

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE

ISSN: 2358-5587

VOLUME 8

NÚMERO 17

(MAI./AGO.2021)

17

## 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. 8, n.17, Maio/Ago. 2021 – Cuiabá: ICHS/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2021.

Quadrimestral.

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: Flávio Luiz Tarnovski

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

Coordenador: Moisés Alessandro de Souza Lopes

Vice-Coordenadora: Patricia da Silva Osorio

**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

Patricia da Silva Osorio

**COMITÊ EDITORIAL JÚNIOR**

Danieli Priscilla Queiroz Gurka

Gleisson Roger de Paula

Heron Cristiano Mairink Volpi

Ivone Rodrigues dos Santos

Khala Anderson de Oliveira Gomes

Kesley Gabriel Bezerra Coutinho

Marcel Luiz de Paula Campos

Marina Garcia Lara

## **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/UF RJ  
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****Retomadas e re-existências indígenas, negras e quilombolas**Thematic Dossier: Indigenous, black and quilombola retakes and re-existences  
Dossier Temático: Retomas y reexistencias indígenas, negras y quilombolas**Apresentação ao dossiê**Presentacion to the dossier  
Presentación al dossier*Sonia Regina Lourenço, Cauê Fraga Machado, Sandro José da Silva (orgs.)* **11****Varinhas bordadas: narrativas de re-existência em Mosqueiro, uma ilha amazônica**Embroidered wands: narratives of re-existence in Mosqueiro, an Amazon island  
Varitas bordadas: narrativas de la reexistencia en Mosqueiro, una isla amazónica*Renato Vieira de Souza* **15****Da “casa da Marlene” para universidade: uma análise sobre as pedagogias negras**From “Marlene's house” to university: an analysis of black pedagogies  
De la “casa de Marlene” a la universidad: un análisis de las pedagogías negras*João Alipio Cunha, Rafael Moreira Serra da Silva* **31****Entre Karuwaras e Caboclos: pajelança, territorialidade e relações afroindígenas entre os Tenetehar-Tembé do alto rio Guamá (PA)**Between Karuwaras and Caboclos: pajelança, territoriality and afroindigenous relations between the Tenetehar-Tembé of the upper river Guamá (PA)  
Entre Karuwaras y Caboclos: pajelança, territorialidad y relaciones afroindígenas entre el Tenetehar-Tembé del alto río Guamá (PA)*Benedito Emílio da Silva Ribeiro, Daniel Xavier da Fonseca* **53****Ontologias indígenas, territorialidades e etnicidade: os imbróglis dos processos de demarcação da Terra Indígena Médio Rio Negro**Indigenous ontologies, territoriality and ethnicity: The imbroglis of the demarcation processes of Indigenous Land in the Middle Rio Negro  
Ontologías indígenas, territorialidad y etnicidad: Los embrollos de los procesos de demarcación de la Tierras Indígenas en el Río Negro Medio*Luiz Augusto Sousa Nascimento* **75****Movimentos e transformações na paisagem: Terra Indígena, territorialidade e território Kaingang no sul do Brasil**Movements and transformations in the landscape: Indigenous Land, territoriality and Kaingang territory in southern Brazil  
Movimientos y transformaciones en el paisaje: tierra indígena, territorialidad y territorio Kaingang en el sur de Brasil*Alexandre Aquino* **91**

**Rompendo as cercas, fazendo a retomada: sobre as relações entre as retomadas de terra dos Terena no Mato Grosso do Sul e política de exportação de commodities**

Breaking the fences, making the resumption: on the relationship between the Terena land repossessions in Mato Grosso do Sul and commodity export policy  
Rompiendo las vallas, haciendo la reanudación: sobre la relación entre las reposiciones de tierras Terena en Mato Grosso do Sul y la política de exportación de commodities

*Marina de Barros Fonseca*

**113**

**A categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos” e seus reflexos em duas comunidades quilombolas do Paraná**

The legal category of remaining quilombola's community and its reflections in two quilombola communities in Paraná  
La categoría jurídica de comunidad remanente quilombola y sus reflexos em dos comunidades quilombolas de Paraná

*Manuela de Souza Diamico, Josiel dos Santos*

**129**

**Las (re)existencias indocampesina-quilombola y sus disputas territoriales: descolonizando la historia social y política brasileña**

As (re)existências indocampesina-quilombola e suas disputas territoriais: descolonizando a história social e política brasileira  
The indopeasants-quilombola (re) existences and their territorial disputes: Decolonizing Brazilian social and political history

*Conceição Coutinho Melo, Raquel Buitrón Vuelta*

**147**

**O agir Mëbêngôkre sob a perspectiva de narrativas míticas**

The Mëbêngôkre act from the perspective of mythical narratives  
El acto Mëbêngôkre desde la perspectiva de las narrativas míticas

*Dilma Costa Ferreira*

**167**

**Tornar-se indígena na cidade: processos de identificação, violência e agência nas trajetórias de três mulheres indígenas no Rio de Janeiro**

Becoming indigenous in the city: identification processes, violence and agency in the life trajectories of tree indigenous women in Rio de Janeiro  
Convertirse en indígena en la ciudad: procesos de identificación, violencia y agencia en las trayectorias de tres mujeres indígenas en Río de Janeiro

*Luíza Freire Nasciutti*

**185**

**Territorialidades múltiplas e modos de re-existência entre coletivos afroreligiosos**

Multiple territorialities and modes of re-existence among afroreligious collectives  
Múltiples territorialidades y modos de re-existencia entre colectivos afroreligiosos

*Jean Favaro, João Daniel Dorneles Ramos, Hieda Corona*

**201**

**“Relevantando a aldeia, fortalecendo nosso espírito de guerreiro”: reflexões sobre corpos, territórios e encantaria nas retomadas Anacé**

“Relevantando the village, strengthening our warrior spirit” – reflections on bodies, territories and enchantment in the Anacé retaking  
“Relevantando a la aldea, fortaleciendo nuestro espíritu guerrero” - reflexiones sobre los cuerpos, los territorios y el encanto en las retomadas Anacé

*Luciana Nogueira Nóbrega, Lia Pinheiro Barbosa*

**217**

**Baía de Todos os Santos e Região Metropolitana de Salvador (BA): territórios quilombolas e conflitos na contemporaneidade**

Baía de Todos os Santos and Região Metropolitana de Salvador (BA): Quilombolas territories and contemporary conflicts  
Bahía de Todos os Santos y Región Metropolitana de Salvador, BA: territorios quilombolas y conflictos contemporáneos

*Cintia Beatriz Müller, Quésia Daiara dos Santos de Jesus, Tayonara Aillana dos Santos Jesus*

**235**

**Suzana Para’í para vereadora: a inserção de novas modalidades de ação no processo de territorialização da aldeia Guarani Mbya Ka’Aguy Hovy Porã**

Suzana Para’í for council: the insertion of new forms of action in the process of territorialization of the Guarani Mbya village Ka’Aguy Hovy Porã

Suzana Para'í para concejal: la inserción de nuevas formas de acción en el proceso de territorialización de la aldea Guaraní Mbya Ka'Aguy Hovy Porã

*Monique Rodrigues de Carvalho*

**249**

**Os saberes e práticas de autoatenção da comunidade quilombola de Laranjal, Mato Grosso**

The knowledge and self-care practices of the quilombola community in Laranjal, Mato Grosso  
conocimiento y las prácticas de autocuidado de la comunidad quilombola en Laranjal, Mato Grosso

*Nayara Marcelly Ferreira da Silva*

**265**

**Quilombos acadêmicos: a re-existência de práticas ancestrais afro-brasileiras na Universidade de Brasília**

Academic quilombos: the re-existence of Afro-Brazilian ancestral practices at the University of Brasília

Quilombos académicos: la re-existencia de prácticas ancestrales afrobrasileñas en la Universidad de Brasília

*Rodrigo Maciel Ramos, João Paulo Siqueira*

**275**

**Retomada Tupinambá em Olivença: reflexões acerca da indianidade e permanência indígena a partir de um mandado de segurança**

Tupinambá recapture in Olivença: about indigenism and indigenous permanence based on a writ of mandamus

Recuperación de Tupinambá en Olivença: sobre la indigenismo y la permanencia indígena a partir de un mandato judicial

*Mariana Vilas Bôas*

**299**

**“É lá que o pai enterrou nossos umbigos”: ontologia de território para a população da Comunidade Quilombola Aldeia (SC)**

“There was the place where our father buried our navels”: territory ontology among the population from Quilombola Community Aldeia (SC)

“Fue allá que nuestro padre enterró nuestros ombigos”: ontología de territorio para la población de la Comunidad Quilombola Aldeia (SC)

*Nathália Dothling Reis*

**315**

**O xarope de Dona Vardé e outras receitas de resistência no quilombo Kaonge, Bahia**

Dona Vardé's syrup and other resistance recipes in *quilombo Kaonge*, Bahia  
Jarabe de Dona Vardé y otras recetas de resistencia en *quilombo Kaonge*, Bahía

*Iacy Silvera, Fátima Tavares*

**331**

**Artigos Livres**

Free Articles  
Artículos Libres

**Protocolos de consulta prévia para a defesa de territórios e direitos indígenas: desafios à pluralidade de direitos**

Prior consultation protocols for the defense of indigenous territories and rights: challenges to the plurality of rights

Protocolos de consulta previa para la defensa de los territorios y derechos indígenas: desafíos a la pluralidad de derechos

*Fernanda Valli Nummer, Catarina Chaves Costa, Natália Pinto Costa, Camilly Gouvea Proença*

**345**

**A educação para as relações étnico-raciais: notas etnográficas sobre populações tradicionais deslocadas através da fotoetnografia**

Education for ethnic-racial relationships: Ethnographic notes on traditional populations displaced through photoethnography

Educación para las relaciones étnico-raciales: Notas etnográficas sobre poblaciones tradicionales desplazadas a través de la fotoetnografía

*Givanilton de Araújo Barbosa*

**363**

**A chibata do Cerrado: mídias digitais, prazeres dissidentes e narrativas BDSM em uma cidade do Centro-Oeste brasileiro**

The lash of the Cerrado: social networks, dissenter pleasures and BDSM narratives in a city of the Brazilian center-west region.  
El látigo del cerrado: Medios sociales, placeres inconformistas y narrativas BDSM en una ciudad del Centro-Oeste brasileño

*Aparecido Francisco dos Reis, Gabriel Zamian de Carvalho*

**381**

**A “entrada” é oguata porã: os sentidos da Terra Sem Mal na luta pela terra dos Avá-Guarani do Oeste do Paraná**  
“Entrada” is oguata porã: the meanings of the Land Without Evil in the struggle for land of the Avá-Guarani from western Paraná  
La entrada es oguata porã: los sentidos de la Tierra Sin Males en la lucha por la tierra Avá-Guarani del Oeste de Paraná

*Carla Soavinski*

**397**

**Incursão à Ilha-Brasil: mitos e estórias nacionais**  
Incursion to Ilha-Brasil: national myths and stories  
Incursión a Ilha-Brasil: mitos e historias nacionales

*Francisco Octávio Bittencourt de Sousa*

**415**

**Articulação da categoria cultura no processo de retomada territorial do povo Kiriri**  
Articulation of the culture category in the process of territorial resumption of the Kiriri people  
Articulación de la categoría de cultura en el proceso de reanudación territorial del pueblo Kiriri

*Vanessa Moraes*

**425**

**Já paguei minha dívida: conversas com homens autores de violência de gênero**  
I have already paid my debt: conversations with men who have committed gender based violence  
Ya pagué me deuda: conversaciones con hombres que han cometido violencia de género

*Lore Fortes, Priscila Vieira Ferreira*

**439**

## **Ensaio Fotográficos**

Photo Essays  
Ensayos Fotográficos

**O que vi e vivi. E quem fica? Vivência dos jovens de São Francisco do Paraguçu (BA)**  
What I saw and lived. And who stays? Experience of young people from São Francisco do Paraguçu (BA)  
Lo que vi y viví. ¿Y quién se queda? Experiencia de jóvenes de São Francisco do Paraguçu (BA)

*Tiago Zanette*

**457**

## **Resenhas**

Reviews  
Revisións

**Pequeno manual antirracista**

*Clerislânia de Albuquerque Sousa*

**465**

**Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**

*Marcos Rodrigues*

**471**

**Histórias não (ou mal) contadas: escravidão, do ano 1000 ao século XXI**

*Joana Lúcia Alexandre de Freitas*

**477**



# Editorial

**Aceno, 8 (17), maio/ago. 2021**

A segunda edição da *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste* do ano de 2021 está no ar. Este número está composto de: 31 trabalhos que compõem esta décima sétima edição, entre artigos, resenhas e ensaios fotográficos, a maior edição até hoje publicada. 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.

O dossiê temático desta edição tem como título *Retomadas e re-existências indígenas, negras e quilombolas* conta com 19 artigos que trazem ótimas contribuições que dialogam com os estudos étnico-raciais, a etnologia indígena e as lutas por território e existência destes sujeitos que têm tido seus direitos fundamentais atacados nos últimos anos. A organização ficou por conta de Sônia Lourenço (UFMT), Sandro José da Silva (UFES) e Cauê Machado (UFRGS), a quem agradecemos pelo trabalho e dedicação.

Na seção de *Artigos Livres*, sete trabalhos de temáticas distintas trazendo um conjunto de reflexões instigantes em artigos de campos como gênero e sexualidade, etnohistória, educação e outros textos das etnologias indígena e quilombola. Nesta perspectiva, a *Aceno* tem aberto espaço nesta seção para autores das mais diversas disciplinas, não apenas da Antropologia, mas que se proponham a dialogar com o campo dos estudos de cultura e sociedade

A seção de *Ensaio Fotográfico* conta com o belíssimo trabalho de Tiago Zanette que debruça suas lentes sobre o cotidiano de jovens quilombolas da cidade de São Francisco de Paraguaçu, na Bahia, e as angústias de

ficar ou partir.

Finalizando, temos a seção *Resenhas* que conta com três livros que se dedicam a pensar temas como racismo e escravidão. As resenhas de *Pequeno manual antirracista*, de Djamila Ribeiro, *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, de Grada Kilomba, e *Histórias não (ou mal) contadas: escravidão, do ano 1000 ao século XXI*, de Rodrigo Trespach, vêm compor este número que acabou sendo todo temático das relações étnico-raciais do Brasil contemporâneo.

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

## Retomadas e re-existências indígenas, negras e quilombolas

**Sonia Regina Lourenço (org.)<sup>1</sup>**  
Universidade Federal de Mato Grosso

**Cauê Fraga Machado (org.)<sup>2</sup>**  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

**Sandro José da Silva (org.)<sup>3</sup>**  
Universidade Federal do Espírito Santo

<sup>1</sup> É formada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná (1999), tem mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Paraná (2001) e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Fez pós-doutorado no Programa de Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2019-2020). É professora associada II no Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Mato Grosso, docente do PPGAS/UFMT e do curso de Ciências Sociais da UFMT. É coordenadora do grupo de pesquisa Miçangas - Estudos de arte e Antropologia e pesquisadora do Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais, UFMT. É supervisora do Museu de Etnologia e Arqueologia (MUSEAR) da Universidade Federal de Mato Grosso.

<sup>2</sup> Doutor (2018) e mestre (2013) em Antropologia Social pelo PPGAS Museu Nacional/UFRJ. Possui graduação em Ciências Sociais - Antropologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Realiza, atualmente, estágio de Pós-Doutorado no PPGAS/UFRGS, estando vinculado como pesquisador ao NUPACS (Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde).

<sup>3</sup> Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense, mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas e Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo. Professor Adjunto na Universidade Federal do Espírito Santo na Graduação em Ciências Sociais e nos Programas de Pós-graduação em Ciências Sociais e Direito. Membro do Comitê de Quilombos da Associação Brasileira de Antropologia.

## Apresentação ao dossiê

Nos últimos anos os organizadores do presente dossiê perceberam algumas tensões nos grupos de trabalho da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e na Associação Nacional de Pós-graduação (ANPOCS). Essa tensão tem a ver com as formas com que os sujeitos das pesquisas eram apresentados nas etnografias e que conduziam, não raro, a uma tautologia burocrática que afirma a existência e os modos de ser dos coletivos a partir de critérios elegidos em sistemas de prova: os coletivos existem porque reivindicam os critérios predefinidos em políticas públicas, dispositivos de controle, categorias estatais de identificação, protocolos jurídicos, dentre outros; tais critérios se constituem em condição de possibilidade da existência de tais coletivos e mobilizam o aparato da burocracia para fazer ver e defender tais realidades no quadro da defesa desses direitos. Os temas e abordagens aqui publicados problematizam essa relação, não por negar sua pertinência como agenciamento político dos sujeitos, mas porque elidem um conjunto de outras produções sociais que terminam muitas vezes por hierarquizar os saberes nesses coletivos com base em um saber predefinido pelos instrumentos de conhecimento oficiais e, o que aqui nos ocupa, o deslizamento dos instrumentos de conhecimento da antropologia.

O grande número de inscritos e as intensas discussões que se prolongam pelos dias dos eventos nos suscitou a publicar algumas das propostas mais consolidadas desses debates. Os editores da revista *Aceno* aceitaram publicar o presente dossiê a quem agradecemos a oportunidade.

O presente número temático da *Revista Aceno* tem como objeto discutir as territorialidades e os processos de identificação dos Povos Originários e Povos e Comunidades Tradicionais. Busca para isso chamar a atenção para perspectivas adicionais às análises já consolidadas na antropologia brasileira que se dedicaram às abordagens das tradições, da etnogênese e das situações de fronteiras étnicas. Mais afeitos às mediações com o Estado-nação, que privilegiaram as relações políticas e agentes e agência da burocracia, tais perspectivas se constituíram na contraluz de conceitos e ferramentas oriundas de um saber e fazer de agentes públicos, deixando pouco espaço para que outros saberes fossem considerados como relevantes e constituíssem a própria finalidade das políticas públicas. Categorias como comunidade, identidade, fronteira étnica, etnicidade etc., se constituíram em saberes das agencias tutelares ao ponto de deslizarem dos usos de um instrumento analítico de uso acadêmico para um item a ser preenchido nos questionários estatais para aferir a pertinência sobre a reivindicação de direitos.

Esse modo de fazer antropologia no Brasil pouco foi criticado em suas bases de agenciamento político, dado o enredamento dos(as) antropólogos(as) e suas instituições nas teias conceituais como seu engajamento no campo tutelar do Estado-Nação, seus programas de disciplina, seus grupos de trabalho, seus projetos de pesquisa ou a hegemônica divisão do mundo entre ontológicos e contatualistas que estranhamente projetou suas dicotomias sobre o fazer antropológico.

Mal a expansão do campo profissional de intervenção se consolidou e já se encontra em uma crise de paternidade pois ainda traz consigo os limites sobre o que é um saber acadêmico e o que é agenda estatal, mostrando sua inconformidade com a presença de agentes não acadêmicos disputando espaço e autonomia. Tais realidades se tornam mais complexas e desafiadoras se considerarmos que os próprios sujeitos das pesquisas antropológicas estão avançando não apenas sobre os campos de conhecimento da antropologia, mas consolidando sua participação, já de décadas, na máquina estatal. A pergunta do presente dossiê é como descrever tais realidades que, não desconsiderando as relações políticas daí advindas, não perca a própria conceituação e agenciamento das relações que configuram suas inovações que lhe serve de crítica.

Dentro ou fora do Estado, as abordagens antropológicas têm ajudado a instrumentalizar o processo histórico de captura das realidades dos povos indígenas e coletivos negros, devolvendo como resultado o enredamento nas malhas institucionais. Aqui o que se caracteriza muitas vezes como descrição está relacionado ao longo processo de consolidação da atuação estatal nos domínios do biopoder que ajudou a decretar o fim dos povos indígenas nos anos 1970, ensaiou o Etnodesenvolvimento como resposta à assimilação e passou agora à defesa da participação como saída política. A autonomia e a autodeterminação continuam vicinais nesse campo híbrido de intervenção acadêmica e estatal especialmente diante da metamorfose e eliminação sistemática dos dispositivos e instituições de defesa de direitos. Trata-se de um debate antigo que remonta a própria consolidação da antropologia no Brasil e a maneira mediante a qual impôs aos demais campos de saber as suas análises e instrumentos de intervenção social.

Essa abordagem estaria incompleta se não levássemos em consideração os esforços de captura desenvolvidos pelos Povos Originários e Povos e Comunidades Tradicionais no seu amplo leque de possibilidades. Um movimento de coletivos indígenas e negros, por exemplo, tem renovado tais abordagens mediante a crítica sistemática aos padrões eurocentrados, brancos e coloniais que produziram a invisibilização sistemática do que esses consideram relevantes como seus critérios de pertencimento borrando, dessa maneira, as classificações estanques nas quais o estado enquadra suas realidades vividas. Dentre essas, as categorias como as de “retomada” e “resistência” – não apenas como reagente, mas como existir – territorial e existencial -, são fundamentais quando tomadas como conceitos que descrevem diferentes vínculos entre actantes dos mais diversos modos de existência aumentando o leque de possibilidades de engajamento ao passo que forçam os limites estatais.

