazer*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- DURHAM, Eunice. *A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- FASSIN, Didier. “O sentido da saúde. Antropologia das políticas de vida”. In: SAILLANT, F.; GENEST, S. (orgs.). *Antropologia Médica: ancoragens locais, desafios globais*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012. pp. 375-390.
- FOUCAULT, M. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. (eds.). *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.
- FOUCAULT, M. “Os recursos para o bom adestramento”. In: FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FREIRE COSTA, Jurandir. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, [1983] 2004.
- FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985.
- GEERTZ, Clifford. *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2009.
- GREEN, James N. *Além do Carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.
- HANNERZ, Ulf. “Os etnógrafos de Chicago”. In: *Explorando a cidade: em busca de uma antropologia urbana*. Petrópolis: Vozes, 2015. pp. 28-68.
- INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- KRAWCZYK, Nora; ZAN, Dirce. Pandemia, violência policial, fundamentalismo religioso e outras ameaças. *Le Monde Diplomatique Brasil*, 18 de agosto de 2020. Disponível em <https://diplomatique.org.br/pandemia-violencia-policial-fundamentalismo-religioso-e-outras-ameacas/>

- LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, [1968] 2001.
- MACHADO, Lia Zanotta. “O medo urbano e a violência de gênero”. In: MACHADO, L. Z.; BORGES, A. M.; PATRIOTA DE MOURA, C. (orgs.). *A cidade e o medo*. Brasília: Verbena/Francis, 2014. pp. 103-125.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17 (49): 12-29, 2002.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no Pedacão: cultura popular e lazer na cidade*. 2ª Ed. São Paulo: Hucitec/Unesp, 1998.
- MALUF, Sônia W. “Antropologias e políticas em contextos de crise: saudades do futuro”. In: CASTRO, Rosana; ENGEL, Cíntia; MARTINS, Raysa (orgs.). *Antropologias, saúde e contextos de crise*. Brasília: Sobrescrita, 2018. pp. 24-36.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaio*. n. 32, 2016.
- PARK, Robert Ezra. “A Cidade: sugestões para a Investigação do comportamento humano no meio urbano” (1915). In: VELHO, Otávio (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. pp. 25-66.
- PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008 [1987].
- PERLONGHER, Néstor. Territórios marginais. *Saúde Loucura 4: Grupos e Coletivos*. São Paulo: Hucitec, 1993. pp. 49-69.
- RUI, Tanielli. Usos da “Luz” e da “cracolândia”: etnografia de práticas espaciais. *Saúde e Sociedade*, 23 (1): 91-104, 2014.
- SILVA, M. A. O corpo na cidade: festa, militância e os caminhos das políticas LGBTs em Mato Grosso e no Brasil. *Amazônica – Revista de Antropologia*, 8 (1): 142-171, 2016a.
- SILVA, M. A. Numa tarde qualquer: Uma antropologia da Parada da Diversidade em Cuiabá e da cultura LGBT no Brasil contemporâneo. *Bagoas*, 10 (15): 101-130, 2016b.
- SILVA, M. A. Tatuagem, deboche e carnaval: algumas reflexões sobre a política LGBT contemporânea a partir de uma antropologia do cinema e de uma festa que não existe mais. *Teoria e Cultura*, 12 (2): 53-71, 2017.
- SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). *Mana*, 11(2): 577-591, 2005.
- SOUZA E SILVA, Marcelo José de; SCHRAIBER, Lilia Blima; MOTA, André. O conceito de saúde na Saúde Coletiva: contribuições a partir da crítica social e histórica da produção científica. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 29 (1): e290102, 2019.
- TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso*. 4ª edição. Rio de Janeiro, Record, 2000.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- WIRTH, Louis. “O urbanismo como modo de vida” (1938). In: VELHO, Otávio (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. pp. 90-113.

# Jogos eróticos de sedução?

## Simmel, Freud e um ensaio sobre coquetismo e histeria

**Clark Mangabeira<sup>1</sup>**  
Universidade Federal de Mato Grosso

**Resumo:** Trata-se de um ensaio teórico que pretende aproximar as contribuições das Ciências Sociais e da Psicanálise sobre o jogo erótico da sedução, a partir de escritos demarcados temporalmente (final do século XIX e começo do século XX) de dois autores, Simmel e Freud, conjugando-se, assim, a teoria psicanalítica sobre a histeria e a análise social sobre o coquetismo. O cerne do ensaio é discutir analiticamente as categorias supracitadas na medida em que ambas são hodiernamente acionadas a partir das perspectivas dos autores que as nomearam, seja em termos de crítica ou de aplicação teórica. Assim, busca-se, por fim, demarcar comparações que contribuam ao debate teórico interdisciplinar.

**Palavras-chave:** Freud; Simmel; histeria; coquetismo.

MANGABEIRA, Clark. **Jogos eróticos de sedução? Simmel, Freud e um ensaio sobre coquetismo e histeria.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 7 (15): 339-348, setembro a dezembro de 2020. ISSN: 2358-5587

ACENO

<sup>1</sup> Professor Adjunto do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Mato Grosso e do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFMT. Escritor. Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2014).

# Erotic games of seduction?

## Simmel and Freud: an essay on coquetry and hysteria

**Abstract:** This work is a theoretical essay that aims to bring together the contributions of Social Sciences and Psychoanalysis on the erotic game of seduction. It is based on time-bound writings (late 19th and early 20th centuries) by two authors, Simmel and Freud, thus combining the psychoanalytic theory about hysteria and the social analysis about coquetry. The core of the essay is to analytically discuss the categories mentioned above, as both are modernly triggered from the perspectives of the authors who named them, whether in terms of criticism or theoretical application. Thus, we seek, finally, to draw comparisons that could contribute to the interdisciplinary theoretical debate.

**Key words:** Freud; Simmel; hysteria; coquetry.

# ¿Juegos eróticos de seducción?

## Simmel, Freud y un ensayo sobre coquetería e histeria

**Resumen:** Es un ensayo teórico, a fin de reunir las contribuciones de las ciencias sociales y el psicoanálisis sobre el juego erótico de la seducción, basado en escritos de duración limitada (finales del siglo XIX y a principios del siglo XX) de dos autores, Simmel y Freud, abordando así la teoría psicoanalítica sobre la histeria y el análisis social sobre la coquetería. El núcleo del ensayo es discutir analíticamente las categorías mencionadas anteriormente, ya que ambas se desencadenan hoy desde la perspectiva de los autores que las nombraron, ya sea en términos de crítica o aplicación teórica. Así, buscamos, finalmente, establecer comparaciones que contribuyan al debate teórico interdisciplinario.

**Palabras clave:** Freud; Simmel; histeria; coquetería.

**D**efinir pontos nodais de comparação entre dois autores – ou entre suas concepções teóricas – é tarefa árdua. Do ponto de vista ensaístico, o objetivo deste texto é precipitar uma aproximação entre correntes de pensamento que, antes de se excluírem, influenciaram e se influenciam mutuamente, seja pelo polo da complementariedade, seja pelo lado das críticas, réplicas e tréplicas.

Possuindo como plano de fundo a construção binária que, de certa forma, acompanha o desenvolvimento da teoria social desde a fundação das disciplinas, pode-se vincular os fenômenos da histeria e do coquetismo a partir de relações teórico-simbólicas já dadas entre as noções de formas sociais e personalidade ou subjetividade, ou, dito diretamente, entre indivíduo e cultura. Na esteira teórica clássica, é nessa polaridade estruturante do pensamento das Ciências Sociais que se pode – tentar – alocar uma aproximação dos temas freudianos e simmelianos sem cair em uma tentativa de resolução de um pelo outro, de explicação ou sobreposição de um tema pelo outro.

Todavia, convém, antes da comparação teórica, delimitar a leitura com fronteiras críticas. Destarte, fundamental ressaltar que os desdobramentos da teoria psicanalítica sobre a histeria e da análise social sobre o coquetismo foram necessários, indispensáveis e politicamente revistos pelo Movimento Feminista. A discussão sobre a patologização do corpo da mulher pelo olhar do homem ao longo do século XX é fundamental para compreensão mais profunda e redirecionamento dos processos teóricos psicanalíticos e sociais, em especial a partir de revisões fundamentais levadas a cabo por diversas pesquisadoras e autoras. Nessa esteira,

Falar (como) mulher (*parler-femme*) e escrever (como) mulher. A escrita necessariamente provoca outra economia do sentido. Alterando a forma de escrita ou o discurso lógico, aposta Irigaray, outros significados seriam conferidos às mulheres. “[...] o feminino é sempre afetado por e para o masculino. O que queremos pôr em jogo é uma sintaxe pela qual as mulheres possam se autoafetar” (IRIGARAY, 1977/1985: 132). Autoafetar e tocar-se são correlatos a modos de significação em conformidade com o não fechamento feminino, que, em seus termos, consagram-se a desmontar a sintaxe da língua e avistar outra gramática da cultura. (COSSI, 2019: 336)

Desta maneira, indica-se, desde já, que o presente ensaio tem como limite substancial a comparação teórica entre a histeria e o coquetismo balizada unicamente a partir das propostas iniciais dos seus autores, ressaltando-se a necessidade de adequação temporal e revisional das mesmas, a partir de críticas já previstas em extensa revisão política e bibliográfica feminista sobre a domesticação do corpo da mulher a partir das projeções masculinas, como, a título não exaustivo de exemplo, vale citar o debate entre Luce Irigaray e Lacan (COSSI, 2019). Consequentemente, o presente trabalho ampara-se apenas na discussão inicial sobre as propostas teóricas sobre o coquetismo e a histeria, com intuito de aproximar discursos do começo do século XX e aprofundar noções que, atualizadas, fomentam discussões até os dias atuais.

Assim, em 1909, Georg Simmel escreveu a “Psicologia do Coquetismo”, descrevendo tal fenômeno como um comportamento tipicamente da mulher dentro de um jogo erótico de sedução que, embora leve o comportamento masculino em consideração, possui como centro vital determinadas qualidades lúdicas que são acionadas pelo e no comportamento da mulher.

Paralelamente, no final do século XIX e começo do XX, Freud, Breuer e outros dedicavam-se ao estudo da histeria e, embora Simmel não comente contribuições da teoria psicanalítica no seu trabalho sobre o coquetismo, parece plausível uma aproximação das duas proposições, o coquetismo e a histeria, dentro de um panorama mais amplo de compreensão e interpretação.

Apesar das óbvias diferenças de método, objetivo, fundamentação teórica e intenção acadêmica, histeria e coquetismo, ao menos nos termos da formulação escrita pelos seus autores enquanto categorias iniciais, foram feitas no mesmo período temporal. Mais, não será espaço aqui destacar as inconsistências e/ou limites dos dois fenômenos analisados (a exemplo do rastreio já citado da bem vinda e necessária crítica feminista tanto à Psicanálise, quanto à Teoria Social), porém tentar, a partir das propostas clássicas delimitadas e temporalmente demarcadas dos autores escolhidos, tecer uma interpretação de mão dupla – a histeria passível de se inferir no comportamento coquete e o coquetismo apresentando uma possível construção social do psiquismo histórico, um intercâmbio conceitual de exercício acadêmico que resvala na ideia de um comportamento coquete-histórico, todavia sem relação causal entre ambos.

Desta maneira, para o sociólogo, enquanto a unidade de análise é a relação dual mulher-homem como forma lúdica de socição (SIMMEL, 2006) – e, resalta-se, trata-se de uma análise que ainda não levava em consideração discussões sobre gênero e sexualidade *stricto sensu* –, Freud foca seu entendimento nas características estruturais do psiquismo, destacando a histeria enquanto um fenômeno que decorre de incompatibilidades na vida representativa, derivativo de um esforço defensivo de esquecimento intencional (FREUD, 1894), no qual “o eu transforma a representação poderosa numa representação fraca retirando-lhe o afeto – a soma de excitação – do qual está carregada” (FREUD, 1894: 56). Consequentemente, para que este exercício teórico tenha validade, fundamental que a comparação já comece sem perder do horizonte essa diferença de nível. Freud e Simmel podem até escrever sobre fenômenos que se revestem de uma capa de comparabilidade possível, mas o fazem a partir de perspectivas diferentes, inclusive metodologicamente.

Isso não impede a comparação necessariamente. Há diferenças de nível de análise, mas também existem pontos de contato que um refinamento teórico mais detido pode revelar no limite do(s) fenômeno(s) enquanto (f)ato(s). Nesse contexto, embora os autores lidem com ordens de realidade distintas – interação, de um lado, e aparelho psíquico e inconsciente, de outro –, nada impede que a análise simmeliana sobre o coquetismo seja afim da interpretação freudiana da histeria, nem, paralelamente, que a análise freudiana da histeria possa ser enredada pela consideração social da relação coquete. Em outras palavras, trata-se, aqui, de enfatizar uma interpretação psicanalítica do fenômeno do coquetismo e, ao mesmo tempo, tecer considerações sociais sobre a histeria, sem reduzir o coquetismo a um sintoma da histeria, nem a histeria a uma construção resolvível pelo parâmetro sociocultural.

Pensando comparativamente, portanto, é basilar para essa aproximação que, apesar de a histeria como discurso ser uma estrutura psíquica, o coquetismo apresenta-se, tal qual Simmel (1909) o descreve, como um comportamento das mulheres, o que se aproxima das considerações iniciais da análise da histeria também centradas *a priori* nos casos clínicos com mulheres. Assim, escrutinando-se as duas construções teóricas do final do século XIX e começo do XX, e a singula-

ridade das contribuições datadas, porém até hoje discutidas e aplicadas, o objetivo é aproximar coquetismo e histeria dentro desse mesmo universo feminino, tal qual os autores o conceberam.

Finalmente, este ensaio pretende, novamente, como intuito máximo, aproximar Freud e Simmel na definição de um panorama de compreensão que, primeiro, já possui similaridades em função da proximidade temporal das propostas e, segundo, que pode evocar ressonâncias psicanalíticas do comportamento coquete para sua interpretação e vice-versa, visto que o coquetismo e a histeria não desapareceram enquanto (f)atos sociais e analíticos, considerando-se, obviamente, as refinações teóricas hodiernas.

\*\*\*

Simmel (1909) define o coquetismo a partir da construção do amor platônico como “um estado intermediário entre o ter e o não-ter” (Simmel, 1909: 93), alocado na condição de que o amor pode morrer se for alcançado, realizado. O ter-amor converter-se-ia, no momento da sua realização, em gozo, em saciedade, desaparecendo em si mesmo. Conseqüentemente, a condição *sine qua non* do coquetismo é essa esfera de realização irrealizável de ter o objeto instruído do conteúdo im-pulsional do desejo que, para Simmel (1909), é a esfera fenomenal do amor. Conseqüentemente, a implicação da coquete tenciona-se sempre entre ter e não-ter, dizer sim e dizer não, provocar e retrair-se.

O comportamento coquete, que Simmel aloca como característica das mulheres – ao menos no contexto do final do século XIX e começo do XX – funda-se no *talvez*, na dúvida, porém, em uma dúvida que se sustenta indefinidamente enquanto possibilidade, jamais se tornando realidade. A coquete implica-se em um jogo erótico de sedução, cujo fim não é a consumação do ato, mas a manutenção da proximidade, do estado de entremeios, no qual sua atitude de sedução e capacidade de desprezar prazer é a finalidade do comportamento. Nas palavras de Simmel, o que define propriamente a coquete

é despertar o prazer e o desejo por meio de uma antítese/síntese original, através da alternância ou da concomitância de atenções ou ausência de atenções, sugerindo simbolicamente ao mesmo tempo o dizer-sim e o dizer-não, que atuam como que “à distância”, pela entrega ou a recusa – ou, para falar em termos platônicos, pelo ter e o não-ter –, que ela opõe uma à outra, ao mesmo tempo que as faz experimentar como a uma só vez. No comportamento coquete, o homem sente quão próximos e imbricados estão o ganhar e a impossibilidade de ganhar, que constituem a própria essência do “preço” e que, por essa inversão que faz do valor epígono do preço, fazem aparecer esse ganho como precioso e desejável. A essência do coquetismo, resumida num paradoxo, é a seguinte: onde há amor, há – em profundidade ou na superfície – ter e não-ter, portanto onde há ter e não-ter, se não numa forma real, ao menos sob a forma lúdica, há amor ou algo que é tido por ele. (SIMMEL, 1909: 95)

Assim, para Simmel (1909), a construção do comportamento coquete é a insinuação, o olhar interessado, a cabeça esquivada, cuja atenção em direção ao outro é posta em relevo para, em seguida, ser sugerida a retração. Nunca há um olhar direto e interessado, mas um meio-olhar, imbricado entre a distância e a reserva, o interesse e o desinteresse. Nesse comportamento dualista, qualquer decisão de fato, qualquer ato que ponha fim ao jogo, extingue a relação em si: o coquetismo pressupõe o jogo erótico e este é sua finalidade, nunca estando a ação plausível como real – “recusar e conceder é o que as mulheres sabem fazer com perfeição, e só elas sabem” (SIMMEL, 1909: 98).

No polo masculino, Simmel (1909) indica que o homem que se presta ao jogo erótico do coquetismo não o faz porque apenas “submisso”, porém, principalmente, porque sente “um gozo e um prazer” (SIMMEL, 1909: 99) particulares

nessa entrega nunca concretizada, visto que “uma série de acontecimentos vividos, orientada para um sentimento de felicidade final, já irradia sobre os momentos que o precedem uma parte do valor do prazer deste último” (SIMMEL, 1909: 99), de maneira que há uma *antecipação da felicidade* potencial final (realização da conquista e do ato) na simples possibilidade já gozada durante a efetivação do jogo, no momento do vivido: “a simples consciência de ter seu amor correspondido supera todas as alegrias eróticas por assim dizer mais substanciais” (SIMMEL, 1909: 100). Ainda do lado do comportamento masculino, o homem aprecia a dúvida por si só, pois o *talvez* lhe pareça mais aprazível que um sim ou um não, visto que não desejando um sim, não temerá um não (SIMMEL, 1909).

Simmel (2006) enquadra o coquetismo enquanto uma “forma lúdica de socição” (interação) – ou sociabilidade – no qual o sentido final da relação é a dúvida e o jogo em si, nunca levado a termo. No coquetismo, “o conteúdo íntimo da sedução é transformado em cálculo espacial” (DOLZANI, 2013: 182), pois o desejo, enquanto manifestação fenomenal do amor, fundando-se no querer obter, passando a ser um desejo que se mantém pela dúvida da obtenção, valorado exatamente porque possível, mas talvez nunca alcançável.

Na construção da sua interpretação social do coquetismo, Simmel evoca, portanto, um comportamento da mulher cuja natureza flexiona-se na dúvida. O jogo de sedução levado a cabo pela mulher atrai e repudia. Assim, a análise simmeli-ana está centrada na relação em si, na ideia de sociabilidade, calcada na dúvida nunca resolvível, um ponto de definição do coquetismo que também define, psicanaliticamente, outro fenômeno, a histeria, montado na e pela clínica psicanalítica nascente.

Diante do quadro inicial exposto, não se trata, obviamente, de relacionar agora coquetismo e histeria no sentido ingênuo de supor que todas as mulheres coquetes seriam inequivocamente histéricas, ou de que o coquetismo é tão somente um sintoma histórico, pois, como ressaltado, os níveis de análise propostos pelos autores são diferentes entre si.

Contudo, a chave interpretativa e comparativa aqui é precisamente o inverso: supor que o coquetismo, como parte do comportamento da mulher frequente no final do século XIX e começo do XX pode, talvez, cristalizar o enredo de que as histéricas, no léxico freudiano, poderiam assumir o comportamento coquete como parte e expressividade, se permanecermos exclusivamente no mesmo léxico clínico freudiano, da sua estrutura psíquica, mantendo-se, portanto, coquetismo e histeria separados enquanto fenômenos e categorias analíticas, mas afins enquanto atos da esfera da existência e relacionáveis entre si.

Nesse sentido, é salutar o ensinamento do psicanalista M. Masud R. Khan (1997) de que o comportamento histórico se insinua sob a moralidade e contrições sexuais culturalmente inferidas de uma época, de maneira que a relação entre histeria e cultura não é algo desprezível na clínica analítica.

Descendo, paralelamente, ao nível clínico que inaugura a Psicanálise, Breuer (1996), em sintonia com Freud no começo dos *Estudos sobre a Histeria*, discorre sobre a “afetividade excessiva” que se apodera da atividade mental das histéricas, propondo que, normalmente, representações de cunho afetivo e excitativo são rechaçados da consciência:

As mais numerosas e importantes das representações que são rechaçadas e convertidas possuem um contexto sexual. [...] Certas moças defrontam-se com eles com total dessembrado, havendo entre elas algumas que ignoram e fecham os olhos a todo o assunto. Outras aceitam-nos como os meninos, sendo esta dúvida a norma entre as moças das classes camponesa e trabalhadora. Outras, ainda, com uma curiosidade mais ou menos obstinada, correm atrás de qualquer coisa sexual que possam encontrar em conversas

ou livros. E, finalmente, há naturezas de organização requintada que, embora seja grande sua excitabilidade sexual, possuem uma pureza moral igualmente grande e sem que qualquer coisa sexual é algo incompatível com seus padrões éticos, algo de conspirante e degradante. Elas recalcam a sexualidade afastando-a da consciência, e as representações afetivas de conteúdo sexual que provocaram os fenômenos somáticos são rechaçada e assim se tornam inconscientes. (BREUER, 1996: 263)

Nessa breve explanação, Breuer acentua o caráter de repressão de sexualidade que se afina com a aura da época, resvalando na tensão entre a excitabilidade sexual e outros padrões elevados de moral e ética que confluem para o recalque da sexualidade, ponto salientado por Khan (1997). Segue Breuer (1996) enfatizando que o recalque do sexual é intensificado nas moças suscetíveis a uma excitação sexual mesclada com medo e angústia, assustando-se com seus desejos.

Freud (1996), por sua vez, dialogando com as ideias expostas de Breuer, também identifica a etiologia das neuroses em fatores sexuais, em angústias e medos que se aloca no e contra o complexo da sexualidade a partir de processos psíquicos de recalque e resistência. Em “As neuropsicoses de defesa”, Freud (1894) é enfático ao afirmar que as representações recalçadas, levadas ao inconsciente, cujo quantum de excitação fica flutuante e desvinculado do recalcado, são principalmente as do campo da experiência e das sensações sexuais, representações desinvestidas, portanto, do caráter de efetivação plausível e possível:

[...] a descoberta mais importante a que chegamos, quando uma análise é sistematicamente conduzida, é a seguinte: qualquer que seja o caso e qualquer que seja o sintoma que tomemos como ponto de partida, no fim chegamos infalivelmente ao campo da experiência sexual. Aqui, portanto, pela primeira vez, parece que descobrimos uma pré-condição etiológica dos sintomas histéricos. (FREUD, 1896: 196)

Ora, se histéricos, na famosa formulação de Freud, sofrem de *reminiscências* (FREUD, 1910[1909]), são as ideações recalçadas de conteúdo erótico e sexual que se impõem como fio condutor da análise da histeria. A satisfação autoerótica infantil fora substituída pelos ataques ou sintomas histéricos, centrados em fantasias cujos atos de realização são renunciados (FREUD, 1909 [1908]): entre a repressão e o retorno do que foi reprimido, fantasias condensam-se e organizam a “experiência histórica” sem, aparentemente, efetivação concreta do ato, permanecendo a fantasia como força pulsional do *quantum* afetivo e de excitabilidade que se depreendera daquele ato em si.

Nesse contexto, percebe-se que, na histeria, todo o corpo é erotizado dentro de um panorama de inclinação para se defender da sexualidade. As histéricas, ideal-tipicamente, aparecem na teoria como exageradamente sensíveis, com propensão às divagações eróticas, àquelas fantasias cuja realização restou apenas em potência nunca realizada, visto que a anatomia da histeria é fantasmática. Khan (1997) resume a sintomatologia histórica na metáfora de que a histeria é uma *vivência passiva na expectativa* entre uma plêiade de promessas possíveis e a recusa de satisfação das mesmas. Espelho dessas características sintomáticas é o fato de que as histéricas, por centrarem no corpo as afecções desejantes e pulsionais, demarcam sua personalidade com excessos e inclinações dramáticas, performáticas, eternas demandantes de ações do outro, embora “a vida interior do histérico se torna um cemitério de recusa” (KHAN, 1997: 57). Assim, se o corpo fala, o da histórica, hipersensível inclusive nos sentimentos, grita.

\*\*\*

Na esteira de Freud, Simmel e da proposta comparativa, a histeria, enquanto condição e estrutura psíquica, parece encontrar no coquetismo, como realidade social, um terreno fértil de expressividade. Entram em jogo no coquetismo as ideias de sedução, erotismo não realizado e performance, os quais são elementos capitais da condição histórica. Ademais, considerando-se a temporalidade dos escritos, tal qual Simmel (1909) demonstrou, é pelo comportamento do/no corpo da mulher, espacialmente situando-se entre o sim e o não da realização erótica, que o coquetismo acontece, afim, portanto, da histeria proposta por Freud.

Joel Dör (1991) enfatiza que o traço estrutural da histeria é a problemática em relação ao desejo. Baseado em Freud, o desejo da histórica é a permanência da insatisfação do desejo. Nega-se *o ter* pela assunção do desejo insatisfeito, e, na relação com o sexual, o ideal de perfeição irrealizável dirige a indecisão permanente da histórica (mesmo quando há decisão) com qualquer coisa, o que se torna, no jogo do coquetismo, uma vantagem para uma coquete-histórica hipotética, com o desejo ideal de um objeto ideal permanecendo sempre irrealizado em prol da insatisfação, à qual tão apaixonadamente ela se dedica:

Quer se trate das coisas mais ordinárias da vida cotidiana, ou de negócios menos banais que engajam a ordem das coisas a um termo mais longo, a estratégia sintomática permanece idêntica, concernindo, por exemplo, à escolha de uma roupa, de um par de sapatos, de uma marca de pasta de dentes, ou, até mesmo, de um parceiro amoroso. Quando, assim mesmo, a escolha acaba por se fazer, tanto por desgaste como por cansaço, o objeto eleito continua sua carreira de incerteza, dúvidas e arrependimentos. As negociações intermináveis que daí resultam apenas redobram a hesitação inicial: nenhum objeto escolhido será suscetível de garantir ou de preencher sua função de maneira melhor apropriada do que aquele que foi precisamente relegado. (DÖR, 1991: 77)

Assim, parece que o coquetismo encontra a histeria já que não se trata, para a mulher coquete, de um jogo com vista a um fim. Trata-se de um jogo que se mantém enquanto e apenas como jogo. Sendo um fim em si, o coquetismo jaz como possibilidade literal da expressão de uma fantasia jamais realizada, retirando da possibilidade do “talvez” a satisfação do gozo sempre porvir, nunca efetivo. Indo além e retomando Dör (1991), se a insatisfação é condição *par excellence* da histeria, ela o é pela *convicção permanente da imperfeição* (DÖR, 1991: 77), e, no coquetismo, há a percepção de que, imperfeitos se comparados ao ideal de perfeição que levaria à realização do ato, os possíveis amantes “jogados” pela coquete-histórica habitarão sempre o reino da probabilidade, ruminando um gozo fantasioso pela performance do “sempre te quero, nunca te terei”.

Voltando a Simmel,

A coquete exagera ao máximo seus atrativos, à medida que atrai o homem para bem perto de si, como se não levasse a situação verdadeiramente a sério. Seu comportamento oscila entre o sim e o não, sem marcar uma posição definitiva. Ela desenha assim a forma simples e pura das decisões eróticas, e pode sintetizar, em um comportamento coeso, suas oposições polares, uma vez que o conteúdo decisivo e definitivo que a situaria em um dos dois polos não faz parte, por princípio, do coquetismo. Esse desafogar-se do peso de todo conteúdo fixo e das realidades permanentes dá à coqueteria aquele caráter de oscilação, de distância, de ideal, em função do qual se fala com uma certa razão de “arte” – e não somente de “artifícios” – do coquetismo. (SIMMEL, 2006: 73)

Sendo o coquetismo um jogo de sedução, portanto, a insatisfação do desejo é a mola propulsora que estabelece a afinidade com a histeria. Não se trata de uma dúvida permanente, como no caso da neurose obsessiva, onde não se quer escolher, ou não se consegue escolher. No coquetismo, há, por outro lado, de fato, uma escolha, e ela é o jogar, o permanecer no jogo erótico, o inclinar-se entre o

sim e o não sem permitir a efetivação do ato. Escolhe-se, ao se aproximar o coquetismo da atividade histérica, o jogo e *apenas* o jogo, resvalando uma possível insatisfação devido ao fato de que tal escolha nunca foi a realmente desejada, pois a concretização da sedução com a condensação do ato não acontece. Fantasia-se o gozo jamais o realizando, e a histérica-coquete, estruturada sobre a expansividade e a performance, encontra outro pilar para sua condição no coquetismo: joga-se *com* o outro, joga-se *o* outro, enlaça-se o candidato a amante numa rede de sedução onde o próprio objeto do desejo também é a plateia ideal, já que, nunca escolhido, ele observa a histérica-coquete atendendo a suas demandas e permanecendo no jogo de irrealização, menos jogando e mais sendo jogado, observando-a sem ir embora.

Convergem, assim, o coquetismo e a histeria exatamente na dinâmica que Dör (1991) explica sobre a *hesitação histérica*: a histérica não fixa sua escolha no primeiro homem que se apresente, mas permite que a escolha seja sempre passível de revisão. Se e quando houver um escolhido, ele será de segundo porte, jamais próximo do real-desejado imposto pela perfeição. Nesse sentido, atirar-se ao coquetismo, ao jogo, é, por outro lado, enfatizar a dinâmica histérica da hesitação: sem escolha, sempre há revisão; sem perfeição, sempre há possibilidade; sem efetivação, sempre haverá desejo insatisfeito e, nele, gozo.

Por fim, coquetismo e histeria, condições sociais de estruturação de jogos eróticos e estrutura psíquica, encontram uma afinidade na comparação teórica aqui proposta. No campo do talvez, no gozo antecipado enfraquecido, na insatisfação dos desejos, no implicar-se em uma sociabilidade que parece poder dar vazão à condição histérica, a coquete-histérica assume a condição dúbia que encerra sua natureza: sei o que quero, mas prefiro não realizar; talvez saiba o que desejo, atuo para conseguir, todavia melhor permanecer na segurança hesitante do não-quase-sim, encapada sob a capa da possibilidade; se meu corpo deseja, melhor desejar à distância segura, nas fantasias que tanto amo. Entre o coquetismo e a histeria, realiza-se (quase) nada e, assim, goza-se na e pela irrealização, irrealização montada por entre as teias da moralidade da época e das contrições sexuais que controlam corpos culturalmente.

Se, como afirma J.-D. Nasio (1991), a histeria é um “estado fantasístico de insatisfação” (NASIO, 1991: 15-6), no campo do jogo coquete do comecinho do século XX, a realização insatisfeita é o fim valorado em si da sociabilidade do jogo erótico traduzido por Simmel (1909) dentro das conformidades culturais de regulação dos corpos da época. Nos dois níveis distintos, conseqüentemente, parece ser a insatisfação e o jogo o tom do núcleo das propostas teóricas.

Bem, os envolvidos, insatisfeitos, agradecem.

Recebido em 3 de julho de 2019  
Aceito em 12 de novembro de 2020

## Referências

- BREUER, J. “Considerações Teórica”. In: FREUD, S. *Estudos sobre a Histeria (1893-1895)*. Obras completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira. Vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 1996. pp. 207 - 271.
- COSSI, Rafaela Kalaf. “Luce Irigaray e a Psicanálise: uma crítica feminista”. *Ge-raris: Revista Interinstitucional de Psicologia*, 12 (2): 319-337, 2019.
- DOLZANI, Miriam. As formas eróticas em Simmel. *Intratextos*, 4 (1): 180-193, 2013.
- DÖR, Joel. *Estruturas e clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Livrarias Taurus-Timbre Editores, 1991.
- FREUD, S. *Estudos sobre a Histeria (1893-1895)*. Obras Completas de Sigmund Freud: Edição Standard Brasileira. Vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. “As neuropsicoses de defesa” (1894). In: FREUD, S. *Primeiras Publicações Psicanalíticas (1893-1899)*. Obras Completas de Sigmund Freud: Edição Standard Brasileira. Vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996. pp. 51 - 74.
- FREUD, S. “A etiologia da histeria (1896)”. In: FREUD, S. *Primeiras Publicações Psicanalíticas (1893-1899)*. Obras Completas de Sigmund Freud: Edição Standard Brasileira. Vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996. pp. 187-218.
- FREUD, S. “Algumas observações gerais sobre os ataques histéricos (1909 [1908])”. In: FREUD, S. *Grävia de Jensen e outros trabalhos (1906-1908)*. Obras Completas de Sigmund Freud: Edição Standard Brasileira. Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996. pp. 207 - 216.
- FREUD, S. “Cinco lições de psicanálise (1910[1909])”. In: FREUD, S. *Cinco Lições de Psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos*. Obras Completas de Sigmund Freud: Edição Standard Brasileira. Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996. pp. 25-66.
- KHAN, M. Masud R. “O rancor da histérica”. In: BERLINCK, Manoel Tosta (org.). *Histeria*. São Paulo: Editora Escuta, 1997, pp. 49-60.
- MELO SILVA, Lígia Mychelle de. A arte do coquetismo na poesia de Florbela Espanca: uma leitura do erótico no soneto “Realidade”. *Revista dEsEnrEdoS*, 11 (III): 1-6, 2011.
- NASIO, J.-D. *A Histeria: teoria e clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- SIMMEL, G. “Psicologia do Coquetismo” (1909). In: SIMMEL, Georg. *Filosofia do Amor*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SIMMEL, G. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

# O imaginário da fronteira no Guaporé lusitano no século XVIII<sup>1</sup>

**Suelme Evangelista Fernandes<sup>2</sup>**  
Universidade Federal de Mato Grosso

**Resumo:** Este trabalho tem como objetivo realizar um estudo acerca das múltiplas relações (sociais, econômicas e culturais) estabelecidas nas fronteiras do Guaporé lusitano, na antiga Capitania de Mato Grosso, através do diálogo entre a Antropologia e a História, enfocando o cotidiano e suas representações, contidos na documentação e nas publicações veiculadas pelo Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso (IHGMT).

**Palavras-chave:** Mato Grosso; fronteira; século XVIII; Antropologia e História; IHMT.

<sup>1</sup> Este artigo é parte integrante do dossiê *Mato Grosso Português: ensaios de Antropologia Histórica*, publicado originalmente pela Editora da UFMT, em 2002, no volume 6 da *Série Antropologia*, publicação do Departamento de Antropologia, que a *Aceno* tem reeditado em suas últimas edições.

<sup>2</sup> Professor concursado de Educação Básica – Licenciatura em História pela Secretaria de Estado de Educação. Técnico do Instituto de Terras do Instituto de Terras de Mato Grosso. Possui graduação em História pela Universidade Federal de Mato Grosso (1999), especialização em Antropologia (UFMT, 2000) e Mestrado em História pela UFMT (2004).

## The imaginary of the border in the Portuguese Guaporé in the 18th century

**Abstract:** This work was done objectifying multiple relationship (social, economic and cultural) established at the Portuguese Guapore's frontier, at the ancient administrative Region of Mato Grosso, through a dialogue between Anthropology and History, with its central focus at the daily activities and its representation, searched in old documents and reports in property of the Historical and Geographic Institute of Mato Grosso (IHGMT).

**Keywords:** Mato Grosso; frontier; XVIII century; Anthropology and History; IGHMT.

## El imaginario de la frontera en el Guaporé portugués en el siglo XVIII

**Resumen:** Este trabajo tiene como objetivo realizar un estudio sobre las múltiples relaciones (sociales, económicas y culturales) que se establecen en las fronteras del Guaporé portugués, en la ex Capitanía de Mato Grosso, a través del diálogo entre Antropología e Historia, con foco en lo cotidiano. vida y sus representaciones, contenidas en la documentación y publicaciones editadas por el Instituto Histórico y Geográfico de Mato Grosso (IHGMT).

**Palabras clave:** Mato Grosso; frontera; Siglo XVIII; Antropología e Historia; IGHMT.

O objetivo deste trabalho é estudar as múltiplas relações econômicas, sociais e culturais estabelecidas no Guaporé lusitano, à luz do diálogo entre os dois campos disciplinares, a Antropologia e a História, a partir dos anos 80, culminando na criação de uma pós-graduação *lato e stricto sensu* em 1998, fortemente influenciada pela concepção da Nova História.

O florescer do pensar historiográfico de forma sistemática surgiu com o princípio positivista da Ordem e do Progresso presentes na produção do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), em 1885, tendo reflexo em todos os círculos intelectuais do Brasil, fortemente influenciada pela metodologia francesa. Desde a disposição das fontes meticulosamente catalogadas e registradas a partir de então, no intuito de construir uma História legitimamente nacional aos moldes racionais do Iluminismo (Estado nacional, civilização, progresso).

Apesar de ser uma visão retilínea e monocausal da disciplina, ideologicamente fundamentada na ideia etapista do evolucionismo social, essa produção foi imprescindível para que possamos efetuar com mais clareza a operação historiográfica atualmente.

É bem verdade que a geração de fundadores do IHGB estava profundamente marcada pela recusa do ideário e prática da Revolução Francesa. (...) Escrever história brasileira, enquanto palco de atuação de um Estado iluminado, esclarecido e civilizado, eis o empenho no qual se concentravam os esforços dos membros do IHGB. (DIEHL, 1998: 30)

A primeira universidade conceitualmente composta no Brasil foi fundada na década de 30 por intelectuais franceses e ingleses, denominada Universidade de São Paulo (USP) e representou um novo momento nas pesquisas sociais do país, avançando em áreas como Antropologia, Sociologia e História.