A presente proposta privilegiou 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. As contribuições contemplam 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 exclusivamente pela via da memória ou da prova, como um fim em si mesmas, mas pela cosmologia e relacionalidade estendidas a todos os existentes, recupera-se algo dado como perdido, inexistente.

Pretende-se 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.

Os artigos aqui reunidos buscam fornecer um panorama das lutas e modos de resistir de coletivos individualizados e indivíduos coletivizados, buscando posições críticas tanto do ponto de vista das políticas públicas quanto das formas de agenciamento das identidades sociais. Esse é o caso de artigos que buscam nas categorias formuladas e defendidas pelos seus agentes o ponto de apoio ao diálogo e resistência com as agências do Estado e outros mediadores. Outros trabalhos se voltam para os modos de existir coletivos fora dos parâmetros clássicos da colonialidade estatal, o que confere um aspecto crítico à perspectivas para os sujeitos coletivizados em identidades totalizadoras e ao mesmo tempo lança desafios para a descrição dos trânsitos entre a perspectiva mais atomista do indivíduo e das identificações coletivas com as quais seus agentes tem que negociar a todo instante. Um conjunto de outros trabalhos descrevem como o agenciamento dos coletivos é heterogêneo ao ponto de deslizar por repertórios materiais e espirituais, fazendo com que a ritualização de determinadas práticas carregue consigo formas de construção de perspectivas de direito, de maneira que o que seria visto mormente como documento da burocracia, folclore ou transe religioso se configure numa perspectiva onde os agentes se projetam no espaço público das mediações e consigam produzir sua participação.

Incluiu-se uma seção de resenha crítica e um ensaio fotográfico (publicados nas sessões correspondentes). Esperamos que os leitores possam inspirar-se no presente dossiê para novos trabalhos, críticas e ampliação da presente proposta.

# Varinhas bordadas: narrativas de re-existência em Mosqueiro, uma ilha amazônica

**Renato Vieira de Souza<sup>1</sup>**  
Universidade Federal do Pará

**Resumo:** Neste artigo, aprofundo a análise de narrativas de mulheres-bordadeiras ao recurso-modo que possuem nas mãos onde o conceito de re-existência e a relação afroindígena perfazem processos de luta política. Varinhas bordadas é o nome de um símbolo da cultura material ainda vivo na vida e memória das comunidades tradicionais da ilha de Mosqueiro, distrito de Belém-Pará. Foi um *souvenir* encantado, produzido em massa até 1976 quando, ao ser inaugurada a ponte que liga a ilha ao continente, cessaram os acessos por navio. As mudanças advindas com as ocupações causaram progressivas transformações que não extinguiram as raízes locais. O que à princípio poderia tratar-se de apenas tradição comercial, ganhou contornos mais antropológicos mediante saberes reafirmados diante da ameaça de extermínio das heranças de antepassados índios e negros.

**Palavras-chave:** varinhas bordadas; relação afroindígena; memória; re-existência.

<sup>1</sup> Professor da Rede Pública Municipal de Belém; Mestre em Artes pelo PPGArtes/UFPA; doutorando em Antropologia Social pelo PPGA/UFPA.

## **Embroidered wands: narratives of re-existence in Mosqueiro, an Amazon island**

**Abstract:** In this article, I deepen the analysis of narratives of women-embroiderers to the resource-mode they hold in their hands where the concept of re-existence and the Afro-indigenous relationship make up processes of political struggle. Embroidered wands is the name of a symbol of material culture still alive in the life and memory of traditional communities in Mosqueiro island, district of Belém-Pará. It was an enchanted souvenir, mass produced until 1976 when, upon being inaugurated the bridge that connects the island to the mainland, ships trip ceased. Changes brought about by the occupations caused progressive transformations that didn't extinguish local roots. What at first could have been just a commercial tradition, gained more anthropological contours through knowledge reaffirmed in the face of extermination threat of inheritances from Indian and black ancestors.

**Keywords:** embroidered wands; afro-indigenous relationship; memory; re-existence.

## **Varitas bordadas: narrativas de la reexistencia en Mosqueiro, una isla amazónica**

**Resumen:** En este artículo profundizo en el análisis de las narrativas de las mujeres bordadoras al modo recurso que tienen en sus manos donde el concepto de reexistencia y la relación afro-indígena conforman procesos de lucha política. Varitas bordadas es el nombre de un símbolo de la cultura material aún vivo en la vida y memoria de las comunidades tradicionales de la isla de Mosqueiro, distrito de Belém-Pará. Se trataba de un recuerdo encantado, producido en masa hasta 1976, cuando se inauguró el puente que conectaba la isla con tierra firme, cesó el acceso por barco. Los cambios provocados por las ocupaciones provocaron transformaciones progresivas que no extinguieron las raíces locales. Lo que en un principio pudo haber sido solo una tradición comercial, adquirió más contornos antropológicos a través de conocimientos reafirmados ante la amenaza de exterminio de las herencias de ancestros indios y negros.

**Palabras clave:** varitas bordadas; relación afro-indígena; memoria; reexistencia.



**N**ão seria exagero falar dos efeitos do contato com realidades de luta e sobrevivência. Eu, que desde 2009 tenho investigado comunidades tradicionais da ilha de Mosqueiro<sup>2</sup>, um distrito de Belém, distante cerca de 60 Km ao norte da capital paraense, sinto-me um privilegiado, mesmo testemunhando as ameaças que circundam a vida de sujeitos e seu cotidiano permeado por saberes herdados de suas matrizes índias e negras. São carpinteiros, comerciantes, donas de casa e artesãs que andam pelos espaços urbanos ou nas estradas de terra batida; são mulheres e homens que dominam o ciclo das águas e o conhecimento dos víveres que neles habitam; são tradutores do tempo de plantar e colher frutos, raízes e ervas, produzir enfeites e discernir o espírito das matas.

Mosqueiro é um distrito administrativo desde a primeira década do século XX. É uma localidade pitoresca, cercada de praias às margens da baía do Marajó e coberta de florestas em seu interior. É também um lugar de contrastes, onde próximo de sua zona urbana vivem populações ribeirinhas em comunidades encrustadas na mata, serpenteada por rios e igarapés. Dentre estas comunidades está o Caruarú e o Marí Marí, herança de sesmarias do Brasil império que preservou a descendência de populações indígenas e negras em sua maioria. As comunidades da floresta são como organismos vivos pela sinergia entre humano-animal-floresta-seres encantados, atuantes nas falas das testemunhas de seu dia a dia. Digo isso, pois, somente no contato diário com esses indivíduos é possível entender que não se trata de negros, índios e sua cultura, mas de etnias sobreviventes do genocídio, enriquecidas nas trocas, negociações e tentativas de emancipação mantidas e enraizadas ao longo dos séculos de existência.

Um lugar como este é pouco descrito no que tange às diversas nuances de conflitos históricos, justamente pela ênfase maior – e estratégica – que sempre foi dada aos aspectos atrativos do laser e do turismo. Antes de continuar, cabe aqui um esclarecimento sobre o termo re-existência que compõe o título deste artigo. Durante alguns meses me debrucei sobre o que lia sobre processos de resignificação e identidade cultural e o que via em Mosqueiro. Percebo que as lutas insurgentes têm se manifestado em espaços sociais onde os sujeitos exercem práticas de ação e reflexão. Nestes espaços tudo geralmente começa com a identificação de um problema. Após isso, vem a batalha por desconstruir uma racionalidade totalizante para que se construa uma racionalidade crítica, rumo a um modelo social que não exclua cosmologias, principalmente o caso de povos da floresta. Essa proposição de Catherine Walsh (2013), ícone dos estudos decoloniais latino-americanos afirma que:

Las pedagogías, en este sentido, son las prácticas, estrategias y metodologías que se entretienen con y se construyen tanto en la resistencia y la oposición, como en la insurgencia, el cimarronaje, la afirmación, la re-existencia y la re-humanización. (WALSH, 2013: 29)

<sup>2</sup> As versões sobre o nome da ilha são variantes. Desde a técnica indígena de ‘moquear’ peixes na areia até a alusão ao ‘penedo do Mosqueiro’, uma localidade de Portugal.

Portanto, ao me referir à re-existência, tenho a intenção de dar visibilidade ao sentido de existir, afirmando as raízes culturais que formam os humanos que, por sua vez, trazem consigo percepções ancoradas no aprendizado herdado, muitas vezes oposta ao que se convencionou pensar no mundo ocidental. Esta perspectiva é importante, por estar presente nas falas dos sujeitos desde que se iniciaram as entrevistas em 2009, mesmo sendo verdade que alguns manifestam o que Walsh chama “resistência como insurgência” mais do que outros.

Feito esse esclarecimento, começo citando o período das férias escolares, pois este foi (e continua sendo) invariavelmente marcante na vida local, tanto para os moradores quanto para os visitantes. Julho é sempre o mês em que a ilha de Mosqueiro fica tomada de visitantes em busca de contato com as praias, sítios, rios, igarapés e outras formas de interação com a natureza. Ao falar disso, trago um recorte do passado em que numerosos núcleos familiares chegavam de navio à ilha, saciando a expectativa dos que lhes aguardavam à beira do trapiche da vila e ao longo da praça da matriz, sendo esses viajantes recepcionados com varinhas de madeira vendidas como souvenir. Foi assim durante muito tempo e de forma massiva entre os ilhéus, encantando visitantes com um símbolo da cultura material chamado “varinha do amor”. Os depoimentos dos que testemunharam essas cenas do passado permitem não apenas identificar as varinhas como símbolo cultural, mas localizar particularidades dos modos de vida e conflitos em dimensões sociais, culturais e políticas não registradas na história local. Hoje, o hábito de confeccionar varinhas é incipiente, situado na comunidade do Caruaru, mantido pela professora Leila do Socorro que se tornou a principal representante desta expressão cultural na localidade<sup>3</sup>.

Ao buscar espaço no campo da cultura na luta pela sobrevivência, as manifestações e saberes locais tenderiam a amenizar ou mesmo neutralizar o poder das normas totalizantes do capitalismo (YÚDICE, 2003). Portanto, esta ação estaria representando a episteme, a ontologia desses grupos, suas visões de mundo, revitalizadas no processo de re-existência. Passo, então, a estudar a identidade desse coletivo: mulheres, homens e sua cultura. Sem a percepção desses saberes, seria inviável estabelecer conexão com os estudos culturais latino-americanos, de onde surge a perspectiva do decolonialismo.

Assim, desenvolvo este artigo com base no registro oral das mulheres do passado e do presente, identificando suas trajetórias pessoais, apreensões e motivos que as fazem reatualizar suas experiências com suas devidas particularidades. Além delas, conto com a contribuição de personagens secundários com suas memórias narradas. As falas dos entrevistados são balizadas dentro de um conceito de identidade que se opõe à forma tradicional disseminada na modernidade: reduzida, polarizada, essencialmente dominante e canonizada pelas versões da história oficial (DIEHL, 2002).

<sup>3</sup> A tradição de confeccionar varinhas sempre foi uma atividade predominantemente feminina, embora essa prática tenha sido também masculina no passado. Muitos homens, hoje adultos e idosos, ainda sabem bordar varinhas, e só não o fazem por terem desenvolvido outras atividades profissionais.

## Varinhas bordadas como ação afroindígena de re-existência

Mas afinal, o que são essas varinhas? No contexto em questão, trata-se de pequenas seções de madeira em formatos retilíneos com diâmetro regular variando de 0,7 cm a 3,0 cm e com extensão longitudinal de até mais de 1,00 m (Foto 01). As figuras são geométricas com várias opções de decoração sujeitas a quem as confecciona. Há pelo menos sessenta anos elas têm sido vendidas como lembrança de Mosqueiro, símbolo de afeto e instrumento de conquista amorosa, daí terem se popularizado na ilha como “varinha do amor” e em Soure, ilha do Marajó, como “varinha da conquista”. No caso das varinhas “bordadas” – assim designadas pelas mulheres – trata-se de uma nomenclatura fundada na experiência empírica, referindo-se à técnica da gravura, incisando figuras no vegetal com lâmina.<sup>4</sup> Em Mosqueiro esse costume foi bastante popular até esmaecer após 1976 (devido à construção da ponte de acesso ao continente e o consequente fim das viagens regulares de navio).

A pesquisa etnográfica revela que essa relação com o objeto material – as varinhas em questão – remonta significados recolhidos na herança ancestral. Não se sabe ao certo se os geometrismos decorativos são de matriz totalmente indígena ou africana ou ambas. Sabe-se, porém, que as culturas africana e indígena estão presentes nos desenhos e nas falas dos interlocutores. Por outro lado, mesmo que não houvesse nenhuma relação ancestral, a vida social tende a seguir seu rumo naturalmente sem, nas palavras de Clifford Geertz, “elementos simbólicos”. A diferença é que sem esses elementos “apenas algumas coisas sentidas não poderiam mais ser ditas e, talvez, depois de algum tempo, deixassem até de ser sentidas – e, com isso, a vida ficaria um pouco mais cinzenta” (GEERTZ, 1997:150)<sup>5</sup>.



Foto 1 – Exemplar típico da varinha bordada. Acervo do autor, 2011.

<sup>4</sup> Gravura é o termo adequado para essa técnica de ampla utilização no domínio das artes plásticas. Bordar, então, é uma terminologia de caráter êmico, popular entre as mulheres.

<sup>5</sup> Geertz analisa a preocupação com a linha nas esculturas ioruba para afirmar traços existenciais em suas produções. As varinhas bordadas não chegam a tanto, mas a comparação serve diante do esforço das mulheres de manter as figuras bordadas, visto que o conceito de “elemento simbólico” se adequa à experiência delas.

Devido a esses significativos processos de mediação, dados no contato entre as culturas do índio e do negro, é interessante discutir a perspectiva de saberes “afroindígenas”, termo utilizado pelo historiador-pesquisador marajoara Agenor Pacheco (2009a) que considera improvável falar da presença africana desassociada das interações e redes de sociabilidades tecidas com grupos indígenas na região do arquipélago marajoara, foz do rio Amazonas. A categorização do termo é fundada na historização das narrativas, isto é, no valor das afirmações de conhecimento e verdade sobre o passado. Essas afirmações são resultados de relatos orais, etnografias e documentos de acervos onde se percebe a união de negros fugitivos a grupos indígenas, mutuamente protegidos na luta contra o domínio branco desde o século XVIII.

A configuração dos saberes afroindígenas tendo em vista a realidade amazônico-marajoara não representa um discurso muito diferente do que defende Marcio Goldman (2017), visto que este, ao situar o termo afroindígena dentro de uma “relação” entre culturas africanas e indígenas nas quais o elemento “branco dominante” não contribui, é adequado à experiência das mulheres. Goldman afirma que nas relações raciais e seus estudos, sempre que o elemento branco europeu surge, a relação afroindígena é colonizada e sobrecodificada pelo modelo homogeneizador. As ideologias e mitos de classes dominantes produzem efeitos danosos; esses mitos são condicionantes e “o problema é de agenciamento, não de representação, e a elaboração de narrativas é uma forma de resistência...” (GOLDMAN, 2017:20). As narrativas de resistência, portanto, constituem os contradiscursos formulados na “relação afroindígena” e buscam anular qualquer referência ao sincretismo e mestiçagem presentes no pano de fundo sociopolítico nacional.

Ao conhecer esses autores, percebe-se que estão observando o mesmo fato: a fuga da opressão dominante via redes de interação social. A particularidade colocada por Pacheco está na dinâmica própria da região onde as trocas ocorrem num contexto amazônico. Essas interações mostram que:

nações indígenas e africanas refizeram espaços do sagrado, inseriram outros repertórios e oráculos de matrizes culturais diversas, alguns para enlaçar empréstimos e influências recíprocas, outros para usar a arma dominante e não deixar se encapsular. (PACHECO, 2009a: 90)

Os estudos desenvolvidos na região do estuário marajoara apontam a relação afroindígena como responsável por uma produção cultural singular. O histórico dado na constituição do lugar sugere que não se pense nas expressões culturais apenas e tão-somente como um fenômeno indígena, herdado do povo tupinambá<sup>6</sup> que sofreu colapsos seguidos ao longo de sua trajetória, mas numa mescla de contribuições que inclui coletivos negros, que por sua vez, passam a ocupar o cenário histórico do lugar, mantendo vivas as diversas práticas de resistência. O fato de a prática resistir viva, não representa estabilidade nas relações políticas entre os representantes do poder hegemônico e o conquistado, muito pelo contrário. Essas lutas, ainda que sejam sempre desiguais, têm no seu mote a dimensão cultural como forma de continuidade e afirmação de suas raízes. Contudo, há de se ter cuidado com o termo “afroindígena” devidamente contextualizado no estudo da cultura amazônica para que não se torne um clichê disseminado como Goldman

<sup>6</sup> O levantamento etnográfico apurou via tradição oral quais seriam as etnias mais antigas da ilha: os caranã e miribira teriam sido dominados pelos tupinambá nos primeiros anos da invasão europeia. Em um mapa do século XVIII na pesquisa de João Lúcio d’Azevedo (1999) se lê “*missão miribire*” e por corruptela hoje se escreve murubira, nome tanto de um igarapé quanto de uma famosa praia de Mosqueiro.

(2017) destaca com profundidade. Em Mosqueiro essa relação é viva por meio do universo criativo onde as varinhas bordadas representam um ícone da cultura, ainda que no ostracismo para uma grande parte da população.

## O histórico insurgente da “varinha do amor”

O Maracajá é certamente um dos bairros mais antigos da ilha de Mosqueiro. Mas para falar desse bairro, não se pode deixar de citar outro bairro, vizinho: a Vila, como é chamada a parte mais urbana da ilha, onde estão situados marcos históricos como o velho trapiche, a paróquia de Nossa Senhora do Ó de 1868, a Praça da Matriz e o principal mercado do distrito, onde há mais de cem anos funcionam pequenos comércios (BAENA apud PREFEITURA, 2003). Um lugar que no passado foi cenário de guerra, sempre possuiu a dádiva de encantar pelas praias, florestas e por uma tradição entre os casais chamada “varinha do amor”. As referências desse tempo são ricas, bastando a qualquer pessoa o ato de caminhar com um exemplar de varinhas pelas ruas para que logo apareçam as intervenções dos moradores veteranos: “Olha uma varinha!”, “isso foi uma febre!” ou “conheço quem bordava bem!”, geralmente se referindo aos anos de esplendor da cultura local por algum adulto de meia-idade ou idoso.

Os depoimentos que relacionam as varinhas a casos de amor não são muito comuns nas falas dos antigos. Geralmente presenteavam alguém que era namorada(o) ou amiga(o) próxima(o). Dar uma varinha de presente a alguém não muito próximo ou desconhecido era uma ousadia para jovens da época que em geral eram tímidos. São relatos de dona Nair Lima da Silva (1933-2020) que foi mãe de dez filhos sendo um homem e nove mulheres, popularmente conhecida como “dona Neca” e moradora do Maracajá que outrora bordava varinhas (DE SOUZA, 2012). Além de ser uma das mais antigas bordadeiras entrevistadas por este autor, ela é uma das mulheres com boa memória da estrutura do bairro até 1976, pouco iluminado, mas nem por isso perigoso. Até a época de seu depoimento, entre 2010-2011, ainda lúcida, revelou memórias dos tempos em que reunia as filhas para confeccionar varinhas antes do navio atracar no trapiche da vila. Ela inicia falando do motivo de ter começado a bordar varinhas:

*É a curiosidade, né?...ficava olhando alguém passar com a varinha bordada...aí a gente ficava ...e já ia...às vezes inventava o desenho de cabeça (...) A gente via passar alguém na rua com a varinha e por curiosidade ia fazer...lá no mato tirar a varinha e em casa tirava medida e depois ia bordar...gravava o nome das pessoas que já mandavam pedir. As minhas filhas é que iam vender aqueles feixes de varinhas. Era tudo de lembrança! Quando tinha encomenda a gente já ia pro mato da Bitar...já teve encomenda de um monte de varinha pra São Paulo. Chegava em casa, a gente inventava todo tipo de desenho e às vezes deixava no meio da vara a casca preparada pra colocar o nome com a gilete. Graças a Deus eles vendiam bem. (...) Eu tinha dois irmãos... eles eram até analfabetos...não escreviam. Eles pegavam na faca e riscavam e cortavam, decoravam, desenhavam... mas a gente via aquilo por ver que a gente ainda estava tudo molecona...mas aí depois esqueci. Depois que eu me casei já mãe de filho é que eu fui perguntei. Eles eram rapazes adultos aí que faziam por fazer com faquinha. Ainda nem existia esse negócio de “bordar varinha pra vender”. Eles eram analfabetos e cortavam a Tapiririca, a Santa Clara que tinha antigamente. Não tem nada de índio não! Foi o pessoal do Maracajá mesmo!*

<sup>7</sup> Esta entrevista foi concedida em 2011 quando ainda tinha 77 anos. Dona Neca faleceu em janeiro de 2020 devido a complicações de uma inflamação no apêndice. Esta publicação torna-se uma homenagem a sua memória.