Desde o surgimento do IHGB até a década de 1970, quando a UFMT foi fundada, a produção científica mato-grossense foi pautada na visão do IHGB. Com a fundação do Departamento de História na UFMT, a Historiografia surgiu, bastante influenciada no referencial marxista, característica da maioria dos trabalhos sobre Mato Grosso colonial desta fase. As concepções renovadoras das disciplina, inspiradas na Escola dos *Analles* de 1929, só começaram verdadeiramente a tomar corpo a partir dos anos 80, culminando na criação de uma pós-graduação *lato e stricto sensu* em 1998, fortemente influenciada pela concepção da Nova História.

Portanto, há ainda muito campo a ser percorrido no sentido de lançar luz ao cotidiano e às representações coloniais presentes nesta parte do continente, na antiga Capitania de Mato Grosso. Desafio que, necessariamente, nos leva a buscar outros canais de diálogo interdisciplinares. O trabalho antropológico envolve o estudo dos significados e das representações sociais nas diversas culturas buscando a compreensão do outro na sua magnitude e complexidade. Um estudo de Ethnohistória teria que conjugar as duas tendências científicas que caminharam separadas por muito tempo em virtude do mito do campo e da objetividade científica.

Ao abordar um tema tão complexo como a fronteira Oeste da colônia lusitana, busco fazer um diálogo entre os campos científicos, sem negar a identidade de

historiador e me aproximando da Antropologia, na perspectiva da interação interdisciplinar, que me parece um bom caminho para contribuir com o enriquecimento de ambas.

A minha escolha pela produção do IHGMT nasce em razão de haver uma escassez de trabalhos executados a partir de tal documentação, que aborda em outras circunstância temporais os documentos históricos coloniais, sob uma concepção positivista, altruísta da colonização, no entanto extremamente legítima no que diz respeito às fontes pesquisadas e no discurso corrente na época ao qual se trata.

Ao analisar a documentação e publicações visitadas e revisitadas pelo IHGMT, como forma de observar a tônica discursiva, figura de linguagem e pressupostos que fizeram de certa forma o arcabouço dos estudos atuais sobre Mato Grosso, perspectiva bastante importante para a historiografia local.

## O Guaporé luso-hispânico

Se observarmos a vastidão e as riquezas dos Impérios lusitano e espanhol no ultramar durante a fase colonial, nada em tese explicaria o descompasso econômico dos dois reinos em relação a outros países capitalistas. As respostas para tais diferenças, além do endividamento externo de ambos os tronos Ibéricos, poderiam ter matrizes religiosas, políticas e econômicas.

No caso de Portugal, as tentativas de reestruturação econômica intensificaram-se no Governo do Primeiro-Ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal. Homem culto, com uma biografia e carreira diplomática afamada em vários países da Europa, fortemente influenciado pelas ideias iluministas da época, ocupou o cargo no Reinado de Dom José I durante o período 1750-1777, engendrando um auspicioso projeto voltado para a impulsão e incentivo ao desenvolvimento do mercantilismo e preservação das posses coloniais portuguesas espalhadas nos três continentes, principalmente na colônia mais rica e cobiçada por todos, a colônia americana.

A política pombalina, entre outros aspectos, consistia na separação entre clero e nobreza; estruturação de um novo e dinâmico sistema jurídico e tributário; criação de companhias de comércio de capitais mistos; fomento industrial; investimento na área educacional e científica (a educação passou para esfera estatal) e na construção de um moderno aparato de defesa do patrimônio territorial das colônias.

Os efeitos destas reformas sobre a América portuguesa foram muitos, pois, destacando-se entre as colônias lusitanas como a mais rica, o Brasil era desejado pelo seu potencial mineral na fase do metalismo, e consideravelmente maior que a própria Metrópole, tornando-se por isso valioso tesouro nas mãos portuguesas. Esta disparidade e interdependência entre Metrópole e Colônia respaldada pelos laços do exclusivo colonial, causou um maior interesse por parte das potências capitalistas europeias pelo rompimento do pacto colonial e abertura de novos mercados, vantagens que convergiram na intensificação do contrabando já existente desde o Século XVII na costa atlântica.

A necessidade de desenvolver, proteger o patrimônio e continuar explorando a colônia ante as ameaças emancipacionistas, tornou-se um dilema para a coroa lusitana, pois os interesses externos e internos poderiam se conjugar com vistas à autonomia da colônia.

Tomando como parâmetro as experiências obtidas no desempenho determinante exercido pelos naturais das colônias na defesa das posses ultramarinas e o

papel importante da população na continuidade da exploração econômica, Portugal adotou uma estratégia de incentivo e aumento da base demográfica da colônia brasileira. Como se tornava inviável uma imigração em massa de portugueses para o interior da Colônia, Pombal determinou a desclericalização de missões e europeização dos índios através da miscigenação.

Para Jovam Vilela da Silva (1995: 53-4), as instruções régias de 1749 determinavam uma especial atenção ao tratamento dispensado às nações indígenas existentes, principalmente àqueles índios tidos por administrados. Determinavam ainda que recolhessem os índios em aldeamentos e lhes distribuíssem sesmarias, conservados no seu meio natural, aplicando todos os meios *e indústria* indispensáveis e suaves para os doutrinar conforme a caridade cristã.

Os jesuítas e sua política de proteção e evangelização dos índios tornaram-se grandes entraves à pretendida miscigenação e exploração portuguesa, sendo perseguidos violentamente pelo governo pombalino em toda a colônia, e mais energeticamente na região Norte (amazônica) da Colônia brasileira.

Sobre o assunto, Novais (1985: 136-7) acrescentou:

Assim, durante o consulado pombalino, que é quando se estrutura de forma mais sistemática a política mercantilista lusitana, ao mesmo tempo que todo um esquema de ação política de índole ilustrada, lançaram-se as grandes linhas de definição territorial e preservação das fronteiras. Com vistas a uma presença mais ativa do poder do Estado, definiam-se dois eixos: um horizontal, acompanhando o grande rio, no Estado do Maranhão; outro, oblíquo, e seguindo a costa marítima no Estado do Brasil. Ao mesmo tempo que se intensificavam as campanhas em defesa do extremo Sul, no Norte através da Companhia do Grão-Pará e Maranhão, empreendeu-se a instalação de toda uma ousada linha de fortificações.

Localizando espacialmente essa estratégia mercantilista na Capitania de Mato Grosso, enquanto rota do contrabando inglês, a Coroa portuguesa deparou-se com outro problema a ser resolvido, talvez a necessidade de desenvolver, proteger o patrimônio e continuar explorando a colônia ante as ameaças emancipacionistas, tornou-se um dilema para a coroa lusitana, pois os interesses externos e internos poderiam se conjugar com vistas à autonomia da colônia. o mais grave de todos: a situação de conflito ocasionada pela disputa da posse das terras localizadas nesta parte da América do Sul.

Para consolidar as novas posses, Portugal colocou em ação uma estratégia de valorização das fronteiras, fundando a sede da Capitania, Vila Bela da Santíssima Trindade, em 1752, e incentivando o crescimento populacional desta Vila através de privilégios fiscais e auxílio ostensivo da Coroa, causava um clima de tensão e constante alerta na fronteira a admissão da transgressão do Tratado de Tordesilhas (1494) em terras hispânicas, dado o risco de enfrentamentos armados entre os dois lados.

Causava um clima de tensão e constante alerta na fronteira a admissão da transgressão do Tratado de Tordesilhas (1494) em terras hispânicas, dado o risco de enfrentamentos armados entre os dois lados.

Contudo, esta situação de aparente conflito entre as duas coroas pela consolidação de suas fronteiras propiciou aos povos negros e indígenas uma possibilidade concreta de execução de alianças estratégicas em busca de liberdade. Os negros migravam para a margem esquerda do rio no lado espanhol a fim de fugir do jugo português e os índios, para escapar da exploração e da miséria instalada em suas missões, fugiam para o lado português.

Lázaro de Ribera, que durante oito anos (1785-1793), foi governador político e militar da província de Moxos, chamava a atenção em 1788 para o estado deplorável em que

se encontravam as missões desta província abandonadas ao contrabando e à usurpação. Segundo ele após vinte e dois anos de governo teocrático, os padres haviam conseguido levar à ruína esses povos. (...) Era frequente também, que negros escravos passassem para o lado das missões, fugindo dos castigos. (...) Em 1786, o vigário de Exaltación, padre Félix José de Sosa, dava conta ao Governador Lázaro Ribera sobre a fuga de sessenta famílias de índios dessa missão (Moxos) que passaram ao forte Príncipe da Beira. (MEDRANO, 1997: 268)

As práticas do comércio ilícito no âmbito do público e do privado (contrabando), poderiam ter sido uma alternativa para o arrefecimento da crise e o cumprimento aos desígnios régios de suposta proteção e defesa.

Distantes, no entanto, dos principais centros, tanto de uma como de outra colônia, como também de suas respectivas metrópoles, lusos e hispânicos aproximaram-se e se ajudaram, mesmo nas ocasiões em que tais iniciativas não eram de interesse da política colonial de uma ou de outra corte (VOLPATO, 1996: 54).

O contrabando envolvia os padres das missões de Moxos e os membros do oficialato português.

O gado, principal riqueza da província, havia passado às mãos dos portugueses (...) O depoimento de um negro, que havia fugido do forte Príncipe da Beira para Moxos, deixava claro que essas ações eram habituais entre os portugueses. Segundo ele, o furriel de dragões D. Francisco Rodrigues del Prado, se internava nos pampas do Mapucho levando o gado vacum e praticando essa operação a balaços (...). Segundo depoimentos de indígenas, os párocos, abusando dos seus direitos, vendiam os produtos obtidos com seus esforços, especialmente tecidos, chocolate, açúcar e sebo, aos comerciantes espanhóis em troca da prata lavrada, veludos e outros artigos. Da mesma forma especulavam com os portugueses do forte Príncipe da Beira, para onde saíam periodicamente, um grande número de canoas carregadas com mercadorias produzidas nas missões (...) A construção do Forte foi, por isso, uma ameaça real à integridade das missões, mas também uma fronteira aberta ao contrabando. (MEDRANO, 1997: 265)

As relações de fronteiras entre os dois países só podem ser entendidas pela historiografia contemporânea se levarmos em conta esta situação de dicotomia paradoxal. Ao analisar situações estruturais dos fortes na parte ocidental da colônia (Bragança e Iguatemi), constatamos que, os mesmos passaram por problemas gravíssimos no tocante à infraestrutura de abastecimento, demonstrando as dificuldades de fixação dos povoadores de fronteira utilizando os fortes como foco, os problemas de ordem financeira da Coroa e da colônia, bem como as imposições encontradas no ambiente natural.

passados dois meses, chegou-se à praça do Iguatemi. A fortificação heptagonal, no estilo Vauban na França, achava-se inacabada e não dava defesa alguma, porque se penetrava de dentro para fora e fora para dentro quase por toda parte. (...) totalizando cerca de trezentos homens. Acham se nua, morta de fome e sem comunicação com parte alguma. (MELO E SOUZA, 1999: 7)

A presença da agricultura e de casas no perímetro dos fortes representava uma tentativa de reprodução de um ambiente familiar doméstico necessário à adequação do homem nesta região amazônica *inóspita* e, mais que isso, mais uma prova das intenções de povoamento da metrópole.

Nos meios aparentemente mais adversos, parecia haver sempre a possibilidade, ou o desejo de construir um cotidiano agradável. A necessidade de ajuda mútua entre os guardiães diante das circunstâncias da fronteira, da distância da Metrópole e as diretrizes portuguesas fizeram com que neste ambiente houvesse uma reciprocidade, o que não significa afirmar que houve um total afrouxamento das relações de dominação.

Para os pobres, os desamparados pela sorte, tudo era diferente, e o isolamento poderia ao contrário, significar perigo extremo. Nas expedições sertão adentro, a sobrevivência era garantida pela manutenção do convívio grupal. (MELO E SOUZA, 1999: 68).

A fronteira, portanto, nestas condições poderia significar um misto de enriquecimento ilícito ou lícito e um risco perene. Quanto à presença e à noção de espacialidade dos índios, anterior a presença dos brancos, abordarei com maior dedicação no transcurso do trabalho. A invenção da fronteira

A definição do conceito de fronteira é bastante vasta, tão vasta como a própria fronteira em si, e por vezes pode representar inúmeras nuances diferentes para as várias épocas, podendo se alterar de acordo com os interesses econômicos e ideológicos das mais variadas épocas em que se situam.

Enquanto parte do patrimônio material e ideológico que determina as relações da sociedade com seu espaço, a fronteira pode ser definida ao mesmo tempo como construção ideológica, cultural, política, e como o conjunto de fenômenos concretos identificáveis no campo das representações. Mesmo na sua concretude, a fronteira exprime necessariamente uma dimensão simbólica que ultrapassa o aspecto localizado no fenômeno”. (MALDI, 1997: 187)

A fronteira materializa sonhos de enriquecimento e imposições naturais. Sendo o local por excelência do contrabando e da corrupção; do ambiente natural agressivo e hostil habitado por animais perigosos e doenças desconhecidas e por povos bárbaros gentios; um espaço remoto e vazio demograficamente (deserto) pronto para o povoamento; pode despertar desejos de ambição e cobiça pela exuberância de suas paisagens e as riquezas existentes, vastas terras agricultáveis, minérios escondidos, Eldorado Perdido nos Confins ou pode representar um espaço para o degredo e a purificação da alma.

A fronteira oferece esperança e ilusão: terras para quem não tem, riqueza para o pobre, promoção social para o humilde e para o servo, que se converte em homem livre. Ir para a fronteira é correr riscos, mas é nesse quadro que vai surgir o arquétipo popular do homem que se faz a si mesmo com esforço. (...) Não se deve esquecer que, via de regra, os habitantes da fronteira lusitana representavam uma verdadeira marginalia, já que, no afã de povoar o extremo ocidente, as autoridades criaram leis protecionistas que estimularam a sua ocupação e fixação, aí incluído a tolerância a alguns tipos de crimes. (MALDI, 1987: 150-1)

Na abordagem do tema ao qual me proponho, o imaginário da fronteira sob a ótica lusitana, enquanto local de degredo, me baseio no referencial etno-histórico presente nos estudos de Laura Melo, especialmente em suas obras *Inferno Atlântico* e *O diabo na terra de Santa Cruz*, no intuito de esboçar as várias representações da fronteira do Guaporé.

A fronteira do Guaporé reflete os elementos medievais e de modernidade presentes no arcabouço mental dos seus idealizadores, construtores mantenedores (...) situados numa ponte entre o medieval e o moderno, iriam lutar, pilhar, construir feitorias, fazer "guerra justa" ao índio e cooptá-lo para a guarda de fronteira – sempre em nome da fiel vassalagem ao Rei. (MALDI, 1989: 11)

Para enfocar tal objeto, busco situar a Capitania de Mato Grosso no universo do imaginário das fronteiras na Colônia luso-brasileira. Para tanto lanço mão das produções historiográficas existentes a respeito do assunto e principalmente da produção do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso (IHGMT).

A opção pelo período do Governo do Capitão General Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres se justifica por acreditar que talvez ninguém melhor que ele incorporou a mentalidade ilustrada pombalina expansionista na Capitania de Mato Grosso, por todos os atributos que o reverenciavam como tal no contexto colonial, conforme veremos a seguir.

A política lusitana tinha vários sentidos e direções no que se refere à fronteira, que envolvia expansão territorial e econômica, ou seja, legitimação das novas poses através do povoamento que era necessário à defesa e *locus* apropriado para a prática do contrabando ilícito e *oficial secreto* (praticado e incentivado pela esfera estatal) pouco propalado na documentação, mas bastante praticado entre ambos os lados.

No imaginário dos súditos *del-rey* essa fronteira poderia significar a possibilidade de enriquecimento ilícito, estando esta ideia disseminada tanto na esfera mais elevada da Corte lusitana como na mentalidade do homem comum, apesar de alguns verem com desprezo a ocupação de postos na fronteira.

Os verbetes que até hoje povoam nossas memórias de povoamento, miscigenação, vazio demográfico, riquezas sem igual historicamente misturam-se com os discursos sobre as adversidades do sertão. Numa conveniência econômico-religiosa, que une a inspiração das Cruzadas e da Evangelização, presentes em todo processo de colonização lusitana na América e a possibilidade da obtenção de riquezas aos moldes metalistas mercantis da época, local onde o índio vivia num espaço nebuloso e sombrio, necessitando de uma maior clareza, que seria a incorporação deste espaço na concepção europeia de civilização, enquanto modelo cultural, econômico e principalmente religioso.

Mais uma vez as raízes medievais estão presentes. (...) a conquista foi uma cruzada, uma guerra santa, cujo espírito proselitista, expansionista e militarista se trasladou à América. A cruzada é substituída pela evangelização como um direito, um dever do Cristão. Trata-se na essência do Éthos conquistador com o cristianismo. (MALDI, 1989: 188)

As construções de representações, acerca dos *sertões* enquanto tema de ninguém, bastante utilizadas na época, serviriam para reforçar a necessidade do povoamento e ratificar os debates iniciais da demarcação dos limites entre ambos os impérios, sob o apelo do *uti possidetis*, o direito de posse a quem povoou. Talvez surgisse daí o extremo da ideia de isolamento bastante subliminarmente entendida na produção do IHGB. Segundo informa Jovam Vilela, analisando as instruções régias para a Capitania de Mato Grosso, adentrar as terras de ninguém não significaria uma improbidade e inclusive, justificaria esta ocupação.

## A fronteira dos degredados

Os sertanistas tinham que contar, durante suas audaciosas jornadas, com mil outros perigos e incômodos. Não só as moléstias, mais ainda a fome, a sede, o gentio brabo, os animais peçonhentos e agressivos, compunham um vasto cortejo de ameaças, contra as quais deveriam precaver-se os que embrenhavam na selva. (HOLANDA, 1995: 91)

Talvez esta dimensão não chamasse tanto a atenção se as obras de Laura Melo e Souza fossem desconhecidas. Nelas, a representação das fronteiras e da expansão ultramarina já se fazem presentes com todo o seu universo mítico e mágico tipicamente medieval, bastando assim situarmos a Capitania de Mato Grosso na órbita do imaginário do restante da colônia.

No século XVI, a ideia de purgatório era relativamente recente, e a grande noção nela embutida, de que ele seria como um inferno de duração limitada, opondo-se à ideia de eternidade, se propagou no mundo ocidental através da Igreja Católica.

É nessa concepção religiosa que a colônia luso-brasileira poderia representar enquanto povoamento um local onde as pessoas poderiam cumprir penas temporariamente e depois retornarem ao país de origem, o que nem sempre ocorria, após purgarem a alma.

A pena já começava na própria travessia marítima, que tinha características de um exílio ritual, onde o degredo iniciava o longo trajeto de purificação. Na realidade o degredo se transformava nos desdobramentos diversos de um grande rito de passagem. (MELLO E SOUZA, 1995: 90)

Segundo a autora, a Inquisição Portuguesa por volta do século XVII criou na colônia americana um lugar privilegiado de degredo, e passou a ser a saída para a montagem do sistema colonial. Como aumento do número de réus a Inquisição portuguesa passou a fazer parte e colaborou no processo de montagem do sistema colonial, *como um dos aparelhos de poder empenhados no vasto processo de exclusão e normatização das sociedades ocidentais, consideradas modernas*. (MELLO E SOUZA, 1998: 96).