Em seu depoimento, dona Neca atribui à curiosidade seu primeiro contato com as varinhas ao ver as pessoas nas ruas de seu bairro as ostentando. O exercício com o tempo lhe proporcionou tanta destreza a ponto de começar a também “criar” os bordados e os fazer sob encomenda, implicando não mais na reprodução dos grafismos, mas na produção de motivos decorativos novos, o que devido às limitações da artista que há muitos anos deixou a atividade, não se pôde registrar. O hábito de gravar o nome das pessoas era comum e permanece vivo na atividade de artesãs locais.

A anciã se refere a dois de seus irmãos mais velhos, falecidos há muitos anos que, com robusta experiência nas matas, tinham aprendido a colher e confeccionar varinhas com uso de canivete. Ainda na infância, ela demonstrava curiosidade com os grafismos geométricos, inclusive as madeiras usadas, colhidas ali próximo, onde está localizado o terreno da Fábrica Bitar ou “mato da Bitar” que ainda hoje dispõe de uma certa quantidade de arbustos “santa clara”, o tipo predileto para confeccionar os bordados. Considerando os anos da infância e adolescência de dona Neca, essa memória dos irmãos se passaria na década de 1940 quando Mosqueiro era um lugarejo semiurbanizado, cercado de matas onde o contato com produtos manufaturados como as lâminas de barbear usadas para bordar as varinhas atualmente, eram provavelmente, incomuns ou mesmo desconhecidos (DE SOUZA, 2012). O depoimento de dona Neca ressalta o sentido da memória onde Maurice Halbwachs (1990) afirma que o pensamento coletivo comanda a sociedade através de uma “lógica da percepção que se impõe ao grupo e que o ajuda a compreender e a combinar todas as noções que lhe chegam do mundo exterior” (HALBWACHS, 1990: 61). Isso quer dizer que a percepção de mundo está estritamente ligada à experiência simbólica representada pelas varinhas na vivência da anciã.

Além do relato comum às demais bordadeiras sobre a finalidade comercial da produção das varinhas, destaca-se a afirmação de que os próprios moradores do Maracajá foram responsáveis pelo surgimento das varinhas e não os índios. A afirmação é no mínimo uma demonstração de orgulho, destacando a cultura do povo que ali vive. De fato, o Maracajá, e por extensão, Mosqueiro, se estabeleceu como espaço de intervenções e atravessamentos em vários momentos de sua história que não excluem as raízes constitutivas de sua tradição simbólica. Foi um bairro densamente ocupado por índios e negros desde o final do século XIX e suas tradições foram conjugadas ao longo dos anos.

Os navios que aportavam no trapiche de Mosqueiro desde o século XIX, trazendo turistas e demais visitantes, cultivaram entre os moradores o hábito de apreciar a chegada dessas embarcações sempre nos fins de tarde. Assim como o navio “Almirante Alexandrino” era uma memória viva para dona Neca, o “Presidente Vargas” também, e não para apenas ela, mas para grande parte dos interlocutores anônimos que em suas memórias expressam a eles um sentimento de gratidão. Olhando por essa ótica, percebe-se nitidamente o que descreve Pacheco (2009a) quanto ao que fornecem as memórias desses sujeitos:

no momento em que narram suas lembranças, recriam suas experiências, atribuindo-lhes novos sentidos a partir de sensações, sentimentos, emoções vividas que estavam recolhidas nos labirintos da memória. (PACHECO, 2009a: 84).

A inserção da família no mercado de trabalho e a ocupação das áreas de mata onde havia arbustos usados na produção, segundo a anciã, desmotivou o costume de bordar e tornou mais atraente a vida e os prazeres modernos. Ao posar para a

câmera digital, ela chama o marido e diz “hoje a foto sai na hora... na nossa época demorava uma semana!” O marido confirma dizendo que os filmes eram levados para a capital de navio. O fotógrafo só aparecia uma semana depois com o resultado que nunca se sabia se era satisfatório. Pensativo, o marido de dona Neca olha para o nada voltando aos tempos escondidos no pensamento e sussurra: “Tudo mudou...” Ao ver o companheiro afirmar isso, a veterana demonstra que nem tudo é ruim no mundo da modernidade. Certamente é um mundo mais perigoso, mas tudo é também, segundo ela, mais fácil do que antes.

Os relatos de dona Neca sugerem uma atividade coletiva, feminina, que via no bordar uma alternativa econômica, mas também uma forma de expressar sua cultura, transmitida por membros do seu núcleo familiar. A memória traz à tona a dimensão artística nesse trabalho, produzida a partir do processo de criação, tendo uma matriz iconográfica comum que se fixou historicamente como símbolo, patenteado nas falas das(os) que detinham a prática.

### **Caruarú e Marí Marí das “lembranças de Mosqueiro”**

Atualmente, bordar varinhas é uma atividade viva devido à iniciativa de algumas mulheres. Das mais importantes uma é da comunidade do Caruarú (Foto 02) e outra pertence ao Castanhal do Marí Marí, embora more atualmente no bairro do Maracajá. As duas são responsáveis pelo elo entre o passado e o presente do grafismo em varinhas como símbolo da identidade local e suas falas são aporte para discussões sobre a expressão estética e memória, questões a serem aprofundadas. Além dessas falas, conta-se com os depoimentos de outros membros das comunidades que trazem informações das dimensões política, social e econômica que permeiam os processos que constituíram historicamente o local onde os grafismos são produzidos.



Foto 2 – Vista da entrada da comunidade ribeirinha do Caruaru. Fonte: Acervo pessoal (julho de 2018)

A comunidade do Caruarú (Mapa 01) tem 552 hectares e está localizada no interior da ilha de Mosqueiro. Ela constitui a sede de povoados menores, distribuídos numa área de mata secundária, onde são localizadas as comunidades de Caruarú de Cima, Tucumandeua, Curuçá e Tapiapanema. A comunidade do Castanhal do Marí Marí é interligada ao Caruarú por uma estrada na mata, aberta em 2012. O acesso a ambas as comunidades se dá por terra; mas ainda há pequenas embarcações que saem do Porto Pelé no bairro do Maracajá. A viagem dura em média trinta minutos e ainda faz parte do roteiro ecológico da ilha. O Caruarú possui atualmente 41 famílias com respectivas residências de descendentes dos primeiros moradores.



Mapa 1 – Localização das comunidades do Caruarú e Marí Marí com indicação de acesso pelos rios. Arte: Luciano Gemaque. Fonte: <https://www.google.com.br/maps/place/Mosqueiro;> acesso em 30/03/2021

A bordadeira Leila do Socorro, quarenta e oito anos, casada, mãe de três homens e três mulheres e estudante de pedagogia é hoje a principal representante das varinhas bordadas no “sítio do Caruarú” como a ele se referem as interlocutoras. Leila herdou da mãe o amor à tradição de bordar varinhas (Foto 03) e demonstra irritação com a luta para manter a produção de varinhas em seu relato:

*Pra muitas pessoas isso aqui é nada... é como uma vez jogaram até na cara... porque o meu material foi roubado sabe? aqui mesmo. Ai eu fui... procurar saber, disseram assim mesmo pra mim:” Por que ela está fazendo caso de uma porcaria que aqui no mato a gente vai lá e pega?” Mas não sabe o valor que tem! Foi assim mesmo: “Uma porcaria!” (risos) Ah Deus...misericórdia desse povo! [...] O inimigo não é tanto o desmatamento sabe? Eu acho que são as pessoas da localidade mesmo... é que pra gente tem um valor, mas pra outras, até pessoas mesmo da comunidade é uma... não é nada! Sabe? É ali um pauzinho que se tira lá do mato e pra eles não tem nenhum significado, nenhum valor.*





Foto 3 – Leila do Socorro posando com uma de suas varinhas. Fonte: Acervo pessoal (2021)

O relato apresenta uma circunstância corriqueira entre as “gerações pós-návios” que nunca tiveram contato com a cultura das varinhas bordadas, colocada por Leila como um inimigo acima do desmatamento. Quando a tradição “adormeceu”, não houve nenhuma ação coletiva no sentido de manter de pé essa prática para as gerações subsequentes, o que garantiria, teoricamente, o respeito dos mais jovens pelo seu significado cultural. Há na verdade, o desconhecimento total do histórico das varinhas, inclusive pelas gerações adultas que, segundo a fala de Leila, “não sabe o valor que tem”, pois não o reconhecem como parte de sua própria trajetória. As varinhas, diferentemente do que as artesãs veteranas demonstram, tornaram-se um objeto banal que a qualquer momento pode ser extraído da floresta.

Na comunidade sua fala é em tom de desabafo. A princípio ela se refere à varinha; mas esse objeto não está só. A varinha vem de um arbusto que só cresce à sombra de grandes árvores, que por sua vez, estão ainda de pé graças a uma parte da floresta que foi preservada. No Caruarú também se percebe entre os mais velhos essa forte relação, conectada à floresta, rios, caça e pesca onde significados são intensamente atualizados. Isso perfaz um conceito de paisagem formulado por Tim Ingold (1993) onde as coisas se relacionam – pessoas, árvores, terra, pedra – não de forma objetiva/quantitativa, mas de forma qualitativa. A nossa relação com o que nos envolve é de incorporação dos elementos do mundo, pois “a paisagem é o mundo como é conhecido por aqueles que nela habitam que habitam seus lugares e percorrem os caminhos que os conectam.” (INGOLD, 1993:156).

A discussão de paisagem é aprofundada pelo mesmo autor ao refletir sobre a noção de “coisa”. Diferentemente de objeto como um conglomerado limitado e desconectado do mundo, coisas são fluidas e perpassadas por fluxos da vida e do meio ambiente. Coisas como varinhas, árvores e uma infinidade de elementos podem ser entendidos como “um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam” (INGOLD, 2012:29). Assim, observar uma varinha e suas gravuras é como contemplar o Caruarú e ser convidado a interagir com seu mundo de produções, sejam elas materiais ou não.

Leila, bordadeira e artista, demonstra ser consciente dos problemas da comunidade e quando questionada sobre o que as varinhas bordadas representam para ela, responde sem hesitar:

*Identidade! Identidade mosqueirense! Pra mim a varinha é a identidade de Mosqueiro! Pela história que eu já ouvi contar, pela minha mãe que aquela história de que as pessoas chegavam a Mosqueiro e essa varinha identificava como elas tinham estado em Mosqueiro. Se elas não retornassem com essa varinha... pra outra cidade, pra sua cidade e não levasse a varinha...ela não tinha passado em Mosqueiro, era mesmo que nada! De palavra não valia! Se ela falasse assim "olha, eu estive em Mosqueiro!" de boca, de palavra... não, mas ela tinha que levar essa varinha pra...identificar mesmo que ela teve em Mosqueiro. [...] Eu já fui tomar conhecimento já e me interessar...a fazer, a estar trabalhando com esse artesanato, acho que em 2002...quando eu comecei a trabalhar com a varinha, eu comecei a varinha a fazer os desenhos na varinha a partir de 2002, que eu comecei a trabalhar direto.[...] Tem umas que ...poucas pessoas já pegaram, já estão confeccionando, já trabalhando também com a varinha. Mas não todos os desenhos, alguns, os mais fáceis.[...] Sempre chegam pessoas aqui na comunidade eles procuram essas varinhas, então eu acho que quando elas chegam até a comunidade e procuram pelas varinhas que é a identidade de Mosqueiro... Depois já fazem a divulgação. (Leila do Socorro)<sup>8</sup>*

Ao falar de identidade, Leila apresenta uma leitura pessoal, baseada no legado da mãe bordadeira falecida em 2012: em um lugar distante, onde quer que seja e estando lá, a varinha bordada representará Mosqueiro. Essa particularidade significa afirmar que a varinha bordada em outro tempo, era símbolo do “eu estive lá”. O significado, alusivo aos tempos de viagens de navio, deve, segundo a bordadeira, ser restituído. Falar desse objeto poderia ser comum, como se faz objetivamente a um *souvenir* qualquer, mas na fala de Leila, há algo além que se prende às suas raízes. Apesar do apego à cultura das varinhas, Leila só começou a bordar em 2002 e o comentário de que há outros adeptos do fenômeno na comunidade inibe a relação conflituosa existente. Na verdade, há três pessoas que aprenderam a confeccionar bordados, ao menos, as figuras mais fáceis às quais ela se refere. Contudo, essas pessoas não têm a mesma percepção política e cultural que as representa, talvez, por não terem sido apresentadas aos saberes do mesmo modo como Leila. Devido a isso, ela durante o depoimento, hesita em falar da transmissão do bordar varinhas, interrompendo o argumento para dizer que as comercializadas por ela sempre venderam bem.<sup>9</sup>

Além do Caruarú, a comunidade do Castanhal do Mari Mari é um sítio valioso na configuração do estudo das varinhas bordadas. A bordadeira mais profícua dessa comunidade é Inês Garcia, casada, cinquenta e sete anos, aposentada, mãe de duas mulheres e um homem. Inês nasceu na comunidade e a ela pertence, mesmo morando atualmente no bairro do Maracajá. A comunidade é pequena, constituída de 26 moradias das quais 16 são ocupadas e as 10 restantes são visitadas em época de férias e festividades anuais. Apesar das dificuldades enfrentadas pelo grupo de moradores, há um forte apego ao lugar, principalmente, a família da bordadeira, que tem o irmão Simão na liderança comunitária. Ele afirma que a comunidade não se desenvolve devido a tensões existentes entre os moradores do “Castanhal” e os do “Canavial”, vilarejo próximo, que não se entendem na administração da localidade. O Mari Mari não tem associação de moradores organizada, e a Unidade Pedagógica que sempre foi um suporte para a comunidade, encontra-se desativada. Devido a esse conjunto de situações promovidas pela falta de cooperação entre os membros é que a vida no Castanhal do Mari Mari tem se tornado mais difícil.

<sup>8</sup> Entrevista concedida ao autor. Mosqueiro, junho de 2011.

<sup>9</sup> Depois de dez anos desta entrevista nota-se mudanças positivas na comunidade. As varinhas ganham espaço em exposições itinerantes e o artesanato volta a ser alvo de políticas municipais de fomento e inclusão social na gestão do Partido Socialismo e Liberdade – PSOL em 2021.

O conflito na comunidade, entretanto, não parece ser decisivo para o desaparecimento dos saberes, embora se reconheça que há grande interferência nos modos de sobrevivência, garantidos regularmente como herança, materializados na pesca e na agricultura. Parte da comunidade quer aderir ao moderno, usufruir de bens materiais acessíveis apenas aos que obtêm mais renda. Aliás, obter receita aqui pode significar desmatar ou mesmo corromper hábitos simples como a pesca seletiva. É a transição de culturas que não é distante nem da pequena comunidade. Inês sofre pelos que vivem lá, cercados de dificuldades. Assim como no Caruarú, a confecção de varinhas é uma herança cultural que vem sendo abandonada ao longo dos anos pelas novas gerações, conforme a bordadeira esclarece, mencionando a falta de incentivo dentro da comunidade:

*As pessoas que ficaram não se dedicaram. Na verdade, as pessoas que ficaram não se interessaram. Eu aprendi com a minha tia Guajarina que era irmã do meu pai e eu sempre ia pra casa dela quando a gente ia fazer farinha... eu chegava lá ela estava bordando essas varinhas. Ela tinha encomenda... Essas varas ela fazia pra vender! Aí com ela aprendeu a filha dela, Maria da Assunção... e eu ia pra lá por curiosidade...ver também ela bordar as varas aí eu fui aprendendo. Eu tinha seis pra sete anos. Eu fazia com gilete e agora eu faço com estilete. Na época não tinha esse negócio de estilete. Aí eu comprava a gilete, pra ela não cortar com a outra parte o dedo da gente eu quebrava ela no meio e fazia só com uma banda da gilete .... Se eu sentar mesmo pra fazer, eu bordo umas dez por dia, mas aí eu não tenho tempo né? Tempo que eu faço aqui rapidinho eu bordo umas três ou quatro. Eu porque eu tenho amor nas varinhas, eu gosto! Quando eu pego pra fazer eu gosto de sentar e fazer, não gosto que ninguém me atrapalhe não! Eu me dedico mesmo às varinhas.*

A bordadeira dá a entender que no passado havia um grupo bem maior de moradores que ao se mudar da comunidade, deixaram a tradição de confeccionar varinhas na responsabilidade das(dos) que lá permaneceram, que por sua vez, não se interessaram pelo trabalho. A própria tia, que lhe ensinou o ofício, dona Guajarina<sup>10</sup>, não teve sucesso com a filha, Maria da Assunção, que apesar de ter aprendido a técnica com a mãe, não demonstrou interesse em dar continuidade. Além de Inês, apenas Simão, o irmão e líder da comunidade, borda varinhas, porém, sem a mesma destreza por ter aprendido os rudimentos à pouco tempo. No relato, Inês revela a produção dos bordados, que no começo fazia com lâmina de barbear e atualmente usa o estilete, produzindo um acabamento visivelmente mais rústico que os do Caruarú (Foto 04), também resultante do uso da Santa Clara, encontrada somente no Mari Mari, a madeira utilizada pelas bordadeiras do Maracajá de outrora. Na sequência, Inês recorda da preocupação da tia com o acabamento estético dado aos grafismos:

*Na época da minha tia ela deixava assim, natural mesmo... umas ela deixava assim, mas outras ela pintava, ela comprava essas tintas de madeira, pra madeira, ela pintava, cada desenho desse ela botava uma cor e ficava muito bonito; mas aí já não fica...já não fica ne? Aí já leva química aí, aqui não, ela já tá mesmo pura. E outra coisa, o verniz, se você envernizar ela, ela fica uma beleza! Fica muito bonita envernizada... depois que borda ela, deixa secar um pouco aí você...vê como ela fica [...] Ela vendia muito! Ela fazia de feixe de vara! Servia de bastão... ela bordava umas mais grossas justamente que serviam de bastão pros velhos. [...] A minha tia tinha vários, vários desenhos! Só que eu não aprendi todos. Quando foi antes de nove anos o meu pai morreu e eu tive que ir embora pra Belém... aí pronto, eu não aprendi mais. Mas o que eu aprendi eu não esqueci. Até hoje eu faço [...] passei nove anos sem pegar nessas varas. Aprendi uns doze. (Inês Garcia)<sup>11</sup>*

<sup>10</sup> Dona Guajarina em 2018 morava em Icoaraci, distrito de Belém. Idosa, com uma fala incompreensível e devido à degeneração mental que possui, não teve condições de contribuir para este trabalho.

<sup>11</sup> Entrevista concedida ao autor em julho de 2018.



Foto 4 – Detalhe das varinhas do Caruarú à esquerda e do Mari Mari à direita onde se percebe o tom mais claro dos bordados em madeira Santa Clara. Fonte: Acervo pessoal (2011).

A particularidade do relato demonstra a preferência de bordadeiras do passado e do presente pela rusticidade do objeto com raras exceções. No caso da tia de Inês, havia o uso de tinta industrial, assim como do verniz, que dava um acabamento mais refinado que chamava a atenção dos compradores. Mas, para as mulheres bordadeiras do Caruarú e Mari Mari, a beleza dos desenhos parece estar justamente na ausência de acabamento. O símbolo que esse objeto representou e ainda representa para a cultura material é um motivo de estímulo para todas que o mantém. Inês confirma depoimentos de que essas varinhas eram vendidas em grande quantidade aos viajantes e traz outra utilidade: um bastão mais robusto servia para apoiar pessoas idosas, devidamente decorado com os bordados. Esses bordados eram de vários padrões gráficos, e ela não conseguiu aprender todos, pois se ausentou da comunidade ainda na infância. Algumas pessoas que ainda vivem no Maracajá confirmam essa variedade, mas não sabem precisar que tipo de grafismos se perderam. Quando Inês voltou para a comunidade, conseguiu lembrar de apenas doze padrões que bordava na infância e com esses tem mantido vivo o seu trabalho como representante do Castanhal do Mari Mari.

## Conclusões

Como se pode perceber, os relatos das bordadeiras ilustram diferentes aspectos circundantes da memória das varinhas e que são marcantes na cultura da ilha. Neste caso, o conceito de história oral se aplica perfeitamente ao presente estudo, visto que permite o conhecimento de “experiências e modos de vida de diferentes grupos sociais” por meio da memória (ALBERTI, 2005: 166). Além de possibilitar o acesso ao que denomina “histórias dentro da história”, a memória desses relatos é essencial a um grupo porque está atrelada à construção de sua identidade. Ela [a memória] é:

resultado de um trabalho de organização e de seleção do que é importante para o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência – isto é, de identidade. E porque a

memória é mutante, é possível falar de uma história das memórias de pessoas ou grupos, passível de ser estudada por meio de entrevistas de História Oral. (ALBERTI, 2005: 167)

A memória aqui é colocada como uma construção identitária. De acordo com essa linha de raciocínio, os relatos orais são mecanismos capazes de descrever a identidade do grupo. As opções estéticas são basicamente definidas segundo critérios que mantêm o processo de continuidade e coerência acima mencionados. O conceito de identidade não se refere aqui a um sentido ideológico que satisfaz por muito tempo a plausibilidade científica da História, mas sim a uma dimensão antropológica defendida por Diehl que tem ênfase no saber tradicional. Nas narrativas é possível ver uma resistência ora velada, ora explícita diante de padrões culturais hegemônicos. As mulheres mostram conexões com saberes opostos à razão epistêmica colonialista, criticada por Walter Mignolo (2008) e que se impõe a todos na modernidade. Esses saberes se perfazem na relação dos humanos com coisas, constituindo linhas de fluxo que formam “malhas relacionais”, tais quais, nas palavras de Ingold (2012:40), rendas de lã ou teias de aranha, conexões fortemente presentes nas falas das interlocutoras.

Dentre tantos motivos ainda não sistematizados, o que se encontrou no lugar até aqui serve para uma análise razoável pautada na re-existência de mulheres e seus bordados, e as insurgências enraizadas no contínuo histórico das falas permaneceu. Todas as bordadeiras mencionam políticas de inclusão social para que a cadeia sustentável seja mantida. Além da dimensão política, há um argumento presente que sugere a importância da expressão cultural com o amparo econômico para a sua continuidade, tal como a arte urbana, sendo este um dado notável na relação das mulheres com as varinhas. Também é possível ver que a produção das varinhas bordadas não se dá em uma conjuntura harmônica e propícia para o seu processo de ressignificação e continuidade. As tensões nesse meio, provocadas pela proliferação de racionalidades antagônicas entre os membros da comunidade e as bordadeiras, fazem com que se pense numa continuidade dos processos de luta político-pedagógica. Também é nítida em Mosqueiro a prevalência da relação afroindígena onde o passado resiste em significados no presente, ainda que possa haver mudanças nas relações sociopolíticas das gerações recentes para com sua história e sua cultura.

*Recebido em 2 de junho de 2021.*

*Aceito em 30 de agosto de 2021.*

## Referências

ALBERTI, Verena. “Histórias dentro da história”. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

AZEVEDO, João Lúcio d'. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização: bosquejo histórico com vários documentos inéditos*. Belém: SECULT, 1999.

DE SOUZA, Renato V. *Varinhas, grafismo e identidade: cultura da memória e experiência estética no estuário marajoara*. Dissertação (Mestrado em Artes). ICA. Belém: UFPA, 2012.

DIEHL, Astor Antônio. *Memória e identidade: perspectiva para a história*. In: *Cultura historiográfica: memória, identidade e representação*. Bauru, SP: Edusc, 2002.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 2006.

GOLDMAN, Márcio. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. Núcleo de Antropologia da Política, 1999.

GOLDMAN, Márcio. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem. *RAU - Revista de Antropologia da Universidade de São Carlos*, 9(2): 11-28, 2017.

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

INGOLD, T. The temporality of landscape. *World Archaeology*, 25 (2): 152-174, 1993.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, 18 (37): 25-44, 2012.

MEIRA FILHO, Augusto Ebremar de Bastos. *Mosqueiro ilhas e vilas*. Belém: Grafisa, 1978.

MIGNOLO, Walter. Desobediência Epistêmica: a opção Descolonial e o significado de Identidade em Política. *Cadernos de Letras da UFF* (Dossiê: Literatura, língua e identidade), 34: 287-324, 2008.

PACHECO, Agenor Sarraf. *En El Corazón de La Amazonía: identidades, saberes e religiosidades no Regime das Águas Marajoaras*. Tese (Doutorado em História Social). São Paulo: PUC, 2009a.

PACHECO, Agenor Sarraf. História e literatura no regime das águas: práticas culturais afroindígenas na Amazônia marajoara. *Amazônica – Revista de Antropologia*, 1 (2): 406-441, 2009b.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BELÉM – PMB. *Pesquisa da cartografia socio-cultural de Mosqueiro*. Belém: SEMEC, 2003.

WALSH, Catherine (Ed.). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya-Yala, 2013.

## Registros orais

*Inêz Garcia Carvalho*. Mosqueiro, fev. 2011 a junho, 2018.

*Leila do Socorro Araújo Cunha*. Mosqueiro, nov. 2009 a setembro, 2021.

*Nair Lima da Silva (dona Neca)*. Mosqueiro, nov. 2010 a junho, 2012.

# Da “casa da Marlene” para universidade: uma análise sobre as pedagogias negras

*João Alipio Cunha*<sup>1</sup>  
*Rafael Moreira Serra da Silva*<sup>2</sup>  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

**Resumo:** Neste artigo, propomos analisar a biografia da antropóloga negra Marlene Cunha. Primeiro, discutiremos o seu papel de liderança no Grupo de Trabalho André Rebouças - GTAR, organizado entre a década de 1970 e 1980. Em seguida, debateremos a influência dessa antropóloga e do GTAR na fundamentação de pedagogias no coletivo negro Marlene Cunha do Museu Nacional, criado no ano de 2017. Objetivamos com isso refletir sobre os desafios dos estudantes negros na universidade, durante a ditadura militar e o regime democrático.

**Palavras-chave:** ações afirmativas; democracia; ditadura; Marlene Cunha; GTAR.

CUNHA, João Alipio; SILVA, Rafael Moreira Serra da. Da “ casa da Marlene” para universidade: uma análise sobre as pedagogias negras. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (17): 31-52, maio a agosto de 2021. ISSN: 2358-5587

ACENO

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia Social no Museu Nacional / UFRJ. Mestre em Antropologia Social no Museu Nacional / UFRJ, Especialização em Educação e Relações Étnico Raciais, Licenciatura plena no curso de Turismo pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Licenciatura em História pela Universidade Federal Fluminense. Integrante do Coletivo Negro Marlene Cunha.

<sup>2</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS/MN/UFRJ). É mestre em Antropologia Social pela Universidade de Santa Catarina (UFSC). Possui licenciatura em Ciências Sociais e bacharelado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB).

## From “Marlene's house” to university: an analysis of black pedagogies

**Abstract:** In this article, we propose the analysis of the black anthropologist Marlene Cunha biography. First, we will discuss her leadership role in the Grupo de Trabalho André Rebouças - GTAR, organized between the decades of the 1970 and 1980. Subsequently, we will debate the anthropologist and the GTAR influence in the theoretical ground in the black collective Marlene Cunha of the National Museum, created in 2017. Our aim is to reflect the black student challenges in the university, during the dictatorship and democracy.

**Keywords:** affirmative actions; democracy; dictatorship; Marlene Cunha; GTAR.

## De la “casa de Marlene” a la universidad: un análisis de las pedagogías negras

**Resumen:** En este artículo nos proponemos analizar la biografía de la antropóloga negra Marlene Cunha. Primero, discutiremos su rol de liderazgo en el Grupo de Trabajo André Rebouças - GTAR, organizado entre las décadas de 1970 y 1980. Em seguida, discutiremos la influencia de esta antropóloga y el GTAR en la fundación de las pedagogías en el colectivo negro Marlene Cunha del Museo Nacional, creado en 2017. Nuestro objetivo es reflexionar sobre los desafíos de los estudiantes negros en la universidad, durante la dictadura militar y el régimen democrático.

**Palabras claves:** acciones afirmativas; democracia; dictadura; Marlene Cunha; GTAR.



*O presente trabalho resulta de acontecimentos na minha vida sem cuja narração esta pesquisa sofre solução de continuidade. No relato dos fatos que me mobilizaram para desenvolver esta tarefa, situo as dificuldades e os estímulos que encontrei para a sua realização. No curso de Ciências Sociais na Universidade Federal Fluminense foi possível prever que encontraria respostas às indagações que surgiram pela minha condição de mulher negra frente às pressões e obstáculos que se colocavam a minha determinação de romper com o status quo da família negra à qual pertencço: nas camadas subalternas do estrato social. (CUNHA, 1986: 10)*

**A** epígrafe acima é de autoria da antropóloga negra Marlene Cunha. Trata-se de um trecho que abriu a sua dissertação chamada "Em busca de um espaço: a linguagem gestual no candomblé de Angola", defendida na Universidade de São Paulo (USP) no ano de 1986<sup>3</sup>. Neste artigo, discutiremos a trajetória intelectual da Marlene Cunha dentro do campo das relações raciais e a conexão da autora com o Grupo de Trabalho André Rebouças (GTAR), primeira organização estudantil negra universitária, organizada na Universidade Federal Fluminense (UFF) entre as décadas de 1970 a 1990<sup>4</sup>. Ao mesmo tempo, analisaremos as contribuições da pesquisadora e do GTAR para organização do coletivo Marlene Cunha, formado por um conjunto de pós-graduandos negros em antropologia social do Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ), no ano de 2017. Apresentaremos ainda algumas estratégias de combate ao racismo e pedagogias negras desenvolvidas no regime militar e na democracia, após a implementação de ações afirmativas nas universidades públicas brasileiras.

Como discutiremos, é possível imaginarmos a conexão entre a obra da Marlene Cunha e ações do coletivo homônimo no Museu Nacional, uma vez que no Brasil existe uma estrutura racial de longa duração que dificulta o acesso da população negra a universidade pública (CARVALHO, 2007; FONSECA, 2009). Em geral, as trajetórias dos acadêmicos negros no Brasil são marcadas por histórias de exclusão e discriminação que atravessam gerações, como mostra a própria biografia da Marlene Cunha.

CUNHA, João Alípio; SILVA, Rafael Moreira Serra da.  
Da "casa da Marlene" para universidade

<sup>3</sup> Neste trabalho não trataremos da pesquisa de Marlene Cunha no campo da antropologia das religiões-afro-brasileiras. Tema que já foi explorado por nós em outros artigos (CUNHA, 2018; CUNHA, 2021b).

<sup>4</sup> O GTAR foi fundado no ano de 1975 e registrado em cartório no ano de 1978.



Imagem 1: Marlene Cunha ocupando a terceira fileira (de baixo para cima), quarta estudante à direita, durante a formatura do magistério. Autor desconhecido, 1974. Fonte: Acervo Marlene Cunha.

Esta pesquisadora foi a primeira integrante de sua família a ingressar na universidade pública. Na infância, ela morou no morro da Mangueira e posteriormente mudou-se para a cidade de Niterói, ambos no estado do Rio de Janeiro. O primeiro contato de Marlene com a academia ocorreu ainda na década de 1970, através dos seus pais que exerciam serviços gerais na UFF e na UFRJ. Eles foram não somente os principais incentivadores para a realização dos seus estudos, como para sua atuação política, dado que as reuniões de ativistas e estudantes negros ocorriam justamente na casa dos pais da pesquisadora.

### A “casa da Marlene”<sup>5</sup>

A pesquisadora Marlene Cunha ingressou na graduação da UFF em Niterói na década de 1970. Foi nesse período que ela conheceu Beatriz Nascimento, uma historiadora negra que se tornou uma grande companheira e parceira de pesquisa acadêmica (NASCIMENTO, 2020: 253-63). Marlene Cunha credits a Beatriz Nascimento o seu processo de introdução no debate racial e de autoconhecimento enquanto mulher negra no Brasil: “Tivemos longas discussões que me auxiliaram a esclarecer algumas questões básicas nas relações raciais no Brasil. Ela mostrou-me, através de sua experiência de vida, o que significa ser negro numa sociedade que discrimina e nega a existência desse indivíduo” (CUNHA, 1986: 7).

Na década de 1970, a parceria de ambas as intelectuais negras foi solidificada nas reuniões no Centro de Estudos Afro-Asiáticos - CEAA, sediado no Centro Universitário Cândido Mendes, no Rio de Janeiro<sup>6</sup>. Nesse local, aconteciam atividades e grupos de estudos formados por militantes, ativistas e estudantes universitários negros, com o intuito de debater a questão racial. Foi nesse período que o

<sup>5</sup> Aqui empregamos aspas por tratar-se de uma classificação dos membros do GTAR.

<sup>6</sup> O CEAA foi fundado no ano de 1973 e teve como vice-presidente o historiador José Maria Nunes Pereira.

centro de estudos se constituiu como um dos principais espaços de pesquisa, possuindo um importante acervo bibliográfico sobre a questão racial (ALBERTI e PEREIRA, 2007).

Os encontros do CEAA contribuíram diretamente na formação de organizações negras estudantis durante o regime militar, podemos citar alguns exemplos: a Sociedade de Intercâmbio Brasil - África (SINBA), o Instituto de Pesquisas da Cultura Negras (IPCN) e o Centro de Estudos Afro-Brasileiros (CEAB). Nesse período, ocorreram ainda encontros de estudantes negros de graduação com a participação de Beatriz Nascimento, que resultou posteriormente no desenvolvimento de uma “Semana de Estudos sobre a Contribuição do Negro na Sociedade Brasileira”, na universidade pública. (GOMES et al., 2015)

Nota-se que no regime militar os estudantes negros experienciavam constantemente censura e vigilância no espaço acadêmico, uma vez que o Estado e parte da universidade defendia a democracia racial. Dessa forma, os primeiros encontros dos universitários que se reuniam no CEAA ocorreram por volta de 1975, fora da universidade. Essas reuniões, classificadas como clandestinas pelo governo, foram fundamentais no processo de formação de afetos, amizades e diferentes laços entre esses jovens, que enfrentaram inúmeras barreiras para introduzir o debate sobre as relações raciais nas universidades brasileiras (RATTS, 2006, 2011).

Diante da conjuntura política desfavorável e da falta de acolhimento na universidade, ocorreu a mudança das reuniões para casa de Marlene Cunha, um ambiente mais seguro e que era razoavelmente próximo à UFF. Durante uma década, as reuniões ocorreram na casa da pesquisadora, que vivia de maneira humilde com a sua família. Esse local serviu ao mesmo tempo como um espaço de acolhimento e proteção dos estudantes negros, que fundaram o GTAR<sup>7</sup>. Chama atenção ainda a participação dos irmãos da Marlene Cunha e da sua mãe, a “dona Elydia”, na qualidade de moderadora das reuniões, como afirmou Sebastião Soares, um dos membros fundadores do GTAR, em entrevista para Sandra Silva:

Na casa da Marlene, era como se você estivesse na minha casa [...] E essa organização familiar fazia com que em alguns momentos [...] um ou outro quisesse se exaltar. A própria intervenção da mãe, do irmão, da irmã: "Vocês estão gritando por quê?", "Vocês estão conversando ou brigando?". (SILVA, 2018: 51)

A participação da dona Elydia nessas reuniões foram elos importantes na formação do GTAR e para criação de um ambiente de acolhimento e aprendizagem envolvendo familiares da pesquisadora e estudantes<sup>8</sup>. Foi através dessa interação que se possibilitou o fortalecimento do grupo estudantil e a formação de uma pedagogia negra de ocupação do espaço universitário. Durante um evento no Museu Nacional, Sebastião Soares (comunicação pessoal, 8 de novembro de 2017) afirmou que as reuniões na “casa da Marlene” foram fundamentais na sua formação acadêmica e militante, uma vez que permitiu-lhe vivenciar na prática uma rede de acolhimento, negociação e solidariedade negra.

Além de ser um espaço de acolhimento, a “casa da Marlene” se tornou um “circuito de reciprocidade” (RABELO, 2014), isto é, de compartilhamento de angústias, histórias e refeições coletivas envolvendo os estudantes. Essas ações foram fundamentais na elaboração pedagógica do grupo que possibilitou a criação da semana de estudos. Após a institucionalização do GTAR, Marlene Cunha foi a

<sup>7</sup> Alex Ratts (2011) definiu o GTAR como um tipo de “movimento negro de base acadêmica”.

<sup>8</sup> A escritora e mestra em educação pela UERJ, Janaína Vianna, publicou no ano de 2021 o conto “Lições ancestrais de vó Lidia”, sobre a mãe de Marlene Cunha. Ele foi publicado no livro “Velhas sábias - tributo às que vieram antes de nós”, que conta histórias ancestrais de mulheres brasileiras.

primeira a assumir a presidência, permanecendo no cargo até 1983 e a sua casa passou a ser a sede oficial do grupo. Nesse período, a “casa da Marlene” transformou-se num ponto de encontro de inúmeras lideranças negras e pesquisadores das relações raciais.

## Os encontros na universidade

As Semanas de Estudos do GTAR foram talvez as primeiras iniciativas na universidade pública brasileira, que possibilitaram um frutífero debate envolvendo pesquisadores brancos e negros, inclusive estrangeiros. Podemos citar dentre os intelectuais que participaram dos eventos: Beatriz Nascimento, Eduardo Oliveira e Oliveira, Deoscóredes M. dos Santos (mestre Didi), o antropólogo norte-americano Michael Turner, Carlos Hasenbalg, Juana Elbein, Peter Fry etc.<sup>9</sup> Esses encontros aconteceram entre os anos de 1975 até 1995 e resultaram na produção de quatro cadernos de estudos, folhetins, artigos acadêmicos, teses e livros.

Como destaca, João Alípio Cunha (2018), a organização dos debates universitários, visaram dar visibilidade ao negro e a temática racial. Esses encontros se tornaram também canais de comunicação das demandas dos estudantes negros para comunidade acadêmica, a exemplo da proposta de mudança curricular em cursos específicos:

Na realização das semanas de estudos o grupo de alunos negros universitários tiveram como propósitos: introduzir gradualmente na universidade, créditos específicos sobre as relações raciais no Brasil, principalmente, nos cursos que abrangem as ciências humanas; tentar uma reformulação no programa de Antropologia do negro brasileiro, no Instituto de Ciências Humanas e Filosofia; atualizar a bibliografia no que diz respeito ao assunto adotado pelo corpo docente e discente da universidade e estabelecer contato entre os professores que desenvolvam teses sobre relações raciais fora da UFF com o corpo docente do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. (CUNHA et al., 1979: 3-4)

Nota-se que os integrantes do GTAR utilizaram as semanas de estudos como um instrumento de mobilização em favor da reorganização curricular no Instituto de Ciências Humanas da UFF, pautando a reformulação de disciplinas como a “Antropologia do negro brasileiro”. Estas reivindicações partiam de críticas sobre o eurocentrismo acadêmico e da forma pela qual os docentes abordavam o negro na sociedade brasileira. Como salienta Silva (2018), o GTAR nessa época exerceu uma dupla pedagogia. O grupo estava engajado na constituição de um campo de estudo sobre as relações raciais no meio acadêmico ao mesmo tempo, que na formação de intelectuais negros.

É importante ressaltar que uma parte significativa da pedagogia desenvolvida nos seminários teve a contribuição direta do sociólogo Eduardo Oliveira e Oliveira. Ele utilizou na organização dos seminários na UFF um conjunto de dinâmicas que aprendeu com outros pesquisadores de universidades negras norte-americanas, como a Howard University, em Washington (TRAPP, 2018). Esse pesquisador auxiliou também na seleção de pesquisas e textos que poderiam compor as semanas de estudos. Como relatou Sebastião Soares (comunicação pessoal, 08 de novembro de 2017), Eduardo Oliveira e Oliveira era altamente rigoroso e cobrava constantemente a leitura dos textos por parte dos integrantes

<sup>9</sup> Ver a dedicatória do Carlos Hasenbalg ao GTAR no livro *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Sobre as Semanas de Estudos do GTAR, ver FRY et al., 2012.

do GTAR. Ele imaginava que, dessa forma, os integrantes poderiam fazer colaborações qualificadas durante os eventos, mostrando a importância do debate racial na universidade.

No ano de 1979, Marlene Cunha articulou o apoio da Fundação Ford para o GTAR, instituição que passou a investir nas atividades da organização.<sup>10</sup> Um ano antes, o historiador negro norte-americano J. Michael Turner, então representante da Fundação Ford no Brasil e que lecionou durante um período o curso de História da África na Universidade de Brasília (UnB), participou de um evento do GTAR na UFF que contou inclusive com a participação do reitor da instituição, Sebastião Tavares Cardoso.<sup>11</sup> Estas parcerias iluminam a qualidade de Marlene Cunha como articuladora acadêmica e política, uma vez que ela intermediou uma série de contatos no Brasil e no exterior que fortaleceram as atividades do GTAR. Por outro lado, essa capacidade da pesquisadora de estabelecer relações amplas é notória, como vimos, desde as reuniões organizadas ocorridas na casa da sua mãe, envolvendo diferentes estudantes e os seus familiares.