Nestes casos, os interesses de colonização somavam-se à intenção Inquisitorial, conjugando esforços para legitimar e ampliar as possessões portuguesas. Cumprir o degredo era a pior pena que se podia desejar. Os condenados faziam qualquer coisa para se livrar de tal pena. A Colônia separava-se da Metrópole por uma barreira de riscos, doenças, piratas e resíduos morais; pois a vida em família e religiosa não poderia ser as mesmas em um lugar tão insalubre e infestado de vícios e maus costumes. O fantasma do Brasil assustava e a travessia significava encontrar-se com a morte, catástrofes, naufrágio e doenças terríveis; estes aspectos moldavam aos poucos o universo colonial.

Já em sua obra *os Desclassificados do Ouro: pobreza mineira no século XVIII* (1982), acompanhando estes momentos iniciais da colonização, adentrando o território através do desenvolvimento da Capitania de Minas Gerais, Mello e Souza veio a afirmar que:

Várias eram as alternativas para a utilização da mão-de-obra desclassificada na dilatação das fronteiras coloniais: nos corpos de guarda que se aventuravam pelo sertão em entradas; a guarda, defesa e manutenção dos presídios; o trabalho em obras públicas e na lavoura de subsistência; a formação de corpo de guarda e polícia privada; a composição de milícia e de outros recrutados esporadicamente para fins diversos; a abertura e povoamento de novas áreas, as fronteiras. (MELLO E SOUZA, 1982: 74)

No que diz respeito às diferenças entre a expansão portuguesa do litoral e da região amazônica, elas residem no fato de que na fachada oceânica as terras tinham garantias preestabelecidas pelo Tratado de Tordesilhas, possuindo uma base demográfica razoável, além de contar com *limites* difíceis de serem transpostos. Enquanto do lado acidental, além da situação de clandestinidade e baixa densidade demográfica, as *fronteiras* ofereciam maior vulnerabilidade no tocante à defesa, o que levou a Coroa a implementar durante o governo pombalino uma política de povoamento: *Vilas, Fortes, Povoações haviam sido fundadas na fronteira com o fim de transformar a Capitania de Mato Grosso, no antemural do Brasil* (VOLPATO, 1987: 54).

Se era desígnio régio tal tática de povoamento e ocupação que, como a utilização do degredo, se tornou uma constante na expansão colonial na Capitania de Mato Grosso, a ocupação, além de ser uma condição para exploração, era algo vital para a defesa do território em disputa, acompanhando as características gerais das representações acerca da fronteira, como podemos constatar nesta correspondência de 1771, referindo-se a uma guarnição de fronteira, o Forte Bragança:

Toda a máquina da agricultura daquele presídio se apóia em cinco ou seis roceiros, que oprimidos de dívidas se acolheram nele, para inclinarem as perseguições dos seus credores; e como seja necessário para a proteção em nenhum caso chegue a afrontar a ordem, da justiça, este negócio encerra em si bastante delicadeza (...) Os meios que me

servi para conciliar estes extremos, foram o de inclinar os credores a servirem-se de consignações anuais a respeito dos devedores, e aceitarem o traspasse das vendas dos seus furtos. (MENDONÇA, 1985: 236)

Ou como afirmara Maldí (1989), citando uma Instrução Régia a Rolim de Moura em 1754:

para esse intento (o povoamento) me parece poderá ter algum lugar conceder The Sua Majestade o privilégio do couto pelo tempo que for servido para que os criminosos possam de qualquer parte recolher-se aquele Distrito (o Guaporé) e chamar suas culpas para ali se livrarem, sendo obrigados depois disso por esta mercê a residirem três anos no mesmo lugar. E ficando incursos em pena de degredo ou morte cível este se lhe comuta à proporção de mais um ano de residência.

Ou ainda:

Manter indivíduos presos no Forte era um estranho paradoxo: a maioria da população que foi enviada para as obras era formada de sentenciados. (1989: 150-153)

Ao analisarmos a situação do Forte Príncipe da Beira e o seu efetivo, nos deparamos com a possibilidade concreta da utilização do degredado nas forças de fronteira, tal qual foram os índios, sobretudo os desclassificados dos espaços urbanos:

Utilizando o caso da negra crioula forra Maria Eugênia (ROSA, 1986), que foi presa em Cuiabá, acusada de prática de feitiçaria e quase enviada para o presídio do forte, podemos nos perguntar: quantos degredados, sentenciados, negros escravos, pobres e índios fizeram parte do seu efetivo?

Vários outros discursos reforçaram uma imagem depreciativa e até purgatória da fronteira emoldurando-se nas concepções atlânticas do processo colonizador, também presentes na Capitania de Mato Grosso, além do que, para os cuiabanos, a infernização destas plagas era de fundamental importância na desqualificação de Vila Bela, inserida nas condições da disputa com a repartição do Cuiabá, elementos que abordarei pontualmente daqui por diante.

## A visão da fronteira enquanto um deserto

A representação do deserto nos documentos históricos analisados nos remete à tradição judaico-cristã ocidental e à imagem da purificação e do jejum bíblico<sup>3</sup>.

Durante os séculos XVI, XVII, XVIII, era comum a associação das florestas com os desertos e a solidão medieval. Em várias passagens presentes na Revista do IHGB vemos léxicos que caracterizam essas regiões onde encontram-se os grandes desertos do mundo. Vejamos algumas passagens:

ninguém por conveniência própria arrostaria a árdua empreza de atravessar as referidas 23 léguas de deserto desde Vila Bela até ao Forte Príncipe da Beira, é a mais árdua arrostar por altas serras as embarcações, além de outros mais trabalhos que se sujeitam, e que exigem a demora extraordinária de quatro, e mais mezes, só para vencer as 70 léguas de cachoeiras... (RIHGB, 1840: 45-52, Tomo II, apud SOUZA COUTINHO, 1995)

E ainda na mesma RIHGB, citada por Souza Coutinho (1995):

Como, pois, no commercio de Mato Grosso se não quer ver a mesma causa, e ainda mais activa?! Digo mais activa porque os negociantes do Pará, e os mais atrazados de Mato Grosso, têm muito menos cabedal proporcionalmente que os do reino, porque

<sup>3</sup> “E Jesus, cheio do Espírito Santo, voltou do Jordão e foi levado pelo Espírito ao deserto; E quarenta dias foi sentado pelo diabo, e naqueles dias não comeu coisa alguma; e, terminados, ele teve fome”. (LUCAS, 4: vs. 4, 1983).

estas capitanias têm muito menos população, porque no reino não seria preciso ir rompendo estradas, ir fazendo casas, e levar o provimento de víveres para atravessar tão dilatados desertos como nesta navegação se precisa. (RIHGB, 1840:45-52, Tomo II)

Ao se referir ao Forte Príncipe da Beira, Virgílio Corrêa Filho (1984: 401) lançou um olhar sobre as obras:

O novo Forte Príncipe da Beira, em cuja regular fortificação se tem trabalhado desde 1776, ao menos, com 200 pessoas, daí para cima, exatamente mantidas e pagas de seus vencimentos com os diminutos meios e faculdades de que só possa se prevalecer-me, de alguma forma se poderiam comparar aos de um pigmeu que, com os seus pequenos braços, se propusesse a abarcar algum vasto e mal seguro edifício, no meio dos desertos, sustentando-o das muitas ruínas e desamparos a que precisamente se achasse exposto em semelhantes termos (...) E curioso é que, a margem do rio, temido pelas suas sezões fatais e cujos acessos pereceu Domingos Sambocetti, antes de ver terminada a execução do seu projeto, como que se abria na esplanada do forte, oásis próprio a longevidade, conforme testemunhou Alexandre Rodrigues Ferreira.

Ricardo Franco de Almeida Serra ao falar do ouro observou a qualidade do solo:

O ouro destas minas é grosso, de vinte e três quilates, e colhido pelos Hespanhóes, não com o trivial trabalho nas matas das minas, mas sim escavando a terra e arêa movediça daquelle lugar até a flôr d'agua, que verte tanto que dificulta... (RIHGMT 1840:21, Tomo II).

Denise Maldí, utilizando-se do conceito de Le Goff, coloca a representação do deserto como uma imagem medieval recorrente. Segundo ela:

ao seu ver, o deserto autêntico ou imaginário desempenhou um papel importante nas grandes religiões euroasiáticas: judaísmo, islamismo, cristianismo. Uma vez que os modelos culturais do ocidente medieval derivam primeiro da Bíblia e, portanto, do oriente, é preciso considerar que la o deserto é uma realidade ao mesmo tempo geográfico-histórica e simbólica. Como realidade simbólica, permitiu a idealização o eremitismo ocidental, em que se buscava a solidão e a santidade (...) Não haveria, portanto, um deserto localizado: A história do deserto, aqui e além, agora e logo foi sempre feita de realidades espirituais e materiais misturadas entre si, um vaivém constante entre o geográfico e o simbólico, o imaginário e o econômico, o social e o ideológico". (MALDI, 1989).

A fronteira Oeste da colônia, enquanto significado semiótico e semântico de deserto, constituiu-se num espaço para a peregrinação e purificação, conforme já nos referimos, quanto às nas passagens bíblicas. Ora com João Batista, ora com Jesus, a peregrinação era um momento de purificação espiritual, penitência e despojamento material, o que coloca as fronteiras da Capitania de Mato Grosso nas representações bastante correntes na América colonial portuguesa.

## A fronteira das intempéries

A existência de tantos macróbios diminutamente serviria para atrair novos colonos, amedrontados com a maligna do afamado Guaporé, onde não teria edificado a fortificação imponente, em desafio às adversidades de toda ordem se não lhe animasse a construção o zelo incansável de Luís de Albuquerque(...) (CORRÊA FILHO, 1984: 401).

Michel Vovelle estudando as mentalidades na idade média, tomando como objeto as pinturas e esculturas da era medieval, nos apresenta uma versão do purgatório associada a rios caudalosos de fogo e prisões, presentes no imaginário europeu:

Nela se distingue nitidamente um rio de fogo fervilhante de seres sofrendo e orando (...). Outras almas cujo destino parece ainda pior estão enfiadas até a cabeça nas águas glaucas de um lago profundo, ou melhor, de um tanque, do qual só aparece uma parte.

Uma terceira categoria de almas está sobre o próprio chão ingrato e pedregoso, em sua maioria deitadas na postura de mortos, às vezes, porém, parecendo deitar ou se reanimar. Esta visão de purgatório aquático se encontra em vários locais (...). Encontramos esse lugar de trânsito em um afresco proveniente da pequena capela de Notre-Dame-de-Benva, em Lourgues, que desenvolve, sobre três paredes, o ciclo completo do além-mundo, desde o inferno, sobreposto à cavalgada dos vícios, até o purgatório e, depois, a Jerusalém celeste, apresentada na galeria de virtudes. Nesse afresco, o purgatório tem aspecto de uma prisão gradeada, mas descoberta, permitindo ver, de cima para baixo uma pequena multidão de almas nuas. (VOVELLE, 1997:89-90)

É importante destacar neste ponto que certamente o discurso produzido pelo IHGMT está permeado desta disputa entre Cuiabá e Mato Grosso. E que os horrores do Guaporé poderiam ter sido amplificados no século XVIII e XIX como parte da estratégia de se justificar que a capital da Capitania fosse Cuiabá que, de fato era, mas de direito era Vila Bela. Então, os discursos provenientes de Cuiabá ressaltavam esta diferença entre as duas repartições no tocante aos aspectos naturais políticos e econômicos. As referências naturais se apresentam no discursos como elementos pitorescos, adversos da mata hostil e inóspita, com aqueles que se aventuravam a enfrentá-la.

Todavia é importante lembrar que as condições climáticas, tal como se concebiam na Idade Média, apresentava-se como gerador de todas as pragas e apareciam conjugadas impreterivelmente com as ditas intempéries e escatologias, que estudaremos mais adiante.

Citamos algumas dessas passagens:

em cinco annos, cinco mezes e quatorze dias, que n'elle existo Vila Bela) ainda não houve nenhuma epidemia, e o presente anno vai correndo saudavel, apesar de mil prognósticos, a que deu cauza a extraordinária enchente do Guaporé, que excedeu uma pollegada a do anno de 1784 (...) O cálculo do Cuyabá é mais vantajoso, e a diferença a favor dos nascidos talvez não deixa lugar a muitos exemplos. Aquelle clima em que cheguei a experimentar um calor de 97 graus a escala de Farenheit, é isto não obstante, summamente saudável. As mulheres são muito fecundas, e crianças livres de bexiga e de outras molestias, vingam com a maior facilidade e até com grande economia, porque a athmosfera é a a camisa universal das crianças cuyabanas. (LEVERGER, 1854:124, in: RIHGB, Tomo XXVIII).

O clima (de Cuyabá) é muito mais benefico, que o do Mato grosso; pois n'elle não se esperimentam as irregularidades, que affligem os habitantes d'aquellas ásperas montanhas: tem as duas mutações do anno, de verão e inverno de temperada qualidade, que fazem o paiz muito salutifero. (José Gonçalves da Fonseca, Manuscrito pelo Conselheiro do IHGMT Joaquim Maria Nascente de Azambuja, RIHGB, 1866: 48, Tomo XXIX).

As inúmeras mortes do Guaporé causavam pânico nos habitantes da fronteira e pavor na capitânia, não é de se admirar que nestas circunstâncias o homem comum via com malgrado a ideia de habitar alguma guarnição de fronteira e o recrutamento não era algo tão fácil como requeria o Ministro Pombal, levando a Coroa a entre outros tantos mecanismos, 'servir da mão-de-obra indígena na defesa.

Além do completo domínio das áreas envolvidas no conflito, os índios, pela sua relação com o ambiente natural, não sofriam com as "intempéries e percalços" sofridos pelos colonizadores (ataques de animais, doenças tropicais e cheias do Guaporé), se constituindo por isso, em fatores que propiciaram a prática das alianças necessárias a sobrevivência destes povos que circulavam nas fronteiras ibéricas. Alianças essas, muito disputadas por ambos os lados.

As populações ameríndias foram amplamente envolvidas nesses antagonismos e, muitas vezes, cooptadas pelo seu colonizador. Neste processo, muitos grupos foram dizimados até o desaparecimento e outros conseguiram sobreviver. As

linhas imaginárias que definiram fronteiras, cortaram territórios milenares de sociedades indígenas, que foram enquadradas numa nacionalidade imposta pelos Estados Modernos ibéricos, que utilizaram sua mão de obra exaustivamente, inclusive militarmente, na defesa destes novos territórios.

os mosquitos contaminantes sempre se mostraram aliados dos portugueses, envenenando o sangue dos que vinham do alto das montanhas dos Andes para combatê-los (espanhóis) morrendo antes do confronto". (MALDI, 1995: 29)

## A fronteira das doenças

Na Europa no começo da Idade Moderna, o medo, camuflado ou manifesto, está presente em toda a parte. Assim é em toda civilização mal armada tecnicamente para responder às múltiplas agressões a um meio ameaçador (...), mas há um espaço onde o historiador está certo de encontrá-lo sem nenhuma falsa aparência. Esse espaço é o mar. (DELUMEAU, 1993: 41)

Refletindo o medo do homem ocidental principalmente em relação às *pestes* e epidemias medievais, diante da impossibilidade do diagnóstico ou do tratamento das doenças, o habitante da fronteira trazia sobre si o estigma da epidemia, que transpôs os mares, povoando as fecundas representações do sertão matogrossense, as privações do alto mar, abordadas por Laura Mello e Souza, no livro *Inferno Atlântico*, veem-se presentes no imaginário fronteiriço do Guaporé, registradas neste relato de 1797:

De Borba para cima toda a restante e mais árdua extensão é deserta até ao forte do príncipe, distante 283 léguas, compreendidas as 70 cachoeiras, onde foram mais necessários e urgentes os mesmos socorros, não só para vencer tão rigoroso trabalhos, mas para supprir a falta de viveres e da gente, que pela mudança para climas mui ingratos, e diversos d'este, foge, e morre a efeito de crueis sezões, das corrupções que a acometem n'estas viagens como nas de longo curso no alto mar, e dos fluxos de sangue, resultando muitas vezes por essas faltas e necessidades de regressar e pedir novos viveres e nova gente, com despezas, incommodos e perigos duplicados. (José Gonçalves da Fonseca Manuscrito pelo Conselheiro do IHGMT Joaquim Maria Nascente de Azambuja, in: RIHGB, 1860: 48, Tomo XXIX)

Acredito haver aqui no ocidente da colônia uma recorrência das imagens sobre a morte na Idade Média, sobre a qual caberia maior averiguação. A presença das doenças na repartição do Mato Grosso (Vila Bela) aparecem em quase todos os documentos analisados.

Essas doenças foram interpretadas no século XVI e XVIII de várias formas, mas sempre associada ao pensamento mágico religioso ocidental onde a ideia de desgraça, sina, punição, chamado, castigo divino, sinal apocalíptico num misto de fé e explicação para o desconhecido.

Para homens de igreja e para os artistas que trabalhavam graças às suas encomendas, a peste era também e sobretudo uma chuva de flechas abatendo se de súbito sobre os homens pela vontade de um Deus encolerizado (...) Já no século XIII, Jacques de Voragine na lenda Aurea uma visão de São Dominique percebendo do céu o cristo irado que brandia três lanças contra a humanidade culpada de orgulho, de cupidez e de luxúria. Clero e fiéis, vendo a Peste Negra e aqueles que a seguiram ao longo dos séculos como punições divinas, assimilaram naturalmente os ataques do mal aos golpes mortais das flechas lançadas do alto (...). Em suma, se não se fugira a tempo, rico ou pobre, jovem ou velho, estava-se ao alcance da flecha do horrível arqueiro. Imaginada pelos meios eclesíasticos leitores do apocalipse e sensíveis ao aspecto punitivo das epidemias, a comparação entre o ataque da peste e o das flechas que se abatem de improviso sobre vítimas teve por resultado a promoção de São Sebastião na piedade popular". (DELUMEAU, 1993: 113-6).

Narrando a saga sertanista do bandeirante paulista e o cotidiano das expedições, Sérgio Buarque de Holanda fez menção às pestes:

Nos antigos documentos paulistanos, a própria palavra 'doença' deve ser constantemente entendida nesse seu sentido genérico, que envolve todo acidente suscetível de provocar dor física. O sertanista delibera fazer seu testamento, em muitos casos, por estar doente 'de uma frechada' (...). Sem admitir como provável a existência de condições de relativas salubridade em muitas das regiões trilhadas pelas bandeiras, não é fácil compreender como puderam realizar-se essas gigantescas expedições. (HOLLANDA, 1995: 91)

Se Portugal na fase moderna foi uma civilização edificada e simbolizada pelo além-mar, do Tejo às águas do Novo Mundo, um oceano de incertezas rodeavam as tripulações das embarcações nos confins destas terras, descritas por vários capitães generais nas epígrafes dos documentos como terras remotas da Capitania de Mato Grosso. Navegar era preciso, mas como navegar diante de tantos medos? Ao tratar das condições de navegabilidade do Rio Guaporé, Denise Maldini buscou uma resposta:

Como era possível que se navegasse ali no século XVIII? Talvez tenha sido, de fato, a compulsão lusitana de se lançar às águas. Somente uma identidade tão sublime com o ato de navegar explicaria tamanha tenacidade em vencer obstáculos que ainda hoje se considera intransponíveis. (MALDI, 1995: 168)

## Os índios na fronteira dos brancos

A movimentação territorial dos indígenas na América colonial após o contato com os europeus foi bastante intensa, provocando um fenômeno de movimentação populacional pelo continente, na tentativa de fugir da opressão ibérica.