Baseado no trabalho de Édouard Glissant (2010), é possível pensarmos o protagonismo de Marlene Cunha como uma forma de “poética da paisagem”, isto é, uma forma criativa de enfrentar a repressão que sofriam dentro e fora da universidade, através da produção de uma linguagem própria capaz de produzir efeitos sobre a paisagem acadêmica, majoritariamente branca.<sup>12</sup> Essa poética funcionou como uma forma de resistência ao eurocentrismo acadêmico, apontando o protagonismo dos sujeitos negros. Discutiremos a seguir, a importância dos estudantes na sistematização do campo das relações raciais no Brasil através de um conjunto de cartas enviadas pelo Eduardo Oliveira e Oliveira para Marlene Cunha e outros arquivos da pesquisadora.

## O acervo da pesquisadora

No acervo pessoal de Marlene Cunha existem inúmeras cartas, entrevistas, fotos e documentos sobre a história do GTAR<sup>13</sup>. Nesta seção discutiremos algumas correspondências desse acervo que permitem traçar conexões desse grupo com intelectuais na região nordeste e sudeste do Brasil<sup>14</sup>.

A primeira carta enviada por Eduardo Oliveira e Oliveira à Marlene Cunha foi em 7 de abril de 1976. Nesse documento, ele relatou problemas de saúde e uma árdua rotina de trabalho. Ele então pediu desculpas pela demora na resposta e solicitou informações sobre a próxima semana de estudos: “Tenho inúmeras atividades a cumprir por cá em São Paulo no mês de maio, começando por dez dias de estudos dedicados a Roger Bastide, com representantes internacionais”. No final da carta, ele comentou brevemente sobre um evento em São Paulo no dia 13 de maio.

Na segunda correspondência, escrita no dia 05 de maio de 1976, ele narrou uma série de encontros em Campinas e São Paulo que ocorreriam em homenagem

<sup>10</sup> Como comentou Sandra Silva (2018: 49) acerca da parceria com a Fundação Ford: “Esta âncora teve várias dimensões, como a preocupação com o rigor acadêmico, a postura não só dentro do espaço hostil ao corpo negro, mas também junto mesmo a própria militância”.

<sup>11</sup> J. Michael Turner desenvolveu pesquisas sobre movimentos negros e grupos culturais entre as décadas de 1970 e 1980 no Rio de Janeiro e em Salvador. Ele também participou no processo de luta pelas cotas raciais no Brasil. Sobre a biografia de J. Michael Turner, ver: <https://www.geledes.org.br/hunter-mourns-the-passing-of-j-michael-turner/>. Acessado em maio de 2021.

<sup>12</sup> Empregamos essa noção com base na produção teórica e pedagógica elaborada pelo GTAR, que permitiram a sistematização e circulação de ideias novas sobre a temática racial no Brasil.

<sup>13</sup> O material consultado da Marlene Cunha pertence ao seu filho João Alípio Cunha, que é um dos autores deste artigo. O acervo físico foi acessado entre os meses de abril e junho de 2021.

<sup>14</sup> As correspondências seguem em anexo no artigo.

a Roger Bastide na sede do Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas (IBEA)<sup>15</sup>. Esses eventos contaram com exposições de professores da USP como o ensaísta e historiador Edgar Carone, que realizou pesquisas desde o período republicano brasileiro até o fim do Estado Novo, a cientista social Paula Beiguelman, que foi uma grande referência no pensamento de esquerda e o literário e sociólogo Antônio Cândido, que tem importantes contribuições no campo do campesinato e da crítica literária.

Na carta de Eduardo Oliveira e Oliveira datada do dia 10 de outubro de 1977, ele sugere algumas leituras bibliográficas para Marlene Cunha como a historiadora Alice de Barros Fontes, que investigou os Caifazes de Antonio Bento. Ele terminou a carta solicitando a Marlene Cunha que providenciasse um espaço para exibição do documentário intitulado o “Negro da Senzala ao Soul, na “Quinzena do Negro”<sup>16</sup>.

No mês de setembro de 1978, o pesquisador descreveu a possibilidade de realização de uma semana de estudos na cidade de Natal, no Rio Grande do Norte, e de um simpósio na I Bienal Latino-Americana a ser organizada em São Paulo. No dia 10 de outubro de 1978, ele escreveu sugerindo a leitura do que ele chamou de “sociólogos historicistas”. O primeiro era o professor José Cláudio Barriguelli, que desenvolveu pesquisa sobre o tema “Contribuição do negro na civilização brasileira”. O segundo era o professor Romero Mimenés Ponte, que investigou o tópico “Desigualdades raciais” por uma perspectiva gramsciana, que apresentava uma abordagem teórica contrária aos estudos de Gilberto Freyre.

A última carta foi escrita em junho de 1979. Nela, Eduardo Oliveira e Oliveira solicitou informações sobre a existência de um centro de estudos na UFRJ sobre as relações sociais, o que ele denominou de “experiência negra”. Esta interrogação remete ao fato de que ele tinha ciência da existência desse tipo de grupo de estudo na Universidade de São Carlos (UFSCAR) e no Centro Universitário do Ceará. Ele encerrou a carta destacando a sua participação em uma moção endereçada ao encontro da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), cobrando a criação de departamentos nas universidades para o estudo das relações raciais.

As cartas do Eduardo Oliveira e Oliveira para Marlene Cunha trazem informações valiosas sobre eventos acadêmicos, centros de pesquisa e investigadores no Brasil, em particular nas regiões nordeste e sudeste. De certa maneira, as cartas permitem traçar uma cartografia preliminar da produção sobre as relações raciais na academia, no final da década de 1970. Este material foi importante na formação intelectual e política de Marlene Cunha, que posteriormente, na década de 1980, ingressou no mestrado em antropologia social na USP. Em São Paulo, Marlene Cunha conviveu com Ilka Boaventura Leite, atualmente professora titular no departamento de antropologia social na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), que se recordou dela da seguinte maneira:

Por um semestre, dividi também um apartamento com Marlene de Oliveira Cunha, ex-aluna, orientanda e uma das integrantes do Grupo André Rebouças, fundado por Beatriz Nascimento no Rio de Janeiro. Marlene, uma mulher negra e militante de Niterói, estava como eu em São Paulo, ensaiando uma vida migrante e em busca de formação universitária. Ela estudava o gestual do candomblé e me levou para as aulas do professor Ruy, a quem ela tomava como uma espécie de guru. Vivendo na mesma casa com Marlene, sem saber, eu estava diante de duas histórias de mulheres intelectuais negras, Marlene e Beatriz que morreram violentamente, de forma injusta, vítimas das mesmas

<sup>15</sup> Esse pesquisador morreu no dia 10 de abril de 1974.

<sup>16</sup> A quinzena foi um dos principais eventos de debates e discussões sobre o negro que aconteceu no ano de 1978 na Universidade de São Paulo organizado por Eduardo Oliveira.

brutalidades e descasos de uma sociedade racista e misógina. Essa foi uma das lições mais duras da minha vida, sobretudo porque foi com elas e por meio delas que eu me percebi como mulher branca, ou parte de uma elite embranquecida que é sistematicamente preservada dos ataques diretos do racismo no Brasil. Esse foi um golpe muito pesado que me atingiu em cheio e aprofundou a minha percepção dos efeitos do racismo em nossa sociedade. (LEITE, 2019: 25)

O convívio com Marlene Cunha permitiu à antropóloga Ilka Leite auto reconhecer-se como branca ao mesmo tempo que entrar em contato com o trabalho do GTAR e de intelectuais como Beatriz do Nascimento. A morte prematura de ambas as pesquisadoras na década de 1980, por sua vez, não diminuiu a relevância das articulações políticas e acadêmicas realizadas por essas pesquisadoras para inserção do debate racial nas universidades públicas, como é possível visualizarmos brevemente nesse conjunto limitado de cartas analisadas nesta seção.

Contudo, podemos nos perguntar sobre a razão pela qual a trajetória e a obra de Marlene Cunha, que estabeleceu ao longo da vida interlocuções com vários pesquisadores, permaneceu tanto tempo silenciada nas ciências humanas, em particular na antropologia brasileira. Um caminho para refletirmos esse tema remete ao que Trouillot (1995) chamou de “silenciamentos do passado”, isto é, a constatação de que toda narrativa histórica está permeada de relações de poder que tem como pretensão criar um regime de verdade, que exclui sujeitos subalternizados. Além do mais, ele é “um processo ativo e transitório: silencia-se um fato ou uma pessoa como um silenciador silencia uma arma de fogo. A prática de silenciamento exige engajamento” (ibid, 1995: 85).

Como discutiremos na seção seguinte, essa prática de silenciamento aludida por Trouillot sempre foi contrabalanceada pelo movimento negro universitário. Assim, no caso da Marlene Cunha e outros intelectuais negros, veremos como os coletivos que surgiram após aprovação das ações afirmativas, evocam a memória desses sujeitos na construção de pedagogias negras.

## Experiências de pedagogias negras

Nota-se que a trajetória da pesquisadora Marlene Cunha foi marcada pelo questionamento da estrutura racial que organiza a sociedade brasileira, uma situação que continua merecendo críticas mesmo após a abertura democrática no final da década de 1980. Podemos refletir sobre essa questão a partir da seguinte colocação da Marlene Cunha acerca da relação com o seu orientador de mestrado, João Batista Borges Pereira:

Ao término de nossa primeira entrevista, constrangida, me perguntava da validade de eu, negra, trabalhando com a questão racial, ser orientada por um professor branco. Fiquei um bom tempo pensando o que conversaria com ele a respeito das relações raciais no Brasil, uma vez que ele representava o outro, o opressor, o dominador, o criador da ideologia racista, aquele que nega a minha existência. Entretanto, Borges Pereira se dispôs a cooperar para que eu pudesse ter um instrumento teórico de análise que me conferisse não só uma maior compreensão do meu universo, como também, condições de atuar denunciando as injustiças que tem por vítima o negro brasileiro. (CUNHA, 1986: 11)

Apesar de ter estabelecido uma relação amistosa com o orientador, Marlene Cunha ponderou sobre os limites dessa interação, envolvendo-a, na condição de mulher negra, e o seu professor, um homem branco, discutindo o tema racial. Percebe-se pela trajetória da pesquisadora, uma mulher negra de origem humilde, que essa reflexão permite atravessar os domínios da classe social, gênero e raça, isto é, do que convencionou-se chamar de estudos de interseccionalidade

(CRENSHAW, 2012). Por outro lado, ela foi à primeira integrante da família a ingressar na universidade na condição de estudante, que é uma trajetória comum a vários cotistas negros.

No Brasil, às primeiras universidades a implementarem reserva de vagas para estudantes negros e egressos de escolas públicas foram à Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e à Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF), ambas no ano de 2002, e à Universidade Estadual da Bahia (UNEB), no ano de 2003. Nesse mesmo período, foi instituída a obrigatoriedade do ensino da história da África no currículo escolar (Lei n. 10.639/03), e à política de ações afirmativas para indígenas e negros na Universidade Federal do Paraná (UFPR), Universidade Federal do Alagoas (UFAL) e Universidade de Brasília (UnB)<sup>17</sup>.

Essas políticas incidiram sobre a formação escolar e particularmente sobre o ingresso de estudantes negros na graduação em universidades estaduais e federais públicas. Elas são resultantes de uma longa agenda de mobilização do movimento negro brasileiro que, como expressou Nilma Gomes (2012), buscaram ressignificar e politizar a noção de raça para ação política, visando uma educação emancipatória, isto é, comprometida com a diversidade e o combate as desigualdades. Nessa chave analítica, é possível discutirmos o papel do coletivo Marlene Cunha, formado por estudantes negros do programa de antropologia social do Museu Nacional, no ano de 2017<sup>18</sup>.

É importante destacar que, no ano de 2012, o PPGAS foi à primeira instituição federal de ensino superior a implementar uma política de ações afirmativas na pós-graduação para estudantes autodeclarados negros e indígenas (VENTURINI, 2019: 75)<sup>19</sup>. Nesse período, o Museu Nacional contou com o apoio da Fundação Ford, mesma instituição que deu suporte ao GTAR e outros coletivos negros na década de 1970 e 1980.

De maneira geral, os estudos sobre a implementação das ações afirmativas no programa de antropologia social do Museu Nacional tendem a enfatizar a baixa expressividade desses segmentos a nível discente e docente, trazendo poucas informações sobre a organização dos estudantes negros e indígenas do programa em favor da elaboração e instituição dessa política (VENTURINI, 2017; 2019; GOLDMAN e BANAGGIA, 2017). As ações do coletivo Marlene Cunha, porém, permitem traçar uma narrativa com maior profundidade histórica sobre as ações afirmativas no Brasil, em particular em relação à conexão desse coletivo com os trabalhos do GTAR.

Cinco anos depois da aprovação da política no Museu Nacional surgiu o coletivo Marlene Cunha, que tem como um dos membros fundadores o filho da pesquisadora, João Alípio Cunha, doutorando em antropologia social no Museu Nacional. Atualmente, o coletivo Marlene Cunha é composto por 35 pós-graduandos em antropologia social, todos integrantes negros na faixa etária entre 24 e 38 anos. Ele é formado por 25 mulheres e 10 homens. A maior parte dos membros nasceram fora do Rio de Janeiro, em estados como Maranhão, Pará, Ceará, Rio Grande do Norte, Goiás, Alagoas e Brasília. Por outro lado, àqueles que nasceram no Rio de Janeiro são da baixada fluminense e do interior do estado.

<sup>17</sup> Ver “Manifesto em defesa da justiça e constitucionalidade das cotas” (2008). A lei n. 10.639/03 não contemplou o ensino superior (SANTOS, 2005: 34).

<sup>18</sup> Como discutem Antônio Sérgio Guimarães, Flávia Rios e Edilza Sotero (2020), o termo “coletivo” foi adotado pelas organizações negras universitárias no período pós implementação de cotas raciais, tendo como referência provavelmente os coletivos negros feministas da década de 1970 e 1980 articulados de maneira horizontal. No mesmo período, o GTAR estava organizado em cargos, com mulheres ocupando a presidência.

<sup>19</sup> A UNEB adotou cotas na pós-graduação ainda em 2002.



A heterogeneidade do coletivo é resultado em especial de um curso preparatório que surgiu no ano de 2017 no Rio de Janeiro, articulado pelo coletivo Marlene Cunha em parceria com o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB) do Centro Federal de Educação Tecnológica (CEFET). Trata-se de um grupo de estudo gratuito, organizado de maneira pioneira no Brasil por pós-graduandos negros em antropologia do Museu Nacional, oferecido aos cotistas negros interessados em cursar o mestrado e doutorado no programa.

Os próprios membros do coletivo Marlene Cunha e parceiros eventuais, como estudantes negros egressos do programa, ministram as aulas para os alunos do curso, com base na bibliografia do processo seletivo. Até o ano de 2020, foram organizadas quatro edições do curso preparatório, que abrangeram 314 estudantes, majoritariamente mulheres (59%), de várias faixas etárias. É importante destacar que, ao longo de quatro anos, o coletivo atendeu estudantes de mais de 16 estados brasileiros e de alguns países como Cuba e Peru, tendo aprovado cerca de 30 estudantes no Museu Nacional, como o caso de uma doutoranda que, entrou no programa no ano de 2018<sup>20</sup>:

*Ter participado do preparatório organizado e oferecido pelo Coletivo Marlene Cunha foi fundamental para minha aprovação no concurso para o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRJ. Eu me graduei em Artes Visuais e tive pouco contato com textos antropológicos durante o curso. Cheguei no preparatório “crua”. Não conhecia nenhum dos autores que constavam na bibliografia e por essa pouca experiência acreditei que não teria muito sucesso. Quando cheguei à primeira aula minhas impressões mudaram. Estar numa sala toda formada por pessoas negras, algumas facilitando a compreensão dos textos, outras dispostas a debater e a se apropriar do conhecimento oferecido, foi comovente. Ali estivemos por algumas semanas em comunidade, nos aquilombando, nos fortalecendo. Éramos todos negros nos esforçando em prol de algo maior que uma aprovação individual, mas o fortalecimento da presença negra no espaço de poder que a academia representa. (doutoranda, comunicação pessoal, 16 de maio de 2018)*

Partindo da trajetória da Marlene Cunha, destacamos o desconforto que ela sentiu na década de 1980 em relação ao seu orientador, um homem branco, no que tange a discussão da temática racial. É importante contrastar o enunciado da pesquisadora com o da doutoranda, que foi acolhida em uma sala de aula “formada por pessoas negras”, desde os “facilitadores”, isto é, os membros do coletivo Marlene Cunha responsáveis pela exposição da bibliografia, até os estudantes do curso que se organizaram para debater os textos entre si. Nesse último caso, é comum a articulação dos estudantes em grupos de solidariedade no WhatsApp, onde compartilham angústias e dúvidas gerais sobre o processo seletivo.

<sup>20</sup> As edições do curso preparatório de 2017, 2018 e 2019 tiveram modalidade presencial no Rio de Janeiro com o apoio do NEAB do CEFET, que cedeu salas de aula para o coletivo Marlene Cunha, além de modalidade remota, com os estudantes de outros estados recebendo gravações das aulas via e-mail. No ano de 2020, em função da pandemia de COVID-19, as aulas foram exclusivamente remotas.



Imagem 02: Aula inaugural do curso preparatório para os candidatos negros ao mestrado em antropologia social no Museu Nacional, organizado pelo coletivo Marlene Cunha, no CEFET- RJ.

Pensando novamente a partir do relato da doutoranda, é importante sublinharmos a mudança de autoestima dos estudantes negros durante o curso preparatório do Marlene Cunha. Como ela mencionou, tendo cursado artes antes de investir na antropologia, disciplina que ela disse ter tido pouco contato anteriormente, o grupo de estudos foi importante no processo dela ganhar maior confiança para realização da prova no Museu Nacional. Porém, é comum os candidatos negros desistirem no meio do caminho ou nem tentarem a seleção no programa de antropologia por uma série de questões. Por essa razão, é urgente a criação de uma rede de solidariedade envolvendo coletivos negros universitários, para que os estudantes tenham o apoio necessário caso expressem o desejo de realizarem novos processos seletivos, não somente no Museu Nacional como em outras instituições públicas<sup>21</sup>.

É importante assinalar que houve casos de estudantes que realizaram o curso do Marlene Cunha, que mesmo não ingressando no Museu Nacional, tomaram a iniciativa de organizar grupos de estudos em outras universidades<sup>22</sup>. Por outro lado, alguns membros do coletivo Marlene Cunha engajaram-se também na organização de cursos preparatórios para estudantes negros em diferentes cursos e universidades no Rio de Janeiro, como no Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ), no Programa de Antropologia da UFF e no Programa de Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS/UFRJ).

<sup>21</sup> No ano de 2016, foi organizado o “Encontro de Estudantes e Coletivos Negros” na UFRJ que resultou numa série de diretrizes de ações para o combate ao racismo, machismo e sexismo no âmbito acadêmico.

<sup>22</sup> Este é o caso do coletivo Zora Hurston criado por um grupo de pós-graduandos negros em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB) no ano de 2017. No ano de 2020, eles organizaram um primeiro curso preparatório gratuito para candidatos negros interessados no curso de mestrado e doutorado do programa. Um dos idealizadores da iniciativa já tinha realizado o curso do Marlene Cunha anteriormente.

## Formação de novos coletivos e parcerias

O coletivo Marlene Cunha surgiu com o objetivo de promover o acesso e permanência de estudantes negros no programa de antropologia do Museu Nacional, que é o mais antigo e prestigiado do Brasil<sup>23</sup>. Nos últimos quatro anos, o coletivo organizou - além do curso preparatório - um conjunto de seminários de grande relevância científica. Dentre eles, destacamos a aula inaugural do programa de antropologia social com o professor Kabengele Munanga, articulada no ano de 2018 em parceria com a coordenação do programa, um evento que reuniu centenas de pessoas no Museu Nacional. Tratou-se da primeira vez que esse antropólogo, especialistas em relações raciais e com formação em antropologia na USP (sob orientação do mesmo professor da Marlene Cunha), esteve no Museu Nacional<sup>24</sup>.

Os seminários do coletivo Marlene Cunha seguem o mesmo ideal das semanas de estudo organizados pelo GTAR no regime militar, isto é, de circulação de epistemologias negras na universidade pública, que é um espaço de conhecimento ainda marcado pelo eurocentrismo. É possível imaginarmos o GTAR como uma organização que antecedeu a formação dos Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB), que tem um protagonismo de mestres e doutores negros, em colaboração direta ou indireta com pesquisadores brancos. Por outro lado, outras iniciativas relativamente recentes tiveram inspiração no GTAR, como a criação no ano de 2005 dos “Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira (PENESB)” pela Iolanda de Oliveira, em parceria da Márcia Pessanha, ambas professoras da UFF, que realizaram seminários e cursos de extensão para universidades e escolas públicas para discussão da temática racial<sup>25</sup>.

No ano de 2021, o coletivo Marlene Cunha foi contemplado na lei Aldir Blanc (decreto 10.489/20), destinado a produtores e coletivos culturais. O projeto selecionado teve como mote a discussão das ações afirmativas e da lei n. 10. 639/03 nas escolas públicas.<sup>26</sup> Tanto o PENESB quanto a iniciativa de Marlene Cunha demonstram a atualidade e importância das práticas pedagógicas do GTAR no âmbito universitário e desdobramentos possíveis para as escolas. Trata-se, como afirma Alex Ratts (2011), de ações que fortalecem “territórios negros em espaços brancos”, abrindo espaço para grupos de estudos, pesquisa e coletivos negros na graduação e pós-graduação atuarem dentro e fora do ambiente acadêmico.

## Conclusão

Abrimos o presente artigo expondo uma foto do acervo da Marlene Cunha durante a sua formatura de magistério no início da década de 1970. Como é possível ver, ela foi a única estudante negra na cerimônia, fato que diz bastante sobre as desigualdades raciais no Brasil. Buscamos discutir neste trabalho a trajetória intelectual e política dessa pesquisadora, que contribuiu na formação do Grupo

<sup>23</sup> O Museu Nacional é uma instituição bicentenária de pesquisa no Brasil, que deu pouca atenção à produção intelectual negra ao longo da sua história.

<sup>24</sup> No ano de 2020, o professor Kabengele Munanga recebeu o título de doutor honoris causa pela UFRJ.

<sup>25</sup> A professora Iolanda Oliveira é uma antiga integrante do GTAR. Durante o seminário “43 anos do GTAR: ainda em busca de um espaço”, organizado no ano de 2019, ela mencionou a importância da Marlene Cunha e do GTAR para elaboração dos cursos de extensão e seminários do PENESB.

<sup>26</sup> O projeto do coletivo Marlene Cunha “papo reto: cultura negra e ações afirmativas nas escolas”, foi realizado no mês de abril de 2021 e consistiu na organização de um debate on-line, em função da pandemia de Covid 19, com professores, estudantes cotistas negros e indígenas e professores negros de diferentes instituições.

de Trabalho André Rebouças (GTAR) na ditadura militar e de coletivos Marlene Cunha no período democrático.

Primeiro, apresentamos a relevância da “casa da Marlene” como um espaço de acolhimento e proteção dos estudantes negros num período de grande repressão do Estado. Indicamos também como esse espaço foi fundamental para criação de pedagogias negras, que foram utilizadas pelo GTAR durante as “Semanas de Estudos sobre o Negro na Sociedade Brasileira”. Estes encontros propiciaram um canal novo de comunicação envolvendo pesquisadores e estudantes negros, resultando na elaboração de cadernos de estudos, livros, folhetos e um amplo leque de publicações.

Em seguida, destacamos o protagonismo da Marlene Cunha no estabelecimento de parcerias para o GTAR. Nesse sentido, essas articulações auxiliaram no fortalecimento institucional do grupo e no contato maior com pesquisadores no Brasil e no exterior. As cartas descritas no acervo pessoal da antropóloga oferecem uma cartografia da produção sobre relações raciais no Brasil, em particular no eixo sudeste e nordeste. Este material é significativo para organização dos coletivos negros dentro e fora da academia no presente, merecendo ainda uma maior investigação e divulgação científica.

Passando então à segunda foto do artigo, mostramos a organização recente do coletivo Marlene Cunha e as impressões de uma aluna que passou no exame de seleção de antropologia social do Museu Nacional, após realizar o curso preparatório desse coletivo. É nítida a diferença entre o número de alunos negros nessa foto e àquela no início do texto. Desejamos salientar com isso, que o maior número de estudantes negros acessando atualmente as universidades não é uma dádiva do Estado, porém, resultado de um árduo trabalho coletivo dos negros, capaz de romper processos históricos de silenciamentos.

*Recebido em 14 de junho de 2021.*

*Aceito em 30 de agosto de 2021.*

## Referências

- ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araújo. *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas/CPDOC-FGV, 2007.
- BANAGGIA, Gabriel e GOLDMAN, Marcio. A política da má vontade na implantação das cotas étnico-raciais. *Revista de Antropologia (USP)*, 60 (1), 2017.
- BARBARA, Rosamaria. *Dança das Aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres do candomblé*. Tese (Livre docência) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, USP, 2002.
- CARVALHO, José Jorge. O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro. *Revista da USP*, 68: 88-103, 2006.
- CUNHA, João Alipio. Em busca de um espaço: a linguagem gestual no candomblé de Angola. À memória de Marlene de Oliveira Cunha. *Cadernos de Campo*, 6 (1), 2017.
- CUNHA, Marlene et al. (orgs.). *Cadernos de Estudos da IV Semana de Estudos sobre o negro na formação social brasileira*. Niterói: UFF, 1979.
- CUNHA, Marlene. *Em busca de um espaço: a linguagem gestual no candomblé de Angola*. Dissertação - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 1986.
- CUNHA, Marlene; CUNHA, João Alipio. “Dançando pro santo: um estudo de gestualidade no Candomblé de Angola do Rio de Janeiro”. In: ACSELRAD, Maria; GARRABÉ, Laure (orgs.). *Campo de Forças: olhares antropológicos em dança e antropologia*. Belém: PPGARTES/UFPA, 2020.
- FRY, P.; VOGT, C. A.; GNERRE, M. A comunidade do Cafundó, Mafambura e Caxapura: na encruzilhada da identidade. *Cadernos de Estudos Linguísticos, Campinas*, 6: 111–128, 2012.
- GLISSANT, Édouard. *El discurso antillano*. Havana: Editora Casa de las Américas, 2010.
- GOMES, Flavio; IORUBA, Togo (Gerson Teodoro); MARTINS, Sandra. Redemocratizando na raça: sobre memórias, intelectuais negros e movimentos sociais contemporâneos. *Revista História: Questões e debates (UFPR)*, 63: 195-210, 2015.
- GOMES, Nilma. Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça. *Educação e Sociedade*, 33 (120): 727-744, 2012.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio; SOTERO, Edilza; RIOS, Flavia. Coletivos negros e novas identidades raciais. *Novos estudos CEBRAP (Dossiê Raça, Desigualdades e políticas de inclusão)*, 39 (2): 309-327, 2020.
- HASENBALG, Carlos. *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- LEITE, Ilka Boaventura. Memorial de concurso para professor titular – Carreira de Magistério Superior. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Maio, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias da destruição*. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

RABELO, Miriam. *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2014.

RATTS, Alex. Corpos negros educados: notas acerca do movimento negro de base acadêmica. *NGUZU: revista do Núcleo de Estudos Afro-Asiáticos*, 1 (1): 28-39, 2011.

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

SILVA, Sandra Martins da. *O GTAR (Grupo de Trabalhos André Rebouças) na Universidade Federal Fluminense: memória social, intelectuais negros e a universidade pública (1975/1995)*. Dissertação (Mestrado em História Comparada), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

TRAPP, Rafael. *O Elefante Negro: Eduardo de Oliveira e Oliveira, raça e pensamento social no Brasil*. Tese (Doutorado em História). UFF, Niterói, 2018.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o Passado: Poder e a Produção da História*. Curitiba: Huya, 2016, 263p.

VENTURINI, Anna. *Ação afirmativa na pós-graduação: os desafios da expansão de uma política de inclusão*. Tese (Doutorado em Ciência Política), Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2019.

VENTURINI, Anna. Formulação e implementação da ação afirmativa para pós-graduação do Museu Nacional. *Cadernos de Pesquisa* 47 (166), 1292-1313, 2017.

ANEXOS  
Cartas do acervo pessoal da Marlene Cunha  
(1976-1978)

São Paulo, 7 de abril de 1976 -

À Equipe Organizadora da UFF

No momento em que recebi a carta daí do Rio passava por um problema de saúde por demais agudo. Depois surgiram problemas no nível do trabalho por demais complexos para se poder assumir qualquer compromisso. Somente hoje estes aspectos ficaram mais claros. Assim sendo, a coisa põe-se da seguinte maneira. Tenho inúmeras atividades a cumprir por cá, em São Paulo no mês de maio, começando por dez dias de estudos dedicados a Roger Bastide, com representantes internacionais, começando a 4 e terminando, creio a 11, devendo eu participar de um dos dias, creio que no dia 4, mas devendo estar presente a todas as sessões ....

Para que dia vocês programaram a semana de estudos ..... Poderiam informar-me para que eu possa então responder afirmativamente ou não ?

Ademais estou também pretendendo realizar por cá por São Paulo um tipo de mostra de documentos e algo ligado também ao 13 de maio .....

Bem, aguardo o quanto antes toda e qualquer informação que seja possível dar-me ....

Antecipadamente agradecido,

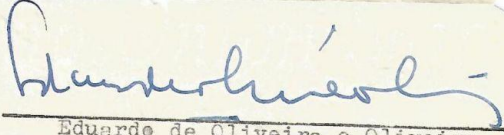
  
Eduardo de Oliveira e Oliveira

Figura I. Eduardo Oliveira e Oliveira comenta com Marlene Cunha sobre um evento em São Paulo dedicado ao estudo de Roger Bastide e solicita dados sobre a organização da Semana do GTAR na UFF (7 de abril de 1976).

São Paulo, 5 de maio de 1976 -

Prezados Senhores :

Infelizmente, devido a uma imprecisão nas datas, e uma série de trabalhos a serem feitos aqui em São Paulo, somente agora posso dar uma resposta concreta sobre a participação aí no Rio. Estamos durante esta semana atravessando quase que diariamente encontros a nível nacional e internacional, celebrando "Roger Bastide" ..... Dias 13, 20 e 25 temos, programado pelo Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas apresentações da seguinte ordem, Edgar Carone, Paula Beiguelman e Antônio Cândido, dia 23 uma conferência em Campinas e dia 1º de junho uma mesa redonda em São Paulo. Tudo isto levou-nos a concluir que seria impossível dividir-me-nos, o que acarretaria tanto aí como aqui, uma participação deficitária. Desculpando-nos não tanto pelo atraso na resposta (pois estávamos empenhados em ir), subscrevemo-nos mui atentamente,

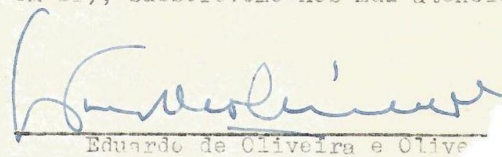
  
Eduardo de Oliveira e Olive

Figura 2. Eduardo Oliveira e Oliveira descreve à Marlene Cunha uma série de encontros em Campinas e São Paulo em homenagem a Roger Bastide no Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas (5 de maio de 1976).



São Paulo, 10 de outubro de 1977 -

Marlene :

Estive fora do país de 25 de agosto até sábado, dia 8. Recebi suas duas cartas e ainda esta semana mandarei o nome de minha comunicação e na próxima a própria comunicação,. Se bem que estou atrefadíssimo .

Sugiro como comentadora uma outra historiadora - Alice de Barros Fontes - Rua Manoel da Nobrega 1518 - Ibirapuera-São Paulo . Ela fez o mestrado com um estudo sobre "Os Cai-fazes de Antonio Bento" e é muito inteligente e jovem .

Por favor - me informa quem estará presente .

Com um abraço de até breve ....

Eduardo

Atenção - Foi feito um magnífico video-tape durante a "Quinzena do Negro" intitulado - "O Negro da Senzala ao Soul" ... Consiga uma televisão e um aparelho video-tape para passar durante a semana de estudos .... Faça a maior força para isto. O trabalho merece ser visto .

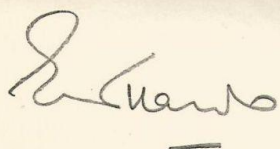


Figura 3. Eduardo Oliveira e Oliveira indica à Marlene Cunha leituras bibliográficas e documentários para exibição e debate nas Semanas de Estudo de GTAR.

São Paulo, 14 de setembro de 1978 .

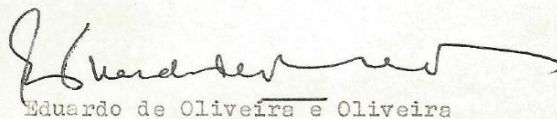
Ao "Grupo de Trabalhos André Rebouças"  
Rua Lemos Cunha 485 -C./3  
Icaraí  
Niterói -R.J. -Cep.24.000

Prezados Senhores

Acabo de receber uma segunda carta me convidando para os trabalhos organizado por esse grupo a ter lugar em novembro próximo, de 23 a 26. Minha resposta está ligada a compromissos anteriores ainda não totalmente esclarecidos como uma semana de estudos em Natal, Rio Grande do Norte e minha participação na I Bienal Latino Americana, a realizar-se em São Paulo e agora concretizada para de 3 a 6 de novembro os simpósios.

Tão logo fique esclarecido a questão de Natal, o que aguardarei até fim da semana próxima, ou seja, dia 23, mandarei minha confirmação assim como o assunto de que tratarei.

Sem mais para o momento, mui cordialmente



Eduardo de Oliveira e Oliveira

Rua Sabará 424-8º  
Higienópolis  
01239-São Paulo/S.P.

Figura 4. Eduardo Oliveira e Oliveira citou à Marlene Cunha a possibilidade de organização de um evento na cidade de Natal (RN) e um simpósio na I Bienal Latino-Americana em São Paulo (14 de setembro de 1976).

São Paulo, 10 de outubro de 1978 .

À Srta. Marlene de Oliveira Cunha  
Rua Lemos Cunha 485 C.3 - Icaraí  
Niterói - RJ - Cep. 24.000

Prezada Marlene

Somente hoje realmente tenho tempo de responder sua solicitação. Realmente não me sobra tempo de preparar nada já que tenho também atividades a realizar aqui por São Paulo em novembro além de pretender ir ao norte do país - Natal. Entretanto arranjei duas pessoas que são excepcionais como pensadores teóricos e rebatedores, e assim saímos um pouco das caras costumeiras.

São eles sociólogos historicistas. Um José Cláudio Barriguelli, doutor, que escolheu o tema "Contribuição do Negro na Civilização Brasileira", e o outro Romero Mimenés Ponte que fica com o tema "Desigualdades Raciais" e que o tratará, enfocando "Gramsci e a questão racial" como abordagem teórica, voltado para a posição de Gilberto Freyre e esta criticada da perspectiva de Gramsci. Me parece que já é hora de se apresentar textos teóricos.

Os endereços são os seguintes:

Dr. José Cláudio Barriguelli  
Univ. Federal de São Carlos  
Centro de Educação e Ciências Humanas  
Depto. de Fundamentos Científicos da Educação  
Via Washington Luiz KM 235 CP 384 - CEP 13.560 - São Carlos-S.P.  
Fone 4951 - 4952 - 4953 - R. 144

Romero Ximenes Ponte  
Alameda Nethman, 1020 - Ap. 14  
01216 - São Paulo - S.P.

Por hoje um grande abraço e me avisem de tudo,

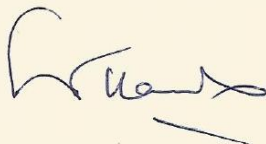


Figura 5. Eduardo Oliveira e Oliveira sugere à Marlene Cunha leituras bibliográficas de sociólogos para às Semanas de Estudo do GTAR. (10 de Outubro de 1978).



## Universidade Federal de São Carlos

Centro de Educação e Ciências Humanas  
DEPARTAMENTO DE FUNDAMENTOS CIENTÍFICOS E FILOSÓFICOS DA EDUCAÇÃO  
Via Washington Luiz, km 235 - Cx. postal 384  
13560 - São Carlos - SP.

### Setor Brasileiro-Africano de Estudos e Documentação

São Paulo, 10 de junho de 1979 .

À Srta. Marlene de Oliveira Cunha  
Grupo de Trabalhos André Rebouças  
Rua Lemos Cunha 485 A c/ 3  
Icaraí - Niterói  
Rio de Janeiro

Prezada Srta. Marlene

O propósito desta é pedir informes sobre a existência ou não de um Setor ou Centro junto à Universidade Federal do Rio de Janeiro, pois, no próximo encontro em Fortaleza da S.B.P.C., consta na agenda uma moção solicitando a criação de departamentos para o estudo da experiência negra no Brasil. Temos a intenção de informar o número existente de instituições que já incorporam este tipo de experiência. Segundo informações que temos, além do Setor, incorporado já à Universidade de São Carlos, sabemos da existência de um outro Centro na Universidade do Ceará. Precisamos, se possível, ter dados concretos de como o trabalho está sendo feito junto à Universidade Federal e quem está a frente do mesmo, para que possamos entrar em contato.

Aguardando uma breve informação por parte de V.Sa. ,  
subscrevemo-nos mui atenciosamente

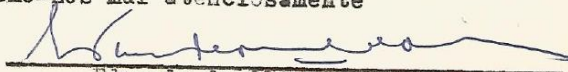
  
Eduardo de Oliveira e Oliveira

Figura 6: Eduardo Oliveira e Oliveira solicitou à Marlene Cunha informações sobre a existência de um centro de estudos na UFRJ sobre as relações sociais, o que ele denominou de “experiência negra”. Relatou também a existência de um grupo de estudo na Universidade de São Carlos (UFSCAR) e no Centro Universitário do Ceará (10 de junho de 1979).

# Entre Karuwaras e Caboclos: pajelança, territorialidade e relações afroindígenas entre os Tenetehar-Tembé do alto rio Guamá (PA)<sup>1</sup>

**Benedito Emílio da Silva Ribeiro<sup>2</sup>**  
Museu Paraense Emílio Goeldi

**Daniel Xavier da Fonseca<sup>3</sup>**  
Universidade Federal do Pará

**Resumo:** Esta pesquisa analisa as práticas culturais em torno da pajelança Tembé na Terra Indígena Alto Rio Guamá, nordeste do Estado do Pará. Estabelece conexões e avalia interações, empréstimos e trocas com práticas de origem africana e europeia, que revelam relações afroindígenas no interior das aldeias. Mapeando as especificidades da pajelança, os praticantes e repertórios de conhecimento dos Tembé do Guamá, percebe-se como este povo incorporou elementos “exógenos” para potencializar, criativamente, suas práticas tradicionais e demarcar aspectos de sua identidade e territorialidade.

**Palavras-chave:** Amazônia; relações afroindígenas; povo Tenetehar-Tembé; práticas culturais; território e espiritualidade.

RIBEIRO, Benedito Emílio da Silva; FONSECA, Daniel Xavier da. **Entre Karuwaras e Caboclos: pajelança, territorialidade e relações afro-indígenas entre os Tenetehar-Tembé do alto rio Guamá (PA).** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (17): 53-74, maio a agosto de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> O presente artigo retoma algumas reflexões apresentadas durante o 44<sup>o</sup> Encontro Anual da ANPOCS, no GT37 – *Retomadas e Re-existências Indígenas e Quilombolas*, coordenado pelo Prof. Dr. Cauê Fraga Machado e pelo Prof. Dr. Sandro José da Silva.

<sup>2</sup> Mestrando do Programa de Pós-graduação em Diversidade Sociocultural, Museu Paraense Emílio Goeldi – Belém, Pará, Brasil. Graduado em História (Licenciatura) pela Universidade Federal do Pará, Campus de Bragança. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas Interculturais Pará-Maranhão (GEIPAM/UFPa) e do Grupo de Pesquisa Diversidade e Interculturalidade na Amazônia: pesquisas colaborativas e pluridisciplinares (DINA/MPEG).

<sup>3</sup> Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia - Universidade Federal do Pará/Campus de Castanhal. Licenciado em História - Universidade Federal do Pará/Campus de Bragança. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas Interculturais Pará-Maranhão (GEIPAM/UFPa).

## **Between Karuwaras and Caboclos: pajelança, territoriality and afroindigenous relations between the Tenetehar-Tembé of the upper river Guamá (PA)**

**Abstract:** This research analyzes the cultural practices surrounding the Tembé shaman in the Alto Rio Guamá Indigenous Land, northeast of the State of Pará. Establishes connections and evaluates interactions, loans and exchanges with practices of African and European origin, which reveal afroindigenous relations within the villages. Mapping the specificities of pajelança, practitioners and knowledge repertoires of Tembé do Guamá, it is clear how these people incorporated “exogenous” elements to creatively enhance their traditional practices and demarcate aspects of their identity and territoriality.

**Keywords:** Amazonian; afroindigenous relations; Tenetehar-Tembé people; cultural practices; territory and spirituality.