O avanço territorial hispânico partia de San Domingos até o vice-reinado do Peru, na cordilheira dos Andes e Asunción, chegando às margens do Guaporé, e os portugueses saíam do litoral atlântico da América lusitana até as margens ocidentais do rio Guaporé. Nesse espaço, os índios como se movidos por força centrípeta foram sendo acudados e ao fugir dos jugos imperiais acabaram se concentrando nesta parte central da América do Sul, sendo uma teoria bastante provável para explicar a inúmera quantidade e a diversidade de etnias existentes na Capitania de Mato Grosso no séc. XVIII.

A abordagem etnográfica do IHGMT na documentação que pesquisei (fonte secundária), surgiu justamente no princípio da história do pensamento antropológico (Séc. XIX), ao contrário dos posicionamentos setecentistas presentes nos relatos e na documentação histórica (fontes primárias), estando por conta disso impregnada do pensamento evolucionista, fundamentado nos estudos do evolucionista Lewis Morgan:

Cada um destes períodos distingue-se por uma cultura e por um modo de vida mais ou menos característicos. Esta divisão em períodos étnicos permite estudar uma dada sociedade segundo o seu grau de desenvolvimento e fazer dela um objecto independente de estudo e de investigação. (MORGAN, 1973: 24)

A escala evolutiva entre o selvagem e o civilizado fica bastante explícita em algumas passagens das publicações do IHGB, como:

De fato, além de não terem nem uma faca para uso comum, eram precisado muitas vezes a usar de seus machados de pedra para roçar mato, da mesma sorte que o faziam antes de se acharem civilizados. (CORRÊA FILHO, 1984)

Ou então:

A província de Mato Grosso ocupa no centro da América Meridional um espaço de perto de 50.000 léguas quadradas. Mais da metade desta área, a norte do paralelo de

14º, é sertão, que não tem outros habitantes, senão índios selvagens. (LEVERGER in: RIGHB, 1854: 129, Tomo XXVIII).

E plausível a ideia de que o *modus operandi* do imaginário durante o antigo sistema funcionou de certa forma, numa mesma nuance, em toda a colônia, salvo algumas peculiaridades e especificidades daqui ou dali. A Fé, a Lei e o Rei marcaram o cotidiano colonial lusitano.

Sendo assim, os fenômenos mentais, por se constituírem através dos tempos em longuíssima duração, perduraram ao que me parece durante o século XVI, XVII e XVIII, pois as imagens que associavam o gentil bárbaro com as heresias ou endemonização dos índios, resistiram às transformações econômicas e políticas do período denominado pombalino, no Reinado de D. José I, no que diz respeito à tentativa de aldeamento, miscigenação forçada e humanização dos índios estando presente praticamente em todo período colonial.

Segundo informações contidas no trabalho de Denise Maldí, a primeira referência oficial sobre os índios, fornecida pelo Ouvidor-Mor de Cuiabá num inquérito, mencionava os índios Guarayo das Missões de Chiquitos utilizando palavras como *pagões, gente sem fidelidade, salteadores, tragadores de carne humana, falam a língua geral* (MALDI, 1997: 178).

Frisamos a oposição nítida de alteridade entre nós (cristãos) e eles, os bárbaros.

Não podemos nos esquecer também, que a Amazônia e o Vale do Guaporé pré-pombalino eram pontilhadas de missões jesuítas, principalmente do lado espanhol, assumindo a responsabilidade sacrossanta de aldear e catequizar estes índios em reduções de fronteira, como atesta Medrano (1997) ao estudar as fronteiras ibéricas na América. Ela afirma: *o imaginário cruzadista jesuíta, fez com que em nome da expansão da Fé, estivessem presentes no Vale do Guaporé & Amazonas, até bem antes dos bandeirantes* (MALDI, 1997: 40).

O significado etimológico da palavra gentil ou bárbaro contrastava com essa posição *demonizante* dos índios, ratificando as referências iniciais de Ronaldo Vainfas e Laura Mello e Souza.

Ao orientar a criação de uma povoação de índios ao longo do rio Guaporé, o integrante de uma expedição em 1797 afirma que:

esta povoação feita com índios aldeados nas povoações existentes, seria impossível de formar e constituir-se no mesmo pé. Que os habitantes que se formou, eram gentios, e que a formar-se de novo com estes ou outros, será preciso muito, tempo, despeza efectiva, e trabalho, para afinal depois de civilizados se seguir o mesmo que haverá de seguir-se, fundando-se com os já aldeados, e mais civilizados. (RIHGB, 1840: 40, Tomo II)

Um estudo mais aprofundado, a posteriori, explorará melhor a tese central deste trabalho, podendo iluminar importantes aspectos do cotidiano nesse ambiente colonial na Capitânia de Mato Grosso, e principalmente contribuir para a aproximação acadêmica necessária entre História e Antropologia.

## Referências

- BRUMANA, F. *Antropologia dos Sentidos: Introdução às ideias de Marcel Mauss*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CORRÊA FILHO, V. C. *História de Mato Grosso*. Várzea Grande: Fundação Júlio Campos, 1984.
- DELUMEAU, J. *História do Medo no Ocidente 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- DOSSE, F. *A História em Migalhas: Dos Annales à Nova História*. 3 ed. Campinas: Unicamp, 1994.
- GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- HOLANDA, S. B. de. *Caminhos e Fronteiras*. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- JESUS, N. M. de. *Ares, Miasmas e Lugares: Práticas médicas e doenças tropicais no centro da América do Sul*. Monografia de Especialização, Departamento de História da UFMT, Cuiabá, 1998.
- LE GOFF, Jacques. *A História e Memória*. Campinas: Ed. Unicamp, 1996.
- LE GOFF, Jacques. *História nova*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998.
- MALDI, D. M. *A Teia da Memória. Série Antropologia nº1*. Cuiabá: EdUFMT, 1993.
- MALDI, D. M. De Confederados a Bárbaros: A representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. *Revista de Antropologia*, 40 (2), 1997.
- MALDI, D. M. *Guardiões da fronteira*, Rio de Janeiro: Vozes, 1989.
- MEDRANO, L. I. Z. de. “Moxos: Uma Missão de Fronteiras (1768-1793)”. In: AZEVEDO, F. L. N. de; MONTEIRO, J. M. (orgs.). *Confronto de Culturas: conquistas, resistência, transformação*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1997.
- MELLO E SOUZA, L. “Formas provisórias de existência na fronteira”. In: MELLO E SOUZA, L. de; NOVAIS, F. A. (orgs.). *História da vida privada no Brasil*. v.1. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- MELLO E SOUZA, L. *Desclassificados do Ouro: Pobreza mineira no séc. XVIII*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- MELLO E SOUZA, L. *Inferno Atlântico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MELLO E SOUZA, L. *O Diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MENDONÇA, M. C. de. *Rios Guaporé e Paraguai: primeiras fronteiras definitivas do Brasil*. Rio de Janeiro: inédito, 1985
- MENDONÇA, R. de. *História de Mato Grosso*. 3 ed. Cuiabá: s/ed., 1981.
- MORGAN, L.H. *A Sociedade Primitiva*. Portugal: Presença: 1973.
- NOVAIS, F. A. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. 3 ed. São Paulo: Hucitec, 1985.

NOVO Testamento. Salmos e provérbios. Filadélfia: Companhia Nacional de Publicidade, 1983.

NUNES, J. M. de S. *Real Forte Príncipe da Beira*. Rio de Janeiro: Fundação Emílio Odebrecht/Spalla, 1985.

REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. Tomo I, II, IV, V, VI, VII, 1839/1845.

REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. Tomo XXV, XXVII, XXVIII e XXIX, anos 1862, 1863, 1864, 1865 e 1866.

ROSA, C. A. O caso Maria Eugênia. *Diário Oficial - Suplemento Mensal*, 1 (1). Cuiabá, 31 de julho de 1986.

SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

SILVA, J. V. *Mistura de cores. Política de povoamento e população na Capitania de Mato Grosso - Século XVIII*. Cuiabá: UFMT, 1995.

VAINFAS, R. *A Heresia dos Índios - Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VOLPATO, L. R. R. *A conquista da terra no universo da pobreza: formação da fronteira oeste do Brasil (1719-1819)*. São Paulo: Hucitec, 1987.

VOVELLE, M. *Imagens e Imaginário na História: Fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. São Paulo: Ática, 1997.

**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

VOLUME 8  
NÚMERO 17  
(MAI./AGO. 2021)

**PRAZO FINAL  
DE SUBMISSÃO:  
30 DE ABRIL  
DE 2021**

**CHAMADA DE ARTIGOS**  
DOSSIÊ TEMÁTICO:  
**RETOMADAS E RE-EXISTÊNCIAS  
INDÍGENAS, NEGRAS E QUILOMBOLAS**

COORDENADORXS:  
SONIA REGINA LOURENÇO (PPGAS/UFMT)  
CAUÊ FRAGA MACHADO (NUPACS/UFRGS)  
SANDRO JOSÉ DA SILVA (PGCS/UFES)

**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

*A Aceno recebe em*  
**FLUXO CONTÍNUO,**  
*artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).*  
*Interessados em atuar como  
pareceristas  
podem realizar seus cadastros no site*

ENSAIO FOTOGRÁFICO  
**Os Avá Guarani/Ñandeva de  
Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu:  
terra, território e palavras guardadas.**

***Yan Leite Chaparro***<sup>1</sup>  
Universidade Federal da Grande Dourados

**Resumo:** O ensaio fotográfico que segue descreve sobre alguns caminhos tecidos durante a pesquisa de campo do trabalho de doutorado intitulado “*Este é nosso corpo, a terra: caminhos e palavras Avá Guarani/Ñandeva de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu para além do fim do mundo*”. Imagens que buscam explicitar as palavras guardadas ouvidas durante o decorrer da pesquisa, palavras que caminham e produzem uma complexa realidade nunca desvinculada da terra e do território. Pois, as palavras guardadas Avá Guarani/Ñandeva dizem que são nascidos da terra e que o corpo é a terra.

**Palavras-chave:** Avá Guarani/Ñandeva; Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu; ensaio fotográfico.

<sup>1</sup> Filho de mãe nordestina e pai paraguaio, nascido e criando em um lugar que beira o fascismo e ainda exhibe as imagens do faroeste. Daqueles que lutam e ainda acreditam em mundos para além do fim do mundo. Trabalha como pesquisador no campo dos Estudos Críticos do Desenvolvimento, do Antropoceno e da Etnologia Indígena. Trabalha como psicodramatista clínico entre os espaços que permeiam o terapêutico e o social. Graduado em Psicologia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), com mestrado e doutorado em Desenvolvimento Local pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), formado em Psicodrama pelo Instituto Gaya, e pós-doutorando em Antropologia pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Integrante do Grupo de Pesquisa Estudos Críticos do Desenvolvimento/CNPq, do Laboratório de Humanidades (LabuH) e do Grupo de Estudos O Cuidado com os Mundos: sobre o Antropoceno.

## Avakuéra Guarani/Ñandéva Jakarey (Porto Lindo) Yvy Katugua: Yvy, tekoha guasu ha ñe'ënguéra ñeñongatupy

**Ñe'ëmbyky'i:** Ko ta'angaguenohẽ ñeha'ã ohechauka tapekuéra ojejapo hague pe mba'e jeporeka rupi tembiapo doutorado pegua ha'éva “Péa ha'e ore rete, yvy tapekuéra ha ñe'ënguéra Ava Guarani/Ñandéva Jakareypegua (Porto Lindo) Yvy Katu amogotyove opa'ymboyve ko jaikoha”. Ta'angakuéra omombe'uséva ñe'ënguéra oñeñongatúva oñehendúva tembiapo jeporeko rupi, ñe'ë oguatáva ha ohechaukáva heta mba'e ha katu araka'eve ndojeíri ojohegui yvy ha tekoha guasu. Umi ñe'ë ñeñongatupy Ava Guarani he'i yvy membyha ypéagui ko rete ha'e yvy. ko yvy ha'e ore rete

**Ñe'ëte-mbyky'i:** Ava Guarani/Ñandéva; Jakarey (Porto Lindo) Yvy Katy; Ta'angaguenohẽ ñeha'ã.

## The Avá Guarani/Ñandeva of Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu: earth, territory and kept words

**Abstract:** The photography essay that follows describes paths weaved during the doctorate field research titled “This is our body the earth: paths and words Avá Guarani/Ñandeva of Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu for beyond the end of the world”. Pictures that seek to make explicit the kept words heard throughout the research, words that pass and produce a complex reality never unlinked from the earth and territory. The kept words Avá Guarani/Ñandeva are said to be born of the earth and that the body is the earth.

**Keywords:** Avá Guarani/Ñandeva; Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu; photography essay.

O ensaio fotográfico que segue descreve sobre alguns caminhos tecidos durante a pesquisa de campo do trabalho de doutorado intitulado “*Este é nosso corpo, a terra: caminhos e palavras Avá Guarani/Ñandeva de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu para além do fim do mundo*”. Trabalho que têm como objetivo principal pensar com os Avá Guarani/Ñandeva sobre as questões do desenvolvimento, primeiro: como os Avá Guarani/Ñandeva pensam e produzem sua noção própria de desenvolvimento, e segundo: como os Avá Guarani/Ñandeva historicamente produziram formas de enfrentamentos em relação a imagem da invenção branca de desenvolvimento.

Por isso, as imagens que seguem buscam explicitar as palavras guardadas ouvidas durante o decorrer da pesquisa. Palavras que caminham e produzem uma complexa realidade nunca desvinculada da terra e do território. Pois, as palavras guardadas Avá Guarani/Ñandeva dizem que são nascidos da terra e que o corpo é a terra. Imagens escolhidas na busca de levar para quem vê, um caminho, um caminhar pelo território Avá Guarani/Ñandeva Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu situado na fronteira do Brasil com o Paraguai no Mato Grosso do Sul.

Caminho guiado por imagens que por si só, são éticas e políticas, pois revelam um pedaço da realidade de uma sociedade que está em simetria com a sociedade moderna/capitalista, pois ambas são sociedades, mas que caminha por um caminho contrário, e que todos os dias encontra a violência por todos os lados, pelo simples fato de caminhar por outras dimensões como vida e que, ultimamente, aparece como umas das poucas saídas para além do já anunciado fim do mundo.

*Recebido em 17 de julho de 2019.  
Aceito em 22 de julho de 2020.*



Foto 1 – Empreitada

Rodovia que atravessa a cidade de Amambai/MS, mesma rodovia que corta como projeto de desenvolvimento e progresso os territórios Kaiowá que lá existem, herança do tempo do SPI (Serviço de Proteção aos Índios). Pedaco de asfalto onde é possível ver todos os dias indígenas Kaiowá atravessando e caminhando, revelando todos os dias perigos que chegam de vários lados. Um dos caminhos para chegar no território Guarani Nandeva Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, que fica no extremo sul do Mato Grosso do Sul, na borda do rio Iguatemi, entre as cidade Iguatemi (MS) e Japorã (MS).



Foto 2 – O caminho entre roças

Entre roças de mandioca, amendoim, milho e plantas medicinais do rezador Cantalicio Godoi no território Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu. Na frente, o professor e pesquisador Guarani Ñandeva Eliezer Martins Rodrigues, parceiro, amigo e companheiro de trabalho e amizade. Eliezer sempre a frente, enquanto o seguia pelos caminhos visíveis e invisíveis. Imagem que explicita todo o processo de campo da pesquisa, muito mais que um guia ou interlocutor, durante a pesquisa foi formado uma aliança de trabalho e amizade, quando no momento que pesquisava para o doutorado em desenvolvimento local, Eliezer pesquisava para seu mestrado em educação. Entre roças, pois é entre roças, picadas, estradas, casas e pátios que é possível olhar com o outro sobre a realidade que se revela.



Foto 3 – Roça

Roça tradicional Guarani Ñandeva, como disse o rezador Cantalicio Godoi *Este é nosso corpo a terra*. Ao lado de cada casa Guarani Ñandeva existe a roça, e no contorno ainda é possível ver a mata alta como dizem por aqui, mas para os mais atentos essa mata se chama Mata Atlântica. Mata que antes da intervenção de desenvolvimento da Cia Matte Laranjeira, também guardava árvores e mais árvores de Erva Mate. O corpo é a terra, e a terra é o corpo, a roça é produzida pelos seres não-humanos, alimentos e Jara`s (donos) que ajudam a conduzir e organizar o espaço cosmopolítico da roça. Microcosmo que guarda nas palavras dos sábios Guarani Ñandeva caminhos para além do fim do mundo.



Foto 4 – Remédios

Roça de remédios do sábio Guarani Ñandeva Sabino Dias (*in memoriam*). Ao lado de sua casa, contornada pela roça tradicional de milho e mandioca, Sabino Dias cuidava de uma roça somente de plantas medicinais, pois ali chegavam pessoas de vários lugares para buscar remédios tradicionais, pois os lugares brancos dos hospitais e outros espaços de saúde causa ainda muito estranhamento. Ao fundo da casa de seu Sabino, ele cuidava de uma nascente de água, cuida junto com alguns Jara`s, que ali se revelam como uma Sucuri e alguns peixes. A casa de Sabino Dias fica na retomada Yvy Katu, e a nascente que ele cuidava antes era uma água para gado beber, estava suja e poluída de coisas de gado e veneno. A retomada de Yvy Katu aconteceu há poucos anos, e por isso hoje chamamos de Porto Lindo (o nome da antiga reserva) Jakarey (o nome tradicional onde ficava a antiga reserva) Yvy Katu (a retomada Guarani Ñandeva, que hoje abriga várias aldeias Guarani Ñandeva), retomada que hoje sofre perigos por conta de projetos como o Marco Temporal.



Foto 5 – Quanto dói o peito?

O risco no chão e os pés são do rezador Cantalicio Godoi, riscos que saem do pé de uma árvore de Cedro, árvore que possui bastante importância para o cotidiano dos Guarani Ñandeva, está no remédio, está nos objetos/pessoas de reza, está como água no batismo das crianças, e está na vela quando uma pessoa falece. A imagem produzida por Cantalicio Godoi diz sobre um remédio para doenças do coração, a marca no chão diz o lugar e o jeito exato para colher a raiz do Cedro para fazer o remédio. Pés, terra, planta, remédios e conhecimentos, um microcosmo que diz um pouco sobre o Yvy Pora (a noção de pessoa) Guarani Ñandeva, uma noção que dobra e desdobra a relação natureza e cultura, e que coloca a pessoa como guardião e pertencente a terra, e não como ente moderno que não aterra.