## **Entre Karuwaras y Caboclos: pajelança, territorialidad y relaciones afroindígenas entre el Tenetehar-Tembé del alto río Guamá (PA)**

**Resumo:** Esta investigación analiza las prácticas culturales que rodean al chamán Tembé en la Tierra Indígena Alto Río Guamá, al noreste del Estado de Pará, establece conexiones y evalúa interacciones, préstamos e intercambios con prácticas de origen africano y europeo, que revelan las relaciones afroindígenas dentro de las aldeas. Al mapear las especificidades de la pajelança, los practicantes y los repertorios de conocimiento del Tembé do Guamá, queda claro cómo estas personas incorporaron elementos “exógenos” para mejorar creativamente sus prácticas tradicionales y demarcar aspectos de su identidad y territorialidad.

**Palabras clave:** Amazonía; relaciones afroindígenas; pueblo Tenetehar-Tembé; prácticas culturales; territorio y espiritualidad.

Nesse artigo<sup>4</sup> enveredamos pelo universo da pajelança nas aldeias Tembê e analisamos questões atravessadas pelos sentidos de alteridade, cultura e território. O povo Tenetehar-Tembê, da família linguística Tupi-Guarani, atualmente habita a Terra Indígena Alto Rio Guamá (TIARG), localizada no nordeste do Estado do Pará<sup>5</sup>. As aldeias onde a pesquisa ocorreu – Sede e Ytwuaçu, a saber – localizam-se nas margens do alto rio Guamá, e estão próximas das cidades de Capitão Poço e Santa Luzia, no extremo ocidental/norte da TIARG. Neelas observamos a extensão de saberes e práticas culturais acionados no cotidiano Tembê, os quais relacionam-se com formas de promover a saúde, curar as doenças e afastar certos males provocados pela ação de não-humanos. O artigo é resultante das atividades etnográficas desenvolvidas no âmbito de dois Projetos de Pesquisa<sup>6</sup> e do amadurecimento teórico sobre tais observações em campo.

Aqui, expandimos nossas reflexões sobre o fenômeno da pajelança e suas especificidades entre os Tenetehar-Tembê das aldeias Sede e Ytwuaçu, de modo a compreendê-la no bojo dos trânsitos e contatos históricos existentes nessa região do nordeste paraense e avaliar as influências outras – como das tradições de matriz africana, por exemplo – incorporadas na pajelança Tembê e criativamente ressignificadas pelos pajés ao longo do exercício de suas práticas de cura. Ou seja, o estudo da pajelança entre os Tenetehar-Tembê do alto rio Guamá permite traçar modos como a própria comunidade formula interpretações, individuais e coletivas, em torno das diferenças, historicamente presentes e tensionadas no interior das aldeias, e constroem sentidos cosmopolíticos (SZTUTMAN, 2019) quanto à existência, unidade e sua territorialidade.

Para o desenvolvimento da pesquisa, seguimos as colocações de Roberto Cardoso de Oliveira (2000) acerca dos processos de interpretação antropológica do Outro a partir da observação direta e participante, indispensável ao exercício etnográfico. Isso permitiu o levantamento e análise das trajetórias de alguns pajés nas aldeias Tembê, de seus saberes e fazeres nas artes de curar, observando diferentes manifestações e práticas de pajelança que dialogam e se cruzam com outras expressões religiosas dentro das aldeias, como o catolicismo ou a umbanda por exemplo. Estas, por sua vez, são captadas pelos Tembê e passam a compor

<sup>4</sup> Gostaríamos de abrir esse texto com alguns agradecimentos importantes: à Dra. Maria Roseane Corrêa Pinto Lima (UFPA) e à Dra. Vanderlúcia da Silva Ponte (UFPA), pela leitura da primeira versão do artigo e pelas colocações críticas feitas, que levaram ao amadurecimento de nossa reflexão antropológica; ao Dr. Cauê Fraga Machado (UFRGS) e ao Dr. Sandro José da Silva (UFES), por algumas questões fundamentais colocadas sobre o artigo durante seu GT no 44º Encontro da ANPOCS; e aos pareceristas *ad-hoc* que fizeram sugestões valiosas para afinarmos o presente texto. Asé!

<sup>5</sup> Além da TIARG, os Tembê encontram-se também nas Terras Indígenas Turé-Mariquita e Tembê, no município de Tomé-Açu (PA), e em duas comunidades – Jeju e Areal – no município de Santa Maria do Pará, que estão em processo de reconhecimento junto a FUNAI. Outros Tembê moram em aldeias na Terra Indígena Alto Turiaçu (MA), do povo Ka'apor. Esta, junto com a TIARG, a Reserva Biológica Gurupi e outras TI's no Maranhão, dos povos Awá-Guajá e Guajajara, constituem o "Mosaico Gurupi". Para mais detalhes, ver: PONTE, 2014; PONTE; RIBEIRO, 2019.

<sup>6</sup> A saber, os projetos de pesquisa foram: *Análise das práticas e representações de saúde e doença Tenetehar-Tembê na gestação, parto e pós-parto*, coordenado pela Dr.<sup>a</sup> Vanderlúcia da Silva Ponte e com vigência entre 2016 e 2018; *Entre a aldeia e o quilombo: crenças e práticas culturais revelando relações afro-indígenas (Bragança, Pará)*, coordenado pela Dr.<sup>a</sup> Maria Roseane Corrêa Pinto Lima e com vigência entre 2017 e 2019. Ambos os projetos contaram com o financiamento da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Federal do Pará – PROPESP/UFPA.

parte de sua arena político-cultural, traduzidas com outros significantes. Conforme enfatizou Clifford Geertz (2008), a imersão na cultura do outro e o olhar atento para suas dinâmicas específicas possibilitam ao antropólogo aproximar-se e minimamente compreender as teias de significados (re)construídas cotidianamente pela/na comunidade e interpretar aqueles signos culturais em seus próprios termos.

Assim, a partir das vivências em campo e dos contatos pessoais, sobretudo os pajés com os quais realizamos entrevistas semiestruturadas e conversas informais, visualizamos um conjunto de práticas cotidianas e de saberes partilhados pela comunidade acerca de rituais, restrições e cuidados para manter a saúde, curar e evitar certas doenças ou infortúnios. Mas a profundidade desses conhecimentos, no entanto, se mantém restrito aos próprios pajés, que ontologicamente interagem e se comunicam com os espíritos e seus lugares sociocósmicos. Eles nos informaram sobre dimensões gerais da pajelança praticada nas aldeias Tembé, possibilitando-nos entender aspectos da cultura deste grupo indígena falante de língua Tupi-Guarani que estão relacionadas com a espiritualidade e suas conexões cosmológicas com a natureza e o território. No entanto, antes de adentrar no universo específico dos Tenetehar-Tembé do alto rio Guamá, faz-se necessário apresentar uma visão geral do cenário antropológico da pajelança na Amazônia e das discussões teóricas acerca das relações afroindígenas e da contramestiçagem.

## **Pajelança, mestiçagem e relações afroindígenas na Amazônia: breves considerações**

A pajelança na Amazônia, de modo geral, evidencia contextos espirituais que acionam práticas médico-religiosas e conhecimentos específicos e mobilizam uma série de detentores culturais presentes historicamente em centros urbanos e comunidades rurais diversas, como verificado em algumas análises historiográficas e antropológicas na região (GALVÃO, 1976; FIGUEIREDO, 1979; MAUÉS, 1990; 1994; 2005; MOTTA-MAUÉS, 1994; FERRETTI, 1994; 2011; 2014; FIGUEIREDO, 2008; MAUÉS; VILLACORTA, 2008; PACHECO, 2010; FONSECA, 2018). Essas pesquisas trazem à tona um universo múltiplo de crenças e experiências culturais que (re)organizava e dava certo sentido aos cotidianos de homens e mulheres amazônidas, em sua maioria atravessados por um componente étnico-racial, nos diferentes cenários históricos e socioespaciais. Logo, a pajelança se espraia como importante elemento cultural que gravita em torno de relações e interações entre diversos sujeitos em contato na Amazônia – indígenas, africanos, europeus e “mestiços” – e que aqui tomou proporções estruturantes para a vida social com o atravessamento dos séculos.

Nesse sentido, a pajelança tornou-se central entre as populações amazônicas, uma vez que mobiliza práticas cotidianas e imaginários seculares sobre encantarias e curas sobrenaturais, presentes tanto em espaços urbanos quanto nas zonas rurais, e sobretudo nessas últimas. Conforme escreveu Raymundo Heraldo Maués (1996), a pajelança na Amazônia envolve religiosidades e manifestações cosmológicas que se agrupam como expressão, também, de uma medicina mediúnica que se enraizou nesta região. As crenças e práticas da pajelança categorizada como “cabocla” se desenvolveram, segundo ele, a partir de diversas matrizes (indígenas/Tupinambá, negras e portuguesas) e bagagens culturais que, criativamente, foram imbricando-se com o tempo e produzindo sentidos novos junto às populações rurais, e mestiças, da Amazônia. Logo, como definiu Maués (2005)



ao apresentar o campo religioso do/a amazônida enquanto caleidoscópio de sua diversidade cultural, esses processos de *bricolage* entre práticas cristãs e um *corpus* xamânico de origem indígena e africana resultaram nas expressões da pajelança “cabocla” como partes integrantes de um catolicismo popular amazônico.

Nessa diversidade de práticas de cura e de conhecimentos cosmológicos reunidos em torno da pajelança, seus conhecedores – pajés e curadores – acionam entidades específicas que lhes auxilia em seu ofício: santos católicos, encantados<sup>7</sup>, voduns e orixás, entre outros entes, conforme a linha de atuação ou filiação espiritual do pajé ou curador. Isso permite observar movimentos particulares de abertura e fechamento atrelado à própria pajelança. Conforme avaliou Mundicarmo Ferretti, essas muitas pajelanças (indígenas, negras e “caboclas”) existentes sobretudo na região Norte do Brasil guardam especificidades que as distinguem umas das outras por meio da execução da cura pelo pajé, dos repertórios movimentados e da respectiva tradição a elas associadas; mas ao mesmo tempo, essas pajelanças se aproximam em distintos níveis que a envolvem nas diásporas nessa parte do país – ou seja, entre Maranhão e Pará.

No Maranhão, os termos *pajé* e *pajelança* designam, portanto, atualmente diversas tradições médico-religiosas que podem apresentar diferentes graus de aproximação com o *tambor de mina*, com o *terecô* – sistema afro-brasileiro que parece ter surgido em Codó, no interior do estado, bastante associado a práticas terapêuticas, que foi muito perseguido pela polícia e era também conhecido como pajé (FERRETTI, M. 2001) – e com a umbanda. Mas essas tradições apresentam também diversos elementos encontrados na *pajelança* indígena e/ou da pajelança cabocla da região Norte. (FERRETTI, 2011: 96, grifos da autora)

Desta forma, a pajelança pode ser entendida como um conjunto de saberes e fazeres extremamente dinâmico que gira em torno de pajés/curadores, cujas influências se somam e se subtraem nesses muitos territórios onde uma pluralidade de expressões culturais, formas religiosas e imaginários se enraizaram socialmente. Em algumas pajelanças, percebe-se um fechamento no qual as práticas rituais e formas de cura seguem uma organicidade identificável com “religiões” ameríndias ou aquelas de matriz africana. Em outras, percebe-se uma abertura centrípeta que reúne e embaralha diferentes elementos culturais, como é o caso da pajelança “cabocla”. Nesta, por exemplo, observou-se que os conhecimentos xamânicos de origem indígena, principalmente relacionados aos antigos Tupinambá, se inserem num corolário cosmológico “comum” de crenças e práticas desta pajelança, ao qual soma-se as outras influências – como das religiões de matriz africana e do próprio catolicismo europeu. Isso levou, inclusive, à compreensão de que o perspectivismo indígena é uma base ontológica partilhada, de forma geral, pela população amazônida, sobretudo entre as comunidades rurais da região (MAUÉS, 2012).

Como ficou nítido até o momento, neste breve balanço, a pajelança foi lida e interpretada em uma chave antropológica (e sociológica) que a conectava com dimensões da mestiçagem na Amazônia. Muito disso está relacionado ao métier do antropólogo cujas teorizações partem dos próprios termos observados em campo. Mas nesse processo de descrição e análise cultural, como ensinado por Geertz (2008: 21), é preciso mergulhar nas densas profundezas sem perder de vista a superfície e suas duras realidades. No caso, essas duras superfícies que

<sup>7</sup> Os encantados na Amazônia são pessoas (homens ou mulheres) que viveram na terra e, por certos motivos, não passaram pela experiência da morte, tornando-se seres sobrenaturais invisíveis e habitantes de cidades subterrâneas e subaquáticas e outros “espaços fundeados”, que são conhecidos no imaginário popular como lugares de encanto e se espalham por todo o território amazônico. Para maiores aprofundamentos sobre os encantados e suas relações na Amazônia, consultar: GALVÃO, 1976; MAUÉS, 1994; 2005.

chamados atenção na leitura da pajelança correspondem ao racismo estrutural e o branqueamento sociocultural impositivo, ao simulacro da branquitude em torno do sincretismo e ao modo nada orgânico que os atores sociais processam historicamente as diferenças. Ao contrário do que está concebido, a pajelança não é um *a priori* reificante de imaginários coloniais que essencializam sujeitos na Amazônia em mônadas identitárias e culturais, as quais devem permanecer enquanto fórmulas estáticas no tempo-espaço. A pajelança, muito mais, é encruzilhada ontológica pela qual indígenas e negros/as transitam, interagem e afastam-se distintamente.

Desse modo, a pajelança se projeta como catalisador importante na compreensão específica dos processos de retomada e resistência que envolvem essas populações, pois revela diferentes caminhos para entender a relação com o Outro e como esses sujeitos sociais (aqui, os Tembé) interpretam e acionam as diferenças que se concatenam em torno da pajelança. Destarte, o estudo renovado dessa temática mobiliza novos entendimentos sobre as dinâmicas socioculturais na região, para além de essencialismos, e questiona uma visão aculturativa que cristalizou práticas e vivências a partir da mestiçagem e suas “perdas” diacríticas. Mais do que o sentido hegemônico de miscigenação e sincretismo, que faz perder de vista as diversas conexões apagadas pela branquitude homogeneizante presente na mestiçagem (MUNANGA, 1999), a pajelança e suas práticas aportam na reconstrução do ser e suas encruzilhadas ancestrais e na compreensão epistemológica desses cacos pulverizados pela violência colonial, como apontado por Luiz Rufino Júnior:

A encruzilhada aponta para múltiplos caminhos, afinal, a noção de caminho assentada no signo Exu se compreende enquanto possibilidade, e não como certeza. Dessa forma, a encruza compreende a coexistência de diferentes rumos, é logo uma perspectiva pluriversalista (Ramose, 2008). Em sua potência, diferentemente do que é praticado pela lógica ocidental, um caminho não se torna credível em detrimento de outros. A encruzilhada escolhamba a linearidade e a pureza dos cursos únicos, uma vez que suas esquinas e entroncamentos ressaltam as fronteiras como zonas pluriversais, onde múltiplos saberes se atravessam, coexistem e pluralizam as experiências e suas respectivas práticas de saber. (RODRIGUES JUNIOR, 2018: 78)

A encruzilhada, segundo ponderou Luiz Rufino, é rota de coexistências ancestrais que transgride convenções simplistas. É caminho potente sob a proteção cruzada de Exu, no qual ocorrem encontros e desencontros entre subjetividades e reposicionam-se memórias, cognições e afetividades outras, pluriversais. Nesse giro rebelde e insurgente contra colonialismos, racismos e suas violências epistemológicas, coletivos negros e indígenas acionam suas muitas singularidades nos cursos desse processo emancipatório, as quais se misturam sem, no entanto, se fundirem numa operação tributária e atomizada.

Nesse ponto, a “mistura” não resulta numa unidade conceitual estruturante, que é engessada e desarticuladora; pelo contrário, um possível sentido – real ou virtual – de coesão presente na ideia de “mistura” se percebe na própria pluralidade mantida ao longo do processo, a qual é ativada como tal pelos sujeitos sociais nas formulações pragmáticas que tecem sobre si, o coletivo e a própria natureza dessa “mistura”. É o caso, por exemplo, de movimentos afroindígenas que têm provocado discussões sobre os modos emergentes de (co)existência, o agenciamento próprio das heterogeneidades (negras e/ou indígenas) e as possibilidades do devir-outro em face da aliança afroindígena, como analisado por Cecília Mello (2017) entre um grupo no extremo sul da Bahia. Aqui, observam-se deslocamentos subjetivos que cruzam linhas existenciais em movimento e gestam outro ser/estar no mundo. “Afroindígena seria, portanto, uma terceira força, uma

linha de devir com características próprias, que revelam a entre-captura entre negros e índios ao longo do processo histórico da colonização e atualmente” (MELLO, 2017: 32). Outras encruzilhadas que desafiam as convenções epistemológicas da colonialidade ocidental.

Em vista disso, dimensionamos a ideia conceitual de afroindígena a partir de horizontes interpretativos que nuançam uma diversidade de situações na Amazônia, envolvendo indígenas e negros – bem como “mestiços” –, e tendem a aproximar-se de outras investigações etnográficas realizadas sobre o tema. Logo, encontram-se centrados nas relações afroindígenas propriamente ditas e em seu potencial de entender o contato desde perspectivas transversais e pluralistas (GOLDMAN, 2015; 2021); não pela ordem imediata das identidades ou do pertencimento enquanto estratégia de restaurar a dimensão étnico-racial local, eclipsada pelo branqueamento compulsório – conforme averiguado historicamente por Agenor Sarraf Pacheco (2012) na região do Marajó-PA. As relações afroindígenas, como teoricamente sustenta Goldman, exprimem modulações transversais, um tanto abstratas, das conexões entre indígenas e negros e a virtualidade desse encontro-confronto, que produz agenciamentos outros e modos singulares de articular a alteridade e as heterogeneidades intrínsecas às unidades “afros” e “indígenas”. Assim, essas relações e sua perspectiva de contramestiçagem colocam em evidência formas particulares, contra-hegemônicas e anticoloniais, de existir e processar diferenças.

Trata-se, assim, de proceder a um confronto entre cosmopolíticas e coletivos em princípio heterogêneos que poderia servir para seu esclarecimento mútuo, evitando o evolucionismo no plano histórico, o dualismo no plano ontológico, e o maniqueísmo no plano ético. Essas cosmopolíticas e esses coletivos devem, assim, ser tomados no que apresentam de desconhecido, incerteza, indeterminação, não a partir daquilo que sabemos ou acreditamos saber a seu respeito. (GOLDMAN, 2015: 650)

Isto fica minimamente explícito quando, em campo entre os Tembê, soube-mos da ação de Karuwaras e Caboclos nas aldeias, contatados em momentos específicos através da pajelança. São entes diferentes, heterogêneos, cuja interseção é (ou pode ser) agenciada na aldeia. As Karuwaras correspondem, para os Tene-tehar-Tembê, a uma diversidade de espíritos ancestrais: dos heróis culturais (como Maíra), dos donos da água e da mata, dos animais ou dos mortos (WAGLEY; GALVÃO, 1961; COELHO, 2014; PONTE, 2014). Residem em espaços sociais outros, identificados por nós como pertencentes à Natureza – rios, igarapés, lagos, matas etc. –, e algumas vezes podem assumir ontologicamente a forma de animais típicos da fauna local, dos quais são os “donos” ou “mestres” (FAUSTO, 2008). Já os Caboclos aqui referidos, e que ouvimos falar nas aldeias, são identificados desde as entidades cultuadas nas religiões de matriz africana, como a Umbanda e o Tambor de Mina (FERRETTI, 1994; RABELO; ARAGÃO, 2018), e podem ser associados como orixás ou como encantados entre os praticantes dessas religiões.

Karuwaras e Caboclos representam (ou presentificam) seres existentes no cosmo e são inteligivelmente traduzidos em concepções cosmológicas distintas, as quais ligam-se com certas “tradições” negras ou indígenas – com seus equivalentes nominais para cada povo. Esses muitos espíritos antepassados (e divinizados em dado momento e para certos grupos) transitam e, igualmente, territorializam espaços sociais diversos na Amazônia. Como observado, seja na literatura antropológica, seja etnograficamente em campo, esses entes espirituais encontram-se em movimentos tanto no ambiente de aldeias indígenas (no “brincar diferente”) quanto dos próprios terreiros (nas práticas da “linha de cura”). Ou

ainda, fazem-se presentes em espaços públicos na cidade – em momentos solenes na Universidade ou em audiências públicas, por exemplo – quando são evocados pelos atores (indígenas ou negros afroreligiosos) como uma forma conjunta, e complementar, ao exercício político ocidental (DE LA CADENA, 2009). Nas aldeias Tembé, o movimento/circulação coexistente de Karuwaras e Caboclos desencadeia certa expansão da territorialidade quando esses entes são acionados pelos/as pajés, durante suas ações espirituais diversas na comunidade.