Foto 6 – Casa

Casa de uma família Guarani Ñandeva contornada pela roça tradicional, árvores frutíferas e por uma mata alta, ou melhor, pela Mata Atlântica. Casa que fica na retomada de Yvy Katu, hoje Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, mas que alguns anos atrás era uma fazenda. Retomada que recupera o território Guarani Ñandeva, ao mesmo tempo que retoma o Ñande Reko Guarani Ñandeva, que por conta do processo de histórico de expulsão dos seus territórios, ficava um pouco em silêncio, mas como um amigo Guarani Ñandeva diz, retomar nosso território é também retomar nosso modo de vida Guarani Ñandeva, que hoje não precisa mais ficar em silêncio.



Foto 7 – Casa de reza

Casa de reza pertencente ao sábio Rosalino Ortiz, casa que é espaço de cerimônias como o batismo e outros, mas também é um espaço de ensino para os mais novos, e políticos, para longas conversas sobre a realidade de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu. Igual a roça, essa casa não está imóvel, mas transita pelo cotidiano dos Guarani Nandeva, como várias redes, esses lugares pertencem ao cotidiano, ao Ñande Reko (modo de vida) Guarani Nandeva. Um cotidiano permeado por humanos e não-humanos que produz uma organização cosmopolítica e de alteridades com muitos outros, esses pertencentes ao Ñande Reko Guarani Nandeva e ao Ñande Karai (modo de vida dos brancos). Por isso, muitos passam e não enxergam o que só é possível de enxergar quando o caminho é produzido com os Guarani Nandeva.



Foto 8 – Tataendy

Tataendy feito do Cedro, que fica em uma parte central da casa de reza, espaço onde os rezadores e as rezadoras pronunciam suas rezas e seus cantos de cura e cuidado para o mundo Guaraní Ñandeva, e para os outros mundos, pois como disse o rezador Cantalicio Godoi, são os Guaraní Ñandeva que possuem as coisas dos Deuses, e são eles com suas coisas que podem devolver algum novo equilíbrio para o mundo (o planeta terra) que já está todo comido por cupim.



Foto 9 – O grande território Guarani Ñandeva

Desenho riscado na terra pelo sábio Sabino Dias, e que revela a imagem histórica dos Guarani Ñandeva que vivem a beira do rio Iguatemi, cada círculo representa uma aldeia antiga na beira do rio Iguatemi até o rio Paraná que fica na fronteira entre os Estados do Mato Grosso do Sul e do Paraná. Desenho que explicita a expulsão dos Guarani Ñandeva dos seus territórios, esses sequestrados principalmente na época da Cia Matte Laranjeira. Territórios que estão na memória dos mais velhos, nos escritos de Curt Nimuendaju, Pierre Clastres e Egon Schaden, e hoje na memória presente dos mais novos. Imagem que também explicita os projetos de desenvolvimento instituídos e atrelados no processo de expulsão dos Guarani Ñandeva dos seus territórios, projetos esses que já teve a face da Guerra da Tríplice Aliança, da Cia Matte Laranjeira, do SPI, da Colônia Agrícola Nacional de Dourados, e hoje se apresenta com o avanço cada vez maior da indústria do agronegócio.

ENSAIO FOTOGRÁFICO  
**Tornando visíveis os atores sociais que  
lutam contra o invisível**

**Marina Garcia Lara<sup>1</sup>**  
Universidade Federal de Mato Grosso

**Resumo:** Durante o caminhar etnográfico sobre minha pesquisa nos tempos de pandemia, fui tomada por um sentimento descrito anteriormente por Margaret Mead, discípula de Franz Boas e Ruth Benedict. Para além da importância da descrição antropológica dos sujeitos, senti a necessidade de *torná-los visíveis*. Não obstante, vivemos em um momento que sugere distanciamento social entre pesquisador e entrevistados, e o sentimento de contato é aflorado com o passar dos dias. Assim sendo, em uma tarde ensolarada de uma quinta-feira do mês de setembro, inevitavelmente comecei a observar a vida que acontecia *fora de mim*. Ainda que não possa *ver* os atores específicos da pesquisa, sair pelas ruas do centro da cidade de Cuiabá me fez compreender, através de imagens, que há um mundo de atores sociais a serem seguidos: eis aqui o resultado fotográfico do meu encontro com os cuidados, conhecimento, fé e esperança.

**Palavras-chave:** Covid-19; Cuiabá; máscara; cidade.

LARA, Marina Garcia. **Tornando visíveis os atores sociais que lutam contra o invisível (Ensaio fotográfico)**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 7 (15): 379-384, setembro a dezembro de 2020. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Possui graduação em Administração pelo Instituto Cuiabá de Ensino e Cultura (ICEC) e é mestranda do PPGAS/UFMT.

## Making visible the social actors who fight against the invisible

**Abstract:** During the ethnographic walk about my research in pandemic times, I was taken by a feeling previously described by Margaret Mead, a disciple of Franz Boas and Ruth Benedict. In addition to the importance of the subjects' anthropological description, I felt the necessity to make them visible. Nevertheless, we live in a moment that suggests social distance between the researcher and the interviewees, and the feeling of contact increases over the days. So, on a sunny Thursday afternoon in September, I inevitably began to observe life *outside me*. Although I cannot see the specific actors of the research, going out through the streets of downtown Cuiabá made me understand, through images, that there is a world of social actors to be followed: here it is the photographic result of my encounter with care, knowledge, faith and hope.

**Keywords:** Covid-19; Cuiabá; mask; city.

## Visibilizar los actores sociales que luchan contra lo invisible

**Resumen:** Durante el paseo etnográfico sobre mi investigación en tiempos de pandemia, me embargó un sentimiento previamente descrito por Margaret Mead, discípula de Franz Boas y Ruth Benedict. Además de la importancia de la descripción antropológica de los sujetos, sentí la necesidad de hacerlos visibles. Sin embargo, vivimos un momento que sugiere un distanciamiento social entre el investigador y los entrevistados, y la sensación de contacto surge con el paso de los días. Entonces, en una soleada tarde de jueves de septiembre, comencé inevitablemente a observar la vida fuera de mí. Aunque no puedo ver los actores específicos de la investigación, salir por las calles del centro de Cuiabá me hizo comprender, a través de imágenes, que hay un mundo de actores sociales a seguir: aquí está el resultado fotográfico de mi encuentro con el cuidado, el conocimiento, la fe y la esperanza.

**Palabras clave:** Covid-19; Cuiabá; máscara; ciudad.



**Foto 1** – Conhecimento, o plano de fundo de uma espera pelo fim.



**Foto 2** – Anseio pelo retorno – ou pela espera?

LARA, Marina Garcia.  
Tornando visíveis os atores sociais que lutam contra o invisível



**Foto 3** – A vida que acontece sob a Sombra (Sol) da fé



**Foto 4** – Um mundo sem pressa.



**Foto 5** – O sabor do momento.



**Foto 6** – Dia de feira, quinta-feira.

LARA, Marina Garcia.  
Tornando visíveis os atores sociais que lutam contra o invisível

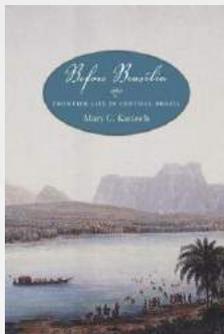


**Foto 7** – Certeza da vida, ela continua.

*Recebido em 15 de setembro de 2020.  
Aceito em 12 de dezembro de 2020.*

RESENHA  
**Before Brasília:  
frontier in Central Brazil**

*Felipe Vander Velden*<sup>1</sup>  
Universidade Federal de São Carlos



KARASCH, Mary. *Before Brasília: frontier in Central Brazil*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2016. 430p.

VANDER VELDEN, Felipe. **Before Brasília: frontier in Central Brazil (Resenha)**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 7 (15): 385-388, setembro a dezembro de 2020. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (2001), mestrado (2004) e doutorado (2010) pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da mesma instituição e pós-doutorado (2016-2017) pela Aarhus Universitet, Dinamarca e (2018-2019) pela Universidade Federal do Paraná e Universiteit Leiden (Países Baixos). Atualmente é professor do Departamento de Ciências Sociais (DCSo) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

“ Uma ampla história de um sertão” (*a broad history of one sertão*) – assim a historiadora Mary Karasch define seu “multifacetado” livro (p. xxi), fruto de pesquisas que, ao longo de mais de 40 anos e de uma metodologia compósita, reconstituem, majoritariamente, a trajetória de indígenas, negros escravizados, quilombolas e camponeses pobres em Goiás, muito antes das linhas de concreto e vidro de Oscar Niemeyer desenharem no planalto central brasileiro a própria imagem das contradições que fundam esta imensa região. Uma trajetória de violência na contestada fronteira – uma fronteira de violência, um truísmo, segundo a autora – que tem início ainda nos fins do século XVI, e culmina num presente (embora a obra encerre suas reflexões nos anos de 1850) dominado pelo poderoso agronegócio goiano – e na nova fronteira da soja –, em que fazendeiros e coronéis ricos e peões pobres (e indígenas, e remanescentes de quilombo, e moradores das periferias empobrecidas do entorno da capital federal) seguem reproduzindo os padrões impostos quatro séculos atrás. Uma história, enfim, se não longa, de alguma duração.

*Before Brasília*, assim, é um livro de história. Mas vale apresentá-lo a um público leitor antropológico, sobretudo à etnólogas e a etnólogos que talvez já conheçam as incursões de Karasch – uma especialista em escravidão negra – pela história indígena graças, principalmente, ao seu capítulo sobre o Brasil Central (KARASCH, 1992) publicado em português na já clássica coletânea organizada por Manuela Carneiro da Cunha, *História dos índios no Brasil*. Este volume de 2016, por seu turno, reúne um conjunto expressivo de informações a respeito de distintas populações e segmentos sociais na Goiás dos séculos XVI ao XIX (e mesmo antes, se considerarmos os aportes da etno-história também presentes aqui, mas com ênfase no século XVIII, para o qual há documentação abundante), o que o torna sumamente interessante na reconstituição das micro-histórias de grupos etnografados, especialmente por prover o/a etnólogo (a) com um quadro geral bastante detalhado da sociedade e cultura goianas (e, para todos os efeitos, também tocantinense) desde os momentos de sua formação. A ênfase em populações marginalizadas, ademais, permite que não sejamos tão facilmente capturados pelas narrativas triunfalistas da soja e do boi, que tanto sucesso alcançaram e alcançam na caracterização histórica do planalto centro-brasileiro como resultado de frente pioneira movida pelo sucesso da fazenda.

A iluminação recíproca entre passado e presente – entre historiografia e etnografia, de certo modo – faz, inclusive, parte do repertório metodológico da autora, que, junto ao massivo volume de documentos, analisa também manifestações populares (festas, rituais e técnicas) e coleções museológicas (especialmente os artefatos indígenas coletados pelo viajante austríaco Johann Emanuel Pohl em sua viagem ao Brasil entre 1817 e 1822 e abrigados no Weltmuseum de Viena, Áustria), e visita aldeias indígenas. Há uma certa deriva folclórica, por assim dizer, neste uso do presente, como se as culturas de negros e índios fossem algo como “sobrevivências” da violenta história da expansão lusa pelo coração da

América do Sul. Deixe-se de lado, contudo, estas breves incursões ao campo, e o leitor ou a leitora terão em mãos uma soberba reconstituição do “impacto da ocupação humana” e da “evolução da sociedade” (p. xx-xxi) na “unidade administrativa denominada, pelos portugueses, como capitania de Goiás” (p. xxi) – que incluía, além dos territórios dos atuais estados de Goiás e Tocantins, também partes de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Maranhão e Minas Gerais (Triângulo Mineiro).

O livro é composto de 10 capítulos, divididos em três partes. A parte I, “Contatos e conquistas”, explora os primeiros encontros com a terra e a natureza do Brasil Central (cap. 1), os povos indígenas nesta extensa zona (cap. 2), as entradas e bandeiras que devassaram e levaram ao seu conhecimento e ocupação (cap. 3) e as muitas guerras que se seguiram a estes empreendimentos colonizadores (cap. 4). A parte II, intitulada “Sociedade colonial: brancos, pardos e negros”, focaliza a “boa ordem” colonial que os portugueses tentaram instalar na região (cap. 5), além da evolução das grandes propriedades fundiárias (cap. 6) e dos exércitos de negros escravizados que punham a ocupação econômica em movimento (cap. 7). A parte III, por fim, “Pontos de contato e mudança cultural”, analisa a difusão da igreja católica e do catolicismo por Goiás (cap. 8), as relações de gênero – tema caro à autora – (cap. 9), e a emergência, ao longo do tempo, de uma sociedade de homens e mulheres negros e negras livres (cap. 10). Pode-se checar, por este brevíssimo sumário, o alcance do estudo e sua contribuição para diversas frentes de estudo das atuais sociedades goianas e tocantinenses.

O capítulo 2, de grande interesse para a etnologia e história indígenas, traz informações preciosas, recolhidas em documentos raros, sobre os vários grupos ameríndios no Brasil Central: Akroá, Xakriabá, Apinaje, Krahô, Karajá, Javaé, Tapirapé, Araés, Xavante, Xerente, Canoeiro e Kayapó do Sul, além de uma infinidade de pequenos grupos, a maioria praticamente desconhecidos, que são referidos nas fontes dos séculos XVI ao XIX (ver a tabela no apêndice I, p. 305-10). Há, igualmente, muitos dados sobre a escravização de grupos indígenas e a formação e expansão contínua de fronteiras (de várias naturezas, que vão da violência ao comércio e a mestiçagem), assim como sobre as relações entre ameríndios e escravizados negros, incluindo grupos aquilombados nas partes mais remotas da capitania. O capítulo 3 segue com riqueza de detalhes sobre as interações entre indígenas e colonizadores (bandeirantes e missionários), trazendo ricas fontes sobre “nações” e lugares obscuros que começam já por volta de 1590, quando os primeiros paulistas iniciam a devassa dos sertões meridionais de Goiás em busca de ouro e de “negros da terra”. As interações entre índios e não índios, brancos, negros e mulatos, seguem pelo capítulo 4, em que se exploram as táticas e instrumentos nativos de guerra e paz, destacando a proeminência de agentes indígenas, homens e mulheres, que foram responsáveis por momentos marcantes na história das relações interétnicas no Brasil central. A centralidade dos povos nativos para a história da região resta clara na referência que faz a autora às “cidades” (*towns*) indígenas, algumas com até quatro mil moradores, bem maiores, portanto, do que muitas das isoladas e distantes cidades (arraiais ou povoados) mineradoras ocupadas por luso-brasileiros de outras cores (p. 300).

Os capítulos seguintes, do 5 ao 10, analisam em detalhes a história das populações não indígenas na capitania de Goiás, discutindo as estruturas administrativo-burocrática, econômica, militar e religiosa desta imensa região de mais de um milhão de quilômetros quadrados, de difícil acesso e bastante distante dos centros litorâneos do império colonial português, ainda que conectada ao mundo

atlântico sobretudo em função do ouro e, depois dele, do gado. Além disso, dedicam-se às populações negras (escravizadas, libertas, livres e quilombolas), à religiosidade (incluindo uma seção sobre as missões indígenas, no cap. 8), às relações de gênero e às mulheres (ocultas, em sua maioria, as “sombras na noite”, que dão título ao cap. 9) e aos pardos e negros livres ou libertos na capitania goiana ao longo dos séculos XVI-XIX. São essas trajetórias que erguem as bases para a formação e consolidação da elite branca (e a conseqüente marginalização dos outros) que comanda o potente agronegócio goiano, um dos mais bem-sucedidos do Brasil, e que segue seu caminho na opressão de vidas pobres, negras e indígenas em Goiás e no Tocantins. Mas também nas regiões pecuaristas vizinhas e, afinal, de todo o império da carne e do leite cujas narrativas hegemônicas, que movem o país nos dias de hoje, deitam raízes nas primeiras incursões que massacraram povos indígenas inteiros e devastaram vastas áreas em busca do metal dourado. Tal constitui o valor de *Before Brasília* para antropóloga(o)s e outra(o)s cientistas sociais interessados na longa duração dos fenômenos que estudam, hoje, no coração do Brasil.

*Recebido em 22 de junho de 2020.  
Aprovado em 8 de agosto de 2020.*

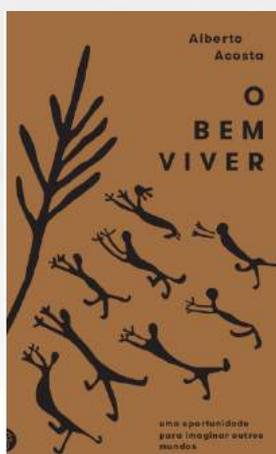
## Referência

KARASCH, Mary. “Catequese e cativo: política indigenista em Goiás, 1780-1889”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992. pp. 397-412.

RESENHA  
**O Bem Viver:**  
 uma oportunidade para imaginar outros mundo

**Kesley Gabriel Bezerra Coutinho<sup>1</sup>**  
 Universidade Federal de Mato Grosso

BEZERRA COUTINHO, Kesley Gabriel. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos (Resenha)**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 7 (15): 389-396, setembro a dezembro de 2020. ISSN: 2358-5587



ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016. 264 p.

<sup>1</sup> Graduado em Psicologia pela UFMT/Campus Universitário de Rondonópolis. Membro do Laboratório Esquizoanalista de Produção de Subjetividades e(m) Interseccionalidades (LEPSI). Integrante do Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais (NAPlus/UFMT). Mestrando em Antropologia Social da UFMT.

O livro de Alberto Acosta, influente político e economista equatoriano, *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*, traduzido por Tadeu Breda e publicado pela Editora Elefante, tem como fundamentação e propõe-se a refletir sobre o conceito de *buen vivir*, originário da expressão andina *sumak kawsay*, em kichwa, e refere-se a uma oportunidade, bem como uma filosofia, para imaginar outros mundos.

Como irá sugerir o autor, *bem viver*, traduzido para português, é crítico em muitos aspectos ao consumismo e produtivismo exacerbados, contrário às práticas vis de esgotamento da vida e, portanto, se institui propriamente enquanto um contradiscurso que estabelece antagonismo com os paradigmas capitalistas de apropriação, consumo e destruição. Vivemos atualmente uma tragédia ambiental e sanitária há tanto anunciadas, resultado direto de más escolhas e retificação de projetos e pautas frustradas e falidas com pouca ou nenhuma adesão ambiental, neste seguimento. A discussão sobre o *bem viver* oferece-nos contribuições substanciais, articulando uma dialética criativa sobre os caminhos possíveis de ligações satisfatórias e dignas com a vida, na garantia de um novo amanhã para a humanidade.

O livro é composto por dez capítulos e conta com um prefácio e um posfácio de Célio Turino e Gerhard Dilger, respectivamente. Os capítulos abordam temáticas diversas, entretanto complementares, organizando sua discursividade mediante a proposições e assuntos relacionados ao conceito de *bem viver*, bem como sua possibilidade enquanto proposta global. O autor defende alternativas ao desenvolvimento capitalista que produz riscos ao *bem viver*, aos direitos da Natureza, aos Estados plurinacionais, com a possibilidade de pensarmos numa economia não baseada na acumulação e na exploração predatória dos recursos naturais (como a iniciativa Yasuní-itt, no Equador), promovendo rupturas com os paradigmas hegemônicos.

O primeiro capítulo, “Aprender o caminho do inferno para dele se afastar”, busca estabelecer análises pertinentes sobre o próprio conceito do Bem Viver enquanto oportunidade para construir novos modos de vida coletivamente. A proposta é propriamente uma ruptura com as lógicas vigentes e imperantes, não se trata de retificar as mesmas condutas e práticas com maior eficiência, mas refere-se justamente de uma descontinuidade. As mudanças precisam ser profundas e necessariamente devem suplantar os paradigmas e dogmas que fazem dos bens econômicos o âmago da vida coletiva.

O *bem viver* é democrático, portanto, conta com a criatividade e pertinência dos discursos provenientes de indivíduos marginalizados, especialmente dos povos e nacionalidades indígenas que nos demonstram uma série de oportunidades no que diz respeito à construção de novas possibilidades existenciais, pautadas em respeito e na harmonia dos sujeitos entre si e com a própria natureza. Como sugere Acosta, é preciso repensar o mundo em um processo de descolonização e despatriarcalização, sendo preciso elaborar novas propostas democráticas que propiciem a *suficiência* em contraposição a *eficiência*, em uma atividade justamente solidária e comunitária.

O segundo capítulo, “O Bem Viver, uma proposta global”, versa necessariamente sobre as alternativas para uma série de impasses, sejam eles climáticos, discriminatórios ou exploratórios, onde torna-se impreterível desvincular-se de

enunciados desenvolvimentistas. É preciso estabelecer um discurso contra-hegemônico que seja subversivo aos fundamentos dominantes de repressão, *é preciso indignar-se*. A resolução dos impasses, por meio do *bem viver*, exige necessariamente uma prática multidisciplinar e, por mais que reconheça a experiência dos povos andinos e amazônicos enquanto importantes fundamentos da filosofia do bem viver, Acosta sugere que possíveis soluções podem ser encontradas inclusive em países industrializados e capitalistas, ancorados em práticas discursivas anti-hegemônicas. O *bem viver* não pretende ser dogmático e, neste sentido, o autor conta com compreensões complementares que possam auxiliar em uma luta de transição e renovação, em uma prática democrática e polifônica.

O capítulo de número três, “O desenvolvimento: da euforia ao desencanto”, discute sobre o fantasma do século XX ou a utopia do desenvolvimento e progresso. Acosta busca promover discussões a respeito da institucionalização do desenvolvimento enquanto potente mandado ideológico. O autor discursa sobre uma lógica hierárquica ascendente, onde o desenvolvimento tornou-se paradigma e consolidou-se em uma estrutura de dominação dicotômica, dividindo os povos em *desenvolvidos* e *subdesenvolvidos*, pobres e ricos, avançados e atrasados, civilizados e selvagens. Desta forma, o mundo organizou-se por meio de uma série de condições, instituições e técnicas para alcançar o desenvolvimento.

Os países empobrecidos foram impelidos a aceitar esta lógica inegociável em um ato de subordinação, onde consentem com as atuais circunstâncias desde que sejam compreendidos enquanto países desenvolvidos ou a caminho do desenvolvimento. Entretanto, em contextos contemporâneos, o desenvolvimento passou a ser concebido sob uma ótica diferencial de empobrecimento e debilidade. Criam-se sobrenomes para o desenvolvimento (sustentável, sustentado), atribuem-lhe novos sinônimos, mas nunca é questionado, sempre reelaborado. Os questionamentos que se estabelecem não conseguem alcançar uma crítica a matriz conceitual do paradigma desenvolvimentista.

Acosta ainda estabelece críticas as práticas antropocêntricas, que legitimaram os processos de expansão e colonização, onde o ser humano deveria ocupar um locus de superioridade e exterioridade à natureza, sujeito da razão cartesiano que, com sua racionalidade, tudo explorou e dizimou. A promessa estabelecida há mais de cinco séculos em nome de um suposto progresso – e reelaborada há algumas décadas sobre o signo do desenvolvimento – não se cumpriu aos povos e regiões subdesenvolvidas e, como sugere o autor, não se cumprirá.

O quarto capítulo, “O Bem Viver, uma alternativa ao desenvolvimento”, estabelece como diálogo uma busca por alternativas às práticas desenvolvimentistas. O *bem viver* coloca-se como uma proposta propriamente respeitosa às pluralidades políticas, ecológicas e culturais. Pauta-se nas experiências combativas de populações marginalizadas, que estabelecem rupturas compreensivas e discursivas com os sistemas de dominação. É fruto das experiências dos povos andinos e amazônicos em sua harmoniosa conduta e convívio com a Mãe terra ou, como dizem os próprios andinos, *Pacha Mama*.

O *bem viver*, como sugere Acosta, configura-se enquanto uma prática descolonizadora, tanto dos processos políticos, sociais, econômicos e culturais. Rompe com as lógicas antropocêntricas e denota uma cosmovisão diferencial no que se refere a vida comunitária. Sua matriz compreensiva se abstém do sistema político capitalista de retificação das desigualdades, bem como das práticas predatórias e exploratórias. Ela é uma pluralidade de alternativas. Constrói-se nas práticas de convívio harmonioso entre todos os seres vivos. *Bem viver* compreende necessa-

riamente o benefício mútuo de seus indivíduos e comunidades, onde todos ganham nas relações estabelecidas. Trata-se exatamente de estabelecer uma existência digna, aqui e agora, sem que para isso tenhamos que prejudicar as futuras gerações.

O capítulo cinco, “Riscos e ameaças para o Bem Viver”, esclarece que muitas foram as interpretações sobre o *bem viver*. Entretanto, sua elaboração enquanto conceito, e para além disto, devem ser instituídas coletivamente no seio social. Não podemos confundir o conceito de *bem viver* com *viver melhor*, pois este segundo que denota as práticas de acumulação de bens e consumo excessivos, trazendo uma noção de competitividade e individualismo, não de harmonia. Para que alguém viva melhor, torna-se necessário que alguém viva pior. O *bem viver* trata-se de uma ética de suficiência para todos os indivíduos do grupo e não apenas para o indivíduo.

Acosta promoverá uma série de críticas aos líderes políticos equatorianos e bolivianos, ao utilizar de modo indevidos o conceito de *sumak kawsay*, *buen vivir* e *vivir bien*, banalizando seus significados, os governantes os interpretam enquanto acesso a serviços públicos, sem promover questionamentos sinceros aos modelos econômicos capitalistas. Não é suficiente apenas questionar as lógicas desenvolvimentistas de produção, extração e acumulação de bens excessivos. É preciso também romper com os objetivos, as políticas e os dispositivos, inclusive as ferramentas de análise e produção de conhecimento.

Para as reais implicações do conceito de *bem viver*, torna-se necessário recuperar de forma respeitosa os saberes e as culturas dos povos e das nacionalidades, especialmente os povos indígenas. O *bem viver* não é uma criação contemporânea, trata-se, entretanto, de práticas e conhecimentos estabelecidos em diferentes épocas e em diferentes regiões da Pacha Mama. É um conhecimento proveniente das experiências combativas e emancipatórias pelo direito a uma vida digna.

O sexto capítulo, “O Bem Viver e os Direitos da Natureza”, faz menção aos desesperados esforços humanos para dominar a natureza, bem como o desenvolvimento de uma postura e compreensão antropocêntrica. A natureza passou a ser identificada e caracterizada sem levar em consideração os humanos. Este posicionamento favoreceu as práticas destrutivas de exploração e manipulação dos meios naturais. Os modos de operação capitalista desenvolveram e fomentaram concepções inconcebíveis, traçando a natureza enquanto fonte de recursos inesgotáveis.

Acosta buscará demonstrar que é preciso abandonar esta visão onde a natureza ocupa lugar de subalternidade, enquanto fonte de matéria inesgotável e condição direta para o crescimento econômico. É preciso considerar os humanos e as comunidades enquanto partes constituintes e integrantes da Natureza, sem recortes antropocêntricos. O autor explica que desde os princípios coloniais e expansionistas, foram estabelecidos mecanismos de extrativismo e exportação, onde determinados países se especializaram na exportação de matéria-prima, enquanto outras nações mais ricas importariam.

A exploração dos países periféricos levou a Europa a ocupar local matricial no sistema mundial. As terras do sul da América passaram a ocupar posições submissas de extração de recursos naturais e exportação dos mesmos, até mesmo depois da conquista da independência. Desde então, estabeleceu-se uma obsessão destrutiva de domínio e extração dos recursos naturais. A natureza, ou Pacha Mama, passou a ocupar uma posição antagônica nas compreensões, propriamente uma inimiga que deveria ser sobrepujada para que a revolução cidadã ti-

vesse êxito, para que o desenvolvimento pudesse estabelecer-se. A natureza, assim, é interpretada enquanto entidade a ser dominada e mercantilizada, responsável diretamente pelo desenvolvimento do país.

Como explica o autor, uma compreensão atualmente em voga refere-se as limitações e a finitude da natureza, em que seus limites estão cada vez mais perceptíveis em correspondência direta com as condutas antropocêntricas de acumulação capital. Faz-se necessário traçar um caminho inverso de congregação entre estes dois elementos, onde existe a necessidade de desmercantilizar a Natureza e a economia deve submeter-se a ecologia. Os recursos naturais devem ser ressignificado, não mais enquanto mera propriedade dos humanos, mas como sujeitos de direitos. Como explica Acosta: “É preciso aceitar que todos os seres têm o mesmo valor ontológico” (p. 123). Assim sendo, todas as espécies merecem ser protegidas, mesmo que não tenham uma utilidade econômica.

Segundo Acosta, resgatar a Natureza enquanto sujeito de direitos significa conservar os próprios direitos dos humanos, uma das bases fundamentais deste pensamento. Ao promover a sustentabilidade, asseguramos a vida da Natureza e claro a vida dos humanos, pois não são seres externos à Natureza, mas fazem parte de sua composição. O direito da Natureza exige uma transição do antropocentrismo ao biocentrismo e diz respeito a modos de organização mais íntegros em garantia da preservação ambiental. Torna-se preciso reconhecer que os problemas ambientais rompem os limites dos Estados e Federações

“O complexo desafio da construção de um Estado plurinacional”, compõe o sétimo capítulo, em que Acosta busca demonstrar o significado de Estado plurinacional, demonstrando que tanto os Estados neoliberais quanto Estados coloniais representam instituições falidas e decadentes. Fundados dentro de uma lógica capitalista, apresentam um resultado excludente e limitador para o desenvolvimento das diversidades socioculturais.

Ao tratar do *bem viver*, discursamos sobre a criação de um Estado de equidade e democrático, garantindo participação efetiva das múltiplas populações, especialmente as comumente marginalizadas. Em uma prática de polifonia, surge a proposta de um *Estado Plurinacional*. O Estado plurinacional não nega a nação, entretanto busca promover uma nova proposta de nação, pois compreende exatamente que não existe uma nacionalidade, mas nacionalidades diversas. Diferentemente do projeto colonial de nação, que é homogeneizador, o *bem viver* procura elaborar e valorizar a pluralidade étnica das populações para reorganizar o Estado. Para tanto, torna-se necessário rechaçar as práticas racistas que serviram para legitimar as conquistas, pois o racismo foi e ainda é uma forma de dominação e expressão direta dos poderes coloniais, atribuindo aos sujeitos uma vida precária em todos os sentidos, seja no mercado de trabalho, moradia, participação política democrática, educação e saúde.

A plurinacionalidade, como explica o autor, não se refere a um reconhecimento passivo das diversidades, mas é um desejo ativo de incorporar uma multiplicidade de distintas apreensões sobre a vida em sociedade. A plurinacionalidade é um dispositivo de celebração da diversidade. É a garantia de participação no espaço político às populações marginalizadas. Não significa a destruição do Estado, mas se refere ao reconhecimento dos autogovernos e autodeterminações viabilizando as autonomias territoriais dos povos e nacionalidades. Não é uma alternativa *do* desenvolvimento, mas uma alternativa *ao* desenvolvimento.

Sobre o capítulo oito, “Outra economia para outra civilização”, a discussão proposta busca delinear que o *bem viver* enquanto alternativa ao desenvolvimento exige uma nova economia, fundada sobre os princípios de solidariedade,

sustentabilidade, reciprocidade, integralidade, suficiência, equidade e democracia. A solidariedade está ligada intimamente a outro tipo de produção, balizada pela ideia de suficiência ao invés de eficiência, onde é preciso que todos ganhem e não apenas um.

A economia proposta sugere a construção de um sistema elaborado sobre as bases comunitárias, uma ruptura com os paradigmas capitalistas. Deve-se respeitar os ciclos ecológicos para que não se produza escassez. Para gerir a economia de modo sustentável, é preciso abandonar as lógicas de devastação, exploração e acumulação de bens, o que não significa nem representa um sinônimo de bem-estar social. É preciso transformar os modos de exploração e de consumo. O projeto versa necessariamente sobre a satisfação das necessidades atuais sem que seja necessário para isso comprometer as gerações futuras. É preciso garantir dignidade as populações, grupos e comunidades sem que seja necessário degradar de modo tão vil a Natureza.

Sob a perspectiva do *bem viver*, como explica o autor, as estratégias de organização política e econômica devem necessariamente favorecer os esquemas de moedas alternativas, permitindo uma maior autonomia das comunidades em relação as suas próprias economias, permitindo às comunidades assumirem o protagonismo dos processos econômicos. Refere-se a uma participação plena nos processos políticos e a construção de contrapoderes. O objetivo é produzir uma convivência digna a todos, onde todos possam contribuir de forma democrática tendo suas participações políticas garantidas.

Neste novo processo econômico, o centro deverá ser o *ser humano*, mas sempre ligado a Natureza, enquanto parte efetiva dela. Deverão ser reconhecidos os trabalhos, nenhuma forma de desemprego ou subempregos poderão existir, deve-se neste sentido compreender o trabalho enquanto direito e dever das populações. É preciso redistribuir os trabalhos e diminuir as cargas horárias, estabelecendo uma relação profícua entre trabalho e dignidade. Precisamos romper com as lógicas extrativistas, não simplesmente porque esgota a Natureza, mas porque promove uma relação de exploração de mão de obra com trabalhos indignos.

O crescimento econômico é apenas um meio e não um fim. A própria organização econômica deve mudar expressivamente pois, como salienta Acosta, é perfeitamente possível crescer e não alcançar o desenvolvimento. As mudanças devem ter como ponto de referência uma compreensão de natureza finita com limites que não podem e não devem ser ultrapassados.

O mercado já se configurava nas relações entre os povos, antes mesmo das relações colonizadoras de dominação, e não apresentavam ideias propriamente capitalistas de extração, consumo e acumulação excessivas. Como busca demonstrar Acosta, as práticas de mercado entre os povos indígenas são efetivadas enquanto construções sociais permeadas por práticas solidárias e recíprocas. As práticas capitalistas de mercado elevam a competição extensiva entre seus participantes, fomentando em um processo de desigualdade excessiva.

O autor explica que nem todos os sistemas de economia baseiam-se e funcionam sob uma matriz disciplinar dominante de mercado. Existem outras possibilidades circunscritas em princípios diversos, como a solidariedade e reciprocidade. Nem todo sistema baseia-se em motivações relativas ao lucro. O autor inclusive buscará delinear uma série destes sistemas diferenciais baseados em lógicas de reciprocidade e solidariedade por meio da descrição de povos andinos e amazônicos. Poderíamos citar: o *Minka* ou *minga*, que é uma instituição de ajuda recíproca em âmbito comunitário; o *Ranti-ranti*, que são trocas que estabelecem cadeias de transferências extensivas de prestação de serviços infindáveis.

Torna-se fundamental uma compreensão crítica do sistema energético baseado na queima de carbono, proveniente de fontes finitas e altamente poluentes, e buscar a substituição por fontes de energia renovável e mais limpas, bem como uma readequação em práticas mais eficientes do uso desta energia. O tipo de energia que usamos permite-nos ter uma noção das lógicas do Estado em que vivemos.

Para que os direitos sejam cumpridos deverão ser estabelecidos reajustes nas distribuições de riqueza e renda. Priorizar o investimento na educação e saúde, bem como a gratuidade no acesso à justiça. Há de se garantir o acesso a estes direitos às populações nacionais e às estrangeiras, inclusive tornando livre trânsito das pessoas entre as regiões. Como sugere o autor, são palavras que cheiram à utopia e precisa sê-lo. É inconcebível que uma pequena maioria usufrua de um estilo de vida confortável, ao mesmo tempo em que uma outra maioria da população viva em condições de precariedade. O *bem viver*, neste sentido, exige necessariamente uma redistribuição profunda dos bens acumulados em tão poucas mãos. O *bem viver* exige equidade e equilíbrio, para que seus participantes possam efetivar seu protagonismo político e democrático.

No nono capítulo, “A iniciativa Yasuní-itt: a difícil construção da utopia”, Alberto Acosta, buscará contextualizar uma proposta equatoriana de 2007, que buscava preservar o subsolo do Parque Nacional Yasuní. O autor esclarece que em uma sociedade fortemente circunscrita em uma lógica capital, parecia insanidade não extrair o petróleo do subsolo. Entretanto, foi em uma prática combativa de reivindicação por seus direitos ao território que os povos e as comunidades amazônicas puderam empreender e efetivar a criação do projeto. O objetivo era evitar a exploração do petróleo de três reservas localizadas dentro do Parque Yasuní. O governo do Equador esperava arrecadar retribuições financeiras das comunidades internacionais que deveriam assumir uma responsabilidade compartilhada pela manutenção da biodiversidade, compreensão intimamente adjacente das propostas do *bem viver*.

Foi um tortuoso caminho percorrido pelo projeto dentro da comunidade equatoriana, em uma rede complexa de ambiguidades sobre a iniciativa proposta, ao mesmo passo em que surgiam encadeamentos de apoio e suporte, faziam-se presentes também discursos duvidosos sobre as reais possibilidades do projeto descrito. O povo assumiu a luta, e buscou coletar assinaturas para reivindicar o projeto de consulta sobre a extração do petróleo, entretanto foram tolhidos por forças políticas “superiores”.

Em relação ao décimo e último capítulo, “Um debate em movimento”, Acosta traz um panorama contemporâneo das elaborações constituídas na obra de modo geral, para tanto reiterara sobre os limites ecológicos das relações extrativistas. Em sua concepção, é preciso seguir noções pós-extrativistas, em que os países devem responsabilizar-se pelos prejuízos ambientais, bem como é necessário desmercantilizar a Natureza. É uma passagem de uma sociedade antropocêntrica para uma sociobiocêntrica, com a reorganização dos direitos humanos e da Natureza. O *bem viver* não pode conviver com tais práticas que são propriamente convenções de crueldade e de desigualdades infundáveis, buscando promover uma ruptura com o desenvolvimento e não o retificar.

O bem viver possui como contribuição a possibilidade do estabelecimento de novos diálogos, propriamente práticas discursivas subversivas às ordens conceituais paradigmáticas. Procura estabelecer relações íntimas entre os conhecimentos tradicionais e contemporâneos em uma relação dialética de compreensão democrática. É preciso superar as compreensões imperantes ao mesmo tempo em

que se constroem novas possibilidades de ligações positivas e dignas com a vida, uma vida construída em coletividade em valorização dos conhecimentos, que valoriza as pluralidades e os diversos modos de ser e estar em contato com a vida. Para tanto, não tolerará a destruição da natureza, nem as explorações entre os indivíduos, povos e nações, tão pouco as desigualdades entre os indivíduos. “*O bem viver será para todos ou não será*” (p. 240).