## Pajés nas aldeias Tembé: descrevendo trajetórias, saberes e práticas culturais

Ao longo da pesquisa de campo, contatamos as principais pessoas nas aldeias Sede e Ytwuaçu que eram identificadas pelos Tembé, em algum grau, como “pajé”. Por conta desse reconhecimento convencional, dado pelo grupo, esses sujeitos foram nossos principais interlocutores no andamento desta pesquisa, e consequentemente para a tessitura do artigo. Suas narrativas (registradas em áudio) revelaram aspectos importantes sobre as muitas formas de curar entre os Tenetehar-Tembé, sobre os rituais que ocorriam nas aldeias e também acerca dos entendimentos cosmológicos associados aos processos da pajelança. Três interlocutores-pajés foram de extrema importância para a construção da pesquisa: *Firmina*, *Bento* e *Maria Lúcia*<sup>8</sup>, todos indígenas Tembé.

Dona *Firmina* Tembé é filha de um dos maiores caciques e lideranças da aldeia Sede [*in memoriam*], moradora da aldeia Ytwuaçu e é casada com o senhor *João* Tembé, grande raizeiro<sup>9</sup> dessa comunidade. Dona *Firmina* é considerada, e respeitada, pelos Tembé do Guamá como uma grande e importante parteira da aldeia Ytwuaçu, bem como das demais aldeias dessa região. Segundo ela nos contou, sua história como parteira começou muito cedo, ainda em sua infância quando ela percebeu que tinham um dom “mágico” (MAUSS, 2017; MAUÉS, 2005) que a singularizava, uma mediunidade que abria pontes de diálogo com o mundo espiritual:

*Minha mãe era médium, minha mãe era curandeira, era parteira boa. Ela dizia que ela achava que quem ia ficar com os poderes que ela tinha era eu. E quando eu completei cinco anos eu comecei a sentir, eu via as coisas, eu escutava, eu ficava com medo. Mas ela me dizia: ‘Minha filha, não fique com medo que isto é um dom que Deus vai te dar’. Eu passei 20 dias sem comer, sem beber, só tinha uma coisa que eu fazia, era fumar. Com 20 dias eu trabalhei, eu rezei, ensinei remédio e daquele dia em diante eu continuei e comecei a fazer parto. Nesse dia apareceu um espírito para mim, uma pessoa que era parteira. Ela disse que eu precisava fazer o parto, mas eu disse que eu tinha medo, ela disse que ia me acompanhar. Eu disse para a minha mãe: ‘Mãe, a primeira pessoa que a senhora for fazer o parto eu quero lhe acompanhar, eu tenho uma pessoa aqui que disse que eu preciso fazer um parto’. Ela disse: ‘Tá bom, então’. O primeiro parto que eu fiz foi da minha cunhada e graças a Deus, eu fiz um parto muito ótimo, dei conta do recado e desse dia em diante me dominei a fazer eu mesma. (Firmina Tembé, entrevista, 2015)*

Esse dom, que estava com dona *Firmina* desde o nascimento, lhe possibilita ver e interagir com entes espirituais diversos: a Mãe d’água, a Curupira e outros “bichos” – termo que também é usado para referir-se às Karuwaras –, mas também com Caboclos (que a acompanham) e outros espíritos. É um dom próprio de

<sup>8</sup> Para preservar a identidade das/os participantes indígenas dessa pesquisa e garantir os padrões éticos que a envolvem, os nomes utilizados ao longo do artigo são fictícios, sendo que seus pseudônimos ficarão marcados em itálico.

<sup>9</sup> Termo êmico Tembé utilizado para designar aqueles conhecedores tradicionais, do sexo masculino, que tem um grande saber sobre ervas e cascas de pau “do mato”, boas para fazer os remédios caseiros, e que são responsáveis por coletar esses espécimes etnobotânicos por saber identificá-los na mata.

pajé, como a mesma disse em outra de nossas conversas. Após entender a extensão desse dom e como a mesma deveria fazer uso dele, dona *Firmina* começou a exercer sua profissão como parteira e curandeira da comunidade, junto de sua mãe. Dona *Firmina* administrava as curas e ensinava os remédios e banhos terapêuticos, além de realizar inúmeros partos nas aldeias da região. Por suas grandes habilidades no partejar, pela gama de conhecimentos que possui sobre as ervas medicinais e pelas formas de curar que advém dessa mediunidade e de sua linhagem ancestral, ela é identificada pelo grupo também como pajé muito poderosa e prestigiada, ainda que dona *Firmina* prefira se autodefinir como parteira e também Agente Indígena de Saúde – AIS, transitando pelos campos da saúde indígena e da medicina ocidental e sendo elo entre os conhecimentos tradicionais Tembé e os saberes biomédicos repassados pela equipe multidisciplinar que atua nas aldeias (LANGDON; DIEHL; DIAS-SCOPEL, 2014).

Como parteira, dona *Firmina* trabalha especialmente com mulheres e crianças em liminaridade. Nesse universo feminino administrado – e acessado – por ela, o sangue e suas ações cíclicas têm grande dimensionamento perante as comunidades indígenas em vista das regulações sociais e atualizações cosmológicas que ele engendra (BELAUNDE, 2006). A menstruação e o parto marcam momentos de fragilidade e vulnerabilidade entre as mulheres, os quais se estendem também para o grupo que fica igualmente sujeito à agência das Karuwaras. Por conta disso, as mulheres nessas fases cujo sangue tem uma ação muito grande (menstruação, gravidez e puerpério) devem respeitar as interdições socialmente delineadas a elas, como as restrições de circulação em certos horários e espaços e os tabus alimentares – o que Luiza Garnelo (2003) observou entre os Baniwa como forma de controle social da conduta, e potência, feminina.

O sangue tem forte poder atrativo para os entes espirituais existentes no território Tembé, e que circulam próximo das aldeias. As mulheres menstruadas, grávidas ou recém-paridas podem ser “atacadas” e acometidas por doenças ao passar por certos lugares onde as Karuwaras costumam habitar, ou por não tomar os devidos cuidados em casa, restringindo a alimentação e consumindo os remédios caseiros (banhos, chás, etc.) que as protegem da ação desses espíritos. Conduzir esses momentos que representam perigo para as mulheres e crianças recém-nascidas indica a experiência e amadurecimento da parteira, e da pajé no caso de dona *Firmina*, em relação ao seu dom. Conforme verificou Benedita Celeste Pinto (2015: 96) entre comunidades quilombolas da região tocantina, as atribuições relacionadas ao partejar e a cura de certos males garantem às parteiras “tanto o reconhecimento diante dos seus, como [...] o domínio de um universo especificamente feminino”. No entanto, entre os Tembé<sup>10</sup> e outros povos originários, existem exceções quando dimensionamos a presença de indígenas LGBTQIA+ e o tensionamento que fazem acerca da binaridade ocidental de gênero e da colonização das sexualidades (FERNANDES, 2017), mas que não são o foco deste artigo.

Podemos concluir assim que a potência da pajelança de dona *Firmina* advém de seu dom e, sobretudo, da atuação dela como parteira, associando-se ao fato de manipular o sangue das mulheres, nos diferentes momentos de suas vidas. Afinal, como apontado por Belaunde (2006), o sangue é um importante operador de di-

<sup>10</sup> Apesar do partejar englobar, geralmente, esse universo próprio das mulheres, existem casos de excepcionalidade. Durante pesquisas etnográficas com os Tembé do Gurupi, contatou-se e entrevistou-se o senhor “Amâncio” Tembé, que atua como *parteiro* na aldeia Tekohaw. Segundo ele expôs em entrevista, seus conhecimentos em torno do acompanhamento e cuidados no contexto da gestação-parto-puerpério foram aprendidos enquanto acompanhava dona Verônica Tembé [*in memoriam*] nos partos que realizava nas indígenas grávidas daquela região.

ferências na Amazônia indígena, demarcando gênero e administrando as perspectivas no horizonte cosmológico desse “xamanismo reprodutivo”. Logo, o sangue que verte na menstruação ou durante o parto garante, à parteira-pajé que o manipula, relações com a ancestralidade cósmica e a reprodução de conhecimentos, a qual liga-se a esse fluido vital e aos seres por ele atraídos – como as Karuwaras, no caso dos Tembé. Isso confere à parteira-pajé potência espiritual/xamânica, uma vez que suas ações – ao administrar o sangue e os corpos – representam certos rasgos nas “cortinas da percepção e comunicação que geralmente separam a experiência cotidiana da experiência de ‘outros’ espaços-tempos cosmológicos” (BELAUNDE, 2006: 229).

Ademais a esses aspectos apresentados, observamos que dona *Firmina* guarda características que a singularizam nesse universo das pajelanças praticadas entre os Tenetehar-Tembé, algumas vezes apontada como uma pajé que “brinca diferente”, como veremos mais à frente no artigo. Essa diferença percebida na pajelança de dona “*Firmina*”, no entanto, não diminui sua importância perante à comunidade como pajé e, principalmente, como parteira. Pelo contrário, potencializa sua função social (MAUÉS, 1994) e espiritual junto aos Tembé, sendo vista e respeitada como a pajé principal na região – a “chefe”. Mas há, nas aldeias do alto rio Guamá, outras pessoas identificadas como pajé e que exercem suas próprias modalidades de curar e proteger.

O outro interlocutor central da pesquisa foi *Bento* Tembé, jovem conhecedor da cultura e professor de língua tenetehar nas escolas das aldeias do Guamá. Morador da aldeia Sede, ele é um pajé em formação que foi aprender partes da tradição de seu povo junto aos parentes Tembé do Gurupi. Lá aprendeu a falar na língua com os mais velhos e, pelo que percebemos a partir das conversas com ele, aos poucos foi tomando maior dimensão de seu dom como pajé indígena. Esse dom para a pajelança, como nos disse sua mãe, dona *Márcia* Tembé, já vinha desde quando ele era criança, expresso através de sua curiosidade. Então, já muito moço, *Bento* saía com a irmã e suas tias e ia acompanhar: “ele já rezava para lá, já orava, fazia não sei o que para lá ele mesmo, entendeu. Ele mesmo, sempre ele já começou a fazer esses tipos de coisa” (*Márcia* Tembé, entrevista, 2018). Isso foi instigando-o com o tempo, enquanto crescia na aldeia, e o fez buscar pelo aprendido: falar a língua tenetehar; saber usar as plantas medicinais nos remédios caseiros; ter as habilidades de cantor e curador.

Segundo *Bento* nos revelou, a preparação para ser pajé está relacionada com o dom e o amadurecimento da pessoa. Para ele, as habilidades para a pajelança vêm com o tempo, “conforme as tuas músicas que tu vais tirando, como é o pensamento, como é que tu vais se comportando assim no mato, na tua caçada, quando tu vais pescar, tudo isso é tipo assim um teste de avaliação” (*Bento* Tembé, entrevista, 2018). Ou seja, é preciso ter esse entendimento do funcionamento social da natureza e o respeito às interdições interespecíficas que permitem, posteriormente, ao pajé interagir com as Karuwaras sem que estas lhe façam mal. Essa habilidade de contato-comunicação auxilia o pajé a concentrar forças espirituais que o mesmo emprega nas suas curas, usando maracá e cigarro de *tawari*<sup>11</sup>, rezando e/ou cantando (COELHO, 2014: 40). Segundo *Bento* expôs, as músicas/cantos são importantes nesse processo de atuação do pajé, pois elas podem tanto chamar as Karuwaras quanto afastá-las, sendo ele um pajé reconhecido na comunidade por sua habilidade e conhecimento das cantorias.

<sup>11</sup> O *tawari* (*Couratari tauari*) é uma planta amazônica comumente usada, pelos Tembé e outros povos da região – indígenas e não indígenas –, em rituais e sessões de pajelança. A fumaça do cigarro de *tawari* tem propriedades específicas que atraem e afugentam os espíritos – no caso dos Tembé, as Karuwaras.

*É assim, a minha parte é assim nos eventos, é comigo sobre essa situação [das cantorias]. Mas saiu, se eu sair da parte de cantoria, aí já é outra pessoa que é responsável. Por exemplo, aqui a mulher do Evaldo, a nora do Raimundo, a Mariana, só que ela não está aí, se encontra em Belém, e a tia Firmina aqui embaixo, são as que nós procuramos mais. Mas assim, não quer dizer que eu não faço, entendeu. Eu tento ter meus remédios lá em casa, porque qualquer hora eu não sei o quê que pode acontecer e aí eu já tenho em casa, entendeu, principalmente. Quem faz remédio para as minhas filhas sou eu mesmo lá, faço meus banhos lá e banho elas. Agora quando eu vejo que está muito, que não quer, que aquele negócio não quer sair dela, aí eu a levo para um mais forte do que eu, ela que resolve lá. (Bento Tembé, entrevista, 2018)*

Assim, a função social de *Bento* como pajé na aldeia está intimamente ligada com as festas-rituais e o seu papel de conhecedor cultural das cantorias, bem como em torno de seu saber sobre as pinturas corporais com jenipapo, que possui também o atributo de atrair e, ao mesmo tempo, repelir as Karuwaras e sua agência extra-humana. Logo, *Bento* tem sido um dos principais responsáveis por organizar a Festa da Menina-Moça, ritual de passagem Tenetehar muito importante, na qual a pajelança Tembé tem forte expressão – seja pela presença e ação das Karuwaras, seja pela potência estética (LAGROU, 2011) agenciada durante essa festa-ritual. Todavia, seu exercício como pajé não se resume às cantorias e festas tradicionais. Ele também conhece o poder espiritual das ervas medicinais e as manipula para fazer remédios e banhos que curam doenças, protegem da agência das Karuwaras e as afasta. Mas igualmente recorre a outros pajés mais fortes – e experientes – na comunidade, especialmente quando a força das Karuwaras é maior que suas habilidades e conhecimentos.

Por fim, apresentamos a outra pajé interlocutora desta pesquisa e que se encontra em processo de iniciação: dona *Maria Lúcia Tembé*, moradora da aldeia Sede e casada com o senhor *Evaldo Tembé*. Dona *Lúcia* tem sua mediunidade desenvolvida a partir de um terreiro de Mina localizado na cidade de Capitão Poço-PA, que fica a alguns quilômetros de distância da aldeia Sede. Ela foi iniciada nesse terreiro pelo pai-de-santo *Wesley*, maranhense, que é o mestre espiritual que vem acompanhando e preparando dona *Lúcia* como pajé. Ela recorreu ao pai-de-santo em Capitão Poço pois não havia quem lhe iniciasse na aldeia, segundo revelou seu esposo *Evaldo*: “Na aldeia Sede, perderam o pajé principal. Não têm quem prepare os outros e nem todo pajé gosta de preparar os outros” (*Maria Lúcia Tembé e Evaldo Tembé*, entrevista, 2018). E assim ela passou a frequentar o terreiro e foi iniciada, exercendo seu dom como pajé aos poucos.

Segundo dona *Lúcia* nos explicou durante nossas conversas, há dois tipos de pajé: aquele de nascença, que já nasceu preparado para exercer seu dom; e aquele que nasceu com o dom, mas precisa ser iniciado e preparado por outro pajé, mais experiente. É o caso de dona *Maria Lúcia Tembé*. E todo pajé de verdade, conforme ela nos disse, reconhece seu dom quando está “brincando”, pois ele sente no corpo ou enxerga os espíritos. Buscamos saber mais sobre a preparação de dona *Lúcia* para ser pajé, no terreiro, mas ela nos deu apenas respostas curtas e incertas, pois esse assunto fica no campo do segredo. Todavia, ela e seu *Evaldo* comentaram sobre outros detalhes:

**Autor:** Quem ajuda a curar? **Lúcia:** Caboclo. **Autor:** Como ele ajuda? **Lúcia:** Com ervas. **Autor:** Quais? **Lúcia:** Vários tipos. Alho, mucuracaá, cabí... **Evaldo:** Durante a reza ela sabe o que tem que fazer. [...]. **Autor:** Você sabe quem te dá força? **Lúcia:** Sim. **Evaldo:** Mariana. **Lúcia:** Pena Verde. **Evaldo:** O sonho define, prever os acontecimentos. (*Maria Lúcia Tembé e Evaldo Tembé*, entrevista, 2018)

As respostas de *Maria Lúcia* e *Evaldo* indicaram a interação – neste caso específico – entre a pajelança indígena Tembé e a Mina do Maranhão, que tem matrizes africanas. Ora, nesse caso, temos uma indígena que saiu da aldeia para buscar iniciação e ser preparada/cruzada em um terreiro de Mina situado na zona urbana. Após o processo de iniciação, nossa interlocutora passará a ser uma pajé, sendo capaz de lidar com as ações das Karuwaras e outros entes, realizar curas com a ajuda de espíritos auxiliares – sejam eles Caboclos ou Karuwaras – e participar mais ativamente de rituais na aldeia, bem como iniciar outros/as pajés (MAUÉS, 1990). Contudo, *Maria Lúcia* recebe no terreiro ensinamentos de matriz africana e se utiliza também dos conhecimentos Tembé, os quais advém da aprendizagem intergeracional (com os mais velhos) na aldeia. Esses saberes indígenas estão presentes em suas falas, no decorrer da entrevista, evidenciando as modulações que assinalam a potencialidade das relações afroindígenas e da forma como elas são percebidas e acionadas por diversos coletivos na Amazônia – aqui, os Tembé.

A partir do caso de dona *Maria Lúcia* Tembé, pudemos perceber e identificar dinâmicas e relações envolvendo o universo afrorreligioso e o campo indígena/Tembé da pajelança, nos quais dona *Lúcia* está inserida. Ao mesmo tempo, permite-nos observar os trânsitos e articulações da mesma entre saberes tradicionais negros e indígenas, evidenciando um cruzo de epistemologias em torno dessa pajé em iniciação e o próprio estreitamento de suas relações com práticas vindas do Maranhão, cujo contato é feito através do pai-de-santo que a iniciou no terreiro em Capitão Poço. Os trânsitos e relações cosmológicas entre Pará e Maranhão aproximam parte das populações negras e indígenas desses dois estados numa encruzilhada ancestral de existências e saberes distintos.

### **Sentidos da pajelança Tembé: “brincadeiras” e curas entre Karuwaras e Caboclos**

Contudo, como essas muitas práticas se mostram no cotidiano da aldeia? Essa pergunta nos impulsiona aqui às trilhas das “brincadeiras” e itinerários de cura próprios desse universo da pajelança Tembé realizada nas aldeias Sede e Ytwuaçu. Mas o que são as “brincadeiras” para os Tembé? O termo deriva de “brincar” que, entre os Tenetehar-Tembé, pode ser empregado como referência para certos momentos rituais em que as Karuwaras são convidadas a transitar em espaços específicos da aldeia (como a Ramada) e, eventualmente, incorporam nos pajés indígenas. Também é usado para falar de trabalhos de cura no geral, como sessões específicas realizadas na casa de um doente, por um pajé. Nesse sentido, as “brincadeiras” são vistas como momento de interação social com os espíritos, Karuwaras e/ou Caboclos, como forma de buscar coesão e conexão dialógica com essas entidades sociocósmicas.

Mas a própria “brincadeira” tem especificidades e se fazem algumas diferenciações. Então, ao se falar sobre “brincar diferente” nas aldeias, significa interpretar que os espíritos ancestrais que incorporam em certos pajés/curandeiros, e o próprio processo ritual que promove as curas e a coesão social com os entes, é diferente do que se pratica habitualmente nas aldeias em cerimônias públicas como a Festa da Menina-Moça. Segundo nos contou dona *Maria Fernanda* Tembé, moradora da aldeia Sede e irmã de dona *Firmina*, existem outras formas de curar na aldeia, diferentes das “brincadeiras” indígenas. Como erveira da sua



aldeia, uma conhecedora cultural sobre ervas medicinais e seus usos para remédios caseiros – como chás e garrafadas –, perguntamos se ela também fazia rezas e banhos, a mesma nos disse:

**Fernanda:** Não, não. A minha irmã que reza. A Firmina. Ela reza, ela faz parto. Se for para cantar a macumbagem ela faz [risos]. **Autor:** Mas a senhora não faz mais nada!? **Fernanda:** Não... só o que eu ainda faço, eu faço assim é garrafada né. **Autor:** A senhora faz garrafada? **Fernanda:** É, eu faço. Porque a gente conhece assim os paus. Mas o que eu gosto mesmo é que ela faça. Eu gosto que ela faça. Para mim é bom o que ela traz! Eu mesmo fazer, eu faço. [...]. **Autor:** Por que a senhora acha que ficou para ela [o dom]? **Fernanda