Nos foram tolhidas as possibilidades de pensar em modos alternativos de economia fora dos paradigmas hegemônicos capitalistas que tornou impossível considerar um mundo sem o petróleo, mineração e o agronegócio. Torna-se necessário neste momento dispor do mais alto nível de criatividade para empreender alternativas e possibilidades de sociedades fundamentadas por perspectivas justas e dignas de vidas éticas e saudáveis. É preciso repensar concomitantemente sobre o crescimento econômico e suas reais consequências, sobre suas práticas vis de destruição em massa das biodiversidades.

Um exemplo incontestável pode ser observado nos últimos meses com as massivas ondas de queimadas, possivelmente criminosas, causando uma impetuosa via de mortificação por uma vasta extensão territorial, cerca de 2.842.000 hectares do bioma queimados segundo o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe), no dia 15 de setembro de 2020. Torna-se no mínimo interessante promovermos ainda que brevemente aproximações entre o conceito e as práticas teórico-metodológicas do *bem viver* com os contextos contemporâneos e cotidianos, tendo em vista que esta prática nos favorece repensar e reorganizar, estabelecendo verdadeiras rupturas, com os paradigmas desenvolvimentistas de um suposto progresso imparável e indestrutível. É preciso reivindicar novos modos menos destrutivos de relacionamento com a vida.

*Recebido em 22 de outubro de 2020.  
Aprovado em 8 de dezembro de 2020.*

RESENHA  
**Feminismo para os 99%:  
 um manifesto**

*Isabela Mercuri*<sup>1</sup>  
 Universidade Federal de Mato Grosso

MERCURI, Isabela Alves. **Feminismo para os 99%: um manifesto (Resenha)**  
 Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 7 (15): 397-400, setembro a  
 dezembro de 2020. ISSN: 2358-5587



ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. *Feminismo para os 99%: um manifesto*. São Paulo: Boitempo, 2019.

<sup>1</sup> Graduada em Comunicação Social/Jornalismo pela UFMT e pela Kwantlen Polytechnic University (Canadá). Mestranda em Antropologia Social da UFMT.

Escrito por três autoras estadunidenses e com prefácios e comentários de duas deputadas federais brasileiras, *Feminismo para os 99%*, de Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser, como diz o próprio subtítulo, é um manifesto político. Inspirado inegavelmente no formato do “Manifesto do Partido Comunista” (MARX e ENGELS, 1848) – apesar de também trazer críticas ao mesmo – o livro critica o neoliberalismo e, especificamente, o feminismo liberal que se popularizou nos últimos anos, ao qual apelida de “feminismo do 1%”. Colocando-se na ponta oposta a ele, o “feminismo dos 99%” seria aquele que enxerga e abarca a pluralidade de todas as mulheres, sem optar por apenas algumas para alcançarem ‘o topo’ enquanto oprimem as que continuam nas camadas de baixo.

A edição brasileira da obra começa com um prefácio de Talíria Petrone, deputada federal pelo PSOL do Rio de Janeiro e professora de história. Petrone contextualiza a urgência deste feminismo anticapitalista na América Latina e, especificamente, no Brasil, trazendo a referência de Carolina de Jesus e histórias como de Luana, mulher negra e lésbica que foi morta ao se recusar a ser revistada por policiais homens em São Paulo. A deputada enfatiza a realidade de mulheres trabalhadoras domésticas, negras, indígenas e LGBTQs no Brasil e contextualiza o contexto de avanço do reacionarismo no mundo, dando como exemplo o governo de Jair Bolsonaro. Já apresentando o conceito de um feminismo anticapitalista, ecossocialista, antirracista e internacionalista, ela também termina o prefácio homenageando Marielle Franco, quem acredita que seria parte deste documento, se não tivesse sido assassinada em 2018. A orelha desta edição é assinada pela também deputada federal Joênia Wapichana, indígena pertencente ao povo Wapichana e da comunidade de Truarú.

O manifesto começa com um capítulo que conta sobre o nascimento desta ‘vertente’ do *Feminismo para os 99%*. Segundo as autoras, ele surgiu de uma encruzilhada entre o feminismo liberal, que é ilustrado na figura da diretora de operações do Facebook, Sheryl Sandberg, e a visão da *huelga feminista*, grupo combativo grevista que parou a Espanha em 2018. A resposta, para elas, é de que não há caminho do meio, e este livro seria um guia de como seguir o segundo caminho, radicalmente contra e oposto ao feminismo (neo)liberal. Das três autoras, inclusive, duas foram organizadoras da Greve Internacional de Mulheres dos Estados Unidos, e uma, Nancy Fraser, foi uma das principais apoiadoras da greve e criadora do termo “Feminismo para os 99%”. Caso ainda não tenha ficado claro, “99%” faz referência contrária à parcela 1% mais rica da população mundial.

Partindo deste caminho escolhido na encruzilhada, as autoras apresentam onze teses. Em cada uma delas, são trazidos argumentos contra pontos específicos do capitalismo e as ações defendidas por este novo feminismo combativo para que haja mudanças. A primeira tese expõe o nascimento da nova onda feminista que reinventa e se apropria da greve. Neste capítulo, são apresentados desde os movimentos da Polônia em 2016 até a greve internacional de mulheres no 8 de março de 2018. Estas organizações, para as autoras, provam que há um embrião

de uma nova fase da luta de classes, que não só inclui, como é liderado por mulheres de todo o mundo.

A segunda tese dedica-se a argumentar sobre a necessidade do fim do feminismo liberal que, segundo as autoras, não busca a igualdade, mas sim a meritocracia e a terceirização da opressão. Este feminismo, segundo elas, serve basicamente ao mercado fantasiando-se de igualdade enquanto eleva algumas mulheres (brancas, heterossexuais, ocidentais) em detrimento de outras (negras, indígenas, LGBTQIs, orientais).

A terceira tese apresenta os porquês da necessidade de o feminismo ser anti-capitalista, com o argumento de que a raiz das opressões feministas está também no capital. Desta forma, o *Feminismo para os 99%* deve abarcar também a luta de classes e a luta antirracista. A discussão continua na tese número quatro, que coloca o capitalismo não somente como causa da crise da sociedade, mas argumenta que ele, por ser insustentável, tem em sua base estas crises. As feministas, segundo as autoras, devem estar na dianteira do levante contra toda forma de exploração.

A tese cinco traz a discussão de um dos pontos cruciais do manifesto, que voltará também no posfácio: a reprodução social, ou a “produção de pessoas”. O debate, aqui, é a respeito de como o capitalismo diminui a importância deste trabalho de produzir pessoas (geralmente atribuído às mulheres-mães) enquanto, ao mesmo tempo, se aproveita dele, e como isso está relacionado à dominação nesta sociedade. Segundo as autoras, essa visão expande a ideia marxista de luta de classes, já que a atribui a outros terrenos que não somente os sindicatos e associações de trabalhadores assalariados.

A sexta tese discute a violência de gênero e como ela também é resultado das relações capitalistas estando, assim como as crises, enraizada neste sistema econômico e político. O capítulo também discute o encarceramento em massa (principalmente de negros e pobres), que geralmente é apresentado como resposta a esta violência e que, segundo as autoras, deve ser questionado.

A tese número sete fala sobre liberdade sexual e como este assunto está no meio de uma disputa de narrativas entre reacionarismo sexual e o do liberalismo sexual. Para as autoras, no entanto, a resposta do “liberalismo sexual” tem sido, assim como o feminismo liberal, apenas mais uma forma de vender e lucrar, enquanto LGBTQTs, por exemplo, continuam sendo agredidos. Aqui, mais uma vez, a fonte de perigo apresentada é o capital, que não modifica as estruturas opressoras, apenas as atenua para que sejam mais palatáveis e para que lucrem com as aparentes mudanças.

A oitava tese versa sobre a necessidade de o feminismo ser antirracista e anti-imperialista. As autoras apresentam aqui contradições e atitudes racistas de feministas brancas (inclusive as sufragistas), e mostram a necessidade de haver a intersecção das lutas para que não sejam somente algumas das mulheres as beneficiadas pelo feminismo, como já aconteceu diversas vezes – e acontece atualmente por meio do feminismo liberal. Mais uma vez, a base destas opressões é apresentada pelas autoras como o capital.

A perspectiva do feminismo ecossocialista é trazida na tese de número nove, em que o capitalismo é apresentado como o mesmo que desestabiliza as condições ecológicas e que mais precisa delas. Mais uma vez, é mostrado como as mulheres são as que mais sofrem as consequências dos estragos ecológicos causados pelo capitalismo. Complementarmente, a décima tese apresenta o internacionalismo feminista como única saída, argumentando que o capitalismo é, ainda, naturalmente antidemocrático e com tendências a produzir crises políticas. Além

disso, é mostrado como as mulheres também são as principais vítimas das guerras e conflitos que surgem destas crises.

A última tese intima a uma união do feminismo dos 99% aos movimentos sociais radicais anticapitalistas, antirracistas, anti-imperialistas, ambientalistas e LGBTQ+ como forma de rejeitar o populismo reacionário e o neoliberalismo progressista. Além disso, argumenta sobre a necessidade de entender as diferenças entre os oprimidos das sociedades capitalistas, além de expandir o que se entende por classe trabalhadora.

Por fim, o posfácio traz uma discussão a respeito deste manifesto em contraste com o de Marx e Engels e conceitualiza mais uma vez o capitalismo e sua propensão às crises, principalmente a contradição política, econômica e social acerca da reprodução social, este conjunto de atividades necessárias para se criar um ser humano que não é visto como trabalho, mas exigido (principalmente das mulheres) enquanto resultado.

A obra entrega o que se propõe ao apresentar-se enquanto manifesto de um feminismo marxista e socialista, sem detalhar o passo a passo dos próximos caminhos concretos a serem seguidos. No entanto, isso é justificado pelas próprias autoras, que argumentam que o *modus operandi* é construído no dia a dia da luta. Lançado em 2019, pela editora Boitempo, o livro não teve a oportunidade de versar sobre a atual crise do coronavírus que, com certeza, ilustraria muito bem todas as teses apresentadas. A discussão, no entanto, pode ser feita pelos leitores a partir do terreno fértil de ideias levantadas por Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser.

*Recebido em 29 de agosto de 2020.  
Aprovado em 13 de dezembro de 2020.*

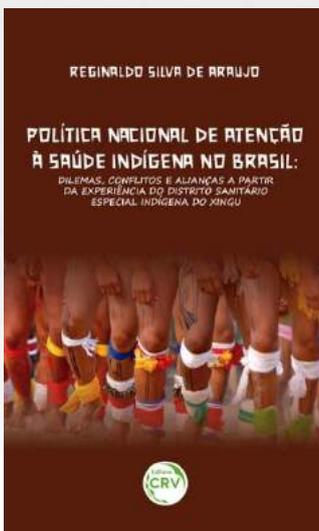
## Referência

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista* (1848). Porto Alegre: L&PM, 2009.

RESENHA  
**Política Nacional de Atenção à  
 Saúde Indígena no Brasil:  
 dilemas, conflitos e alianças a partir da experiência do Distrito  
 Sanitário especial indígena do Xingu**

**Ana Carolina Magalhães Rocha<sup>1</sup>**  
 Universidade Federal de Mato Grosso

MAGALHÃES ROCHA, Ana Carolina. **Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena no Brasil: dilemas, conflitos e alianças a partir da experiência do Distrito Sanitário especial indígena do Xingu** (Resenha). *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 7 (15): 401-404, setembro a dezembro de 2020. ISSN: 2358-5587



ARAUJO, Reginaldo Silva de. *Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena no Brasil: dilemas, conflitos e alianças a partir da experiência do Distrito Sanitário especial indígena do Xingu*. Curitiba: CRV, 2019.

<sup>1</sup> Graduada em Biologia com licenciatura plena pela UFMT. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMT.

O livro de Reginaldo Araujo traz a etnografia que foi a base de sua tese de doutorado, transformada em um livro que promove o debate a respeito das políticas públicas dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, em destaque o DSEI Xingu, o primeiro a ser implantado. Sua trajetória pelo Xingu garantiu uma série de levantamentos etnográficos que revelam a importância do movimento social indígena e a participação nos espaços onde são discutidas e implementadas essas políticas públicas:

Os primeiros levantamentos etnográficos revelam que as relações e as negociações entre o movimento social indígena e agentes do Estado nacional estabeleceriam o que Cardoso de Oliveira (2000b) comumente chamou de “diálogo interétnico”. (p. 21)

Também são discutidos parâmetros de outros autores a respeito desse espaço onde se estabelece uma relação entre o líder indígena e o agente ligado a alguma organização estatal, pois permite formas de alianças políticas que sejam favoráveis à etnia indígena, quando há interesses pertinentes das partes.

Partindo dos direitos reivindicados por líderes indígenas e amparos legais inscritos na constituição de 1988, o governo federal implementou, a partir de 1999, a Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena (PNASPI), por meio dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI/FUNASA), garantindo através do SUS a “participação na gestão” e “atenção diferenciada” e o “controle social” sobre a política. O DSEI permitiria aos grupos aldeados das Terras Indígenas do Xingu, assistência à saúde por meio do novo modelo sanitário (p. 22). O autor privilegia esse momento de implementação e implantação de uma política sanitária, pois tratava-se de um trabalho pioneiro de identificar dificuldades, conflitos, convergências, ligados a líderes indígenas e agentes sociais ligados a Fundação Nacional de Saúde e organizações ligadas ao processo de implementação.

Tratando-se de uma investigação etnográfica, a pesquisa se moldou em uma coleta de dados qualitativos, acompanhados de observação participante dentro de encontros, seminários e reuniões em que a pauta era a discussão sobre as condições de saúde oferecidas às populações indígenas xinguanas (p. 24). O autor deixa evidente a importância do discurso político, como uma tática onde a população indígena se organiza em representações e falas singulares, autenticando uma abordagem política própria e não se limitando as vozes de outros representantes distantes de sua cultura étnica. Traz também a noção de como o poder político e chefia são exercidos nas relações e mediações *intra* e *inter*-aldeias.

Na I Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio (1986), as condições sanitárias indígenas foram definidas como insatisfatórias, apontando surtos epidêmicos de doenças, desnutrição, danos psíquicos por grande incidência de alcoolismo, saúde bucal precária, más condições de saneamento básico, levando também em consideração a perda de território e danos nas técnicas tradicionais de subsistência (p. 45). As conclusões desta conferência, foram inseridas ao novo modelo de atenção à saúde indígena e fomentadas nas conferências que seguiram, tendo em vista que todas as ações de saúde que já haviam sido realizadas histori-

camente aos povos indígenas, eram eventualmente realizadas em épocas específicas, tirando o crédito de uma atenção maior ao planejamento de cuidados à saúde indígena, desconsiderando um sistema mais eficaz e produtivo. Por isso a necessidade fomentada pelo autor de uma reordenação de serviços públicos sanitários para esses povos, que há muito tempo têm sido esquecidos em seus direitos básicos de saúde.

O livro traz relatos de fatos acompanhados pelo autor, que atenta para a importância do discurso dos líderes e movimentos políticos indígenas, trazendo à tona o discurso representado pelo próprio nativo. Araújo vai esculpindo uma reflexão, partindo desses pressupostos, em cada ação dos serviços de saúde destinados aos povos xinguanos, a implementação da PNASPI, a terceirização da própria e os problemas que isso causou à população. Como a assistência médica oferecida pela Escola Paulista de Medicina que, em 2004, passou a trabalhar com a organização indígena IPEAX, dentre outros desmontes e implementações de estruturas hospitalares na Terra Indígena do Xingu.

Além de ressaltar importantes organizações e marcos para a um modelo dos distritos sanitários pensados para áreas indígenas, o autor enfatiza a ideia de que os resultados colhidos de uma nova reforma sanitária são frutos de dois movimentos que se fortaleceram em 1980: o da reforma sanitária brasileira e o movimento social indígena (p. 91). Mediante isso, o autor elabora uma crítica baseando-se no discurso genérico das organizações do estado ao se comprometerem com o seu papel social e das ações voltadas à saúde indígena, ao deixarem de atuar na supervisão dos programas e na insuficiência ao articular com a realidade desses povos.

Na época do trabalho, havia um vácuo quando se tratava de uma ação consistente de discussões, formulações realmente voltadas a saúde indígena, mas apesar disso o autor faz relatos de “bons projetos” de intervenções nas aldeias indígenas. Houve projetos e equipes bem-intencionadas que, infelizmente, por falta de respaldo e de uma formação genuína para os indígenas que estavam participando. Causava preocupação aos profissionais de que os indígenas que estavam inscritos nos programas de capacitação e a equipe que estava em campo como treinadores não conseguiria conscientizá-los sobre a ideia central da capacitação. Ele cita como exemplo, capacitação de auxiliar de enfermagem. A preocupação era de que os indígenas inscritos no programa não entendessem o propósito de controle social e se tornassem apenas mão de obra barata para o distrito, o que não era a proposta da capacitação (p. 96).

O que de fato é pertinente nas ações e projetos ligados à saúde indígena é a falta de recursos financeiros, ou até mesmo desvios quando aplicados em alguns projetos (ou a fiscalização verdadeira dos tais). Isso nunca foi segredo para quem acompanha a batalha do povo indígena por seus direitos básicos e o autor nos traz como um problema real em seu texto. Outro fator que é colocado e que gerava conflito era a discordância entre as lideranças indígenas e agentes públicos em tomadas de decisões. Reconhecemos em sua fala a crítica quanto a desvalorização do posicionamento quanto aos agentes públicos no posicionamento dos líderes indígenas, trazendo divergência na proposta de uma discussão igualitária na construção de uma decisão unânime. Todas as discussões e argumentos do livro nos levam a refletir que, apesar da implementação de um novo modelo político de atenção à saúde indígena no Brasil, o cenário ainda mostra algumas falhas e descasos com a população xingwana e isso nos faz crer na necessidade de uma

maior credibilidade na participação de líderes e vozes indígenas em todos os campos de negociação de novas políticas públicas ou qualquer tomada de decisões relacionadas às etnias indígenas.

*Recebido em 29 de agosto de 2020.  
Aprovado em 13 de dezembro de 2020.*

**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

*A Aceno recebe em*  
**FLUXO CONTÍNUO,**  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).  
*Interessados em atuar como*  
**pareceristas**  
*podem realizar seus cadastros no site*

**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

VOLUME 8  
NÚMERO 17  
(MAI./AGO. 2021)

**CHAMADA DE ARTIGOS**  
DOSSIÊ TEMÁTICO:  
**RETOMADAS E RE-EXISTÊNCIAS**  
**INDÍGENAS, NEGRAS E QUILOMBOLAS**

COORDENADORXS:  
SONIA REGINA LOURENÇO (PPGAS/UFMT)  
CAUÊ FRAGA MACHADO (NUPACS/UFRGS)  
SANDRO JOSÉ DA SILVA (PGCS/UFES)

**PRAZO FINAL**  
**DE SUBMISSÃO:**  
**30 DE ABRIL**  
**DE 2021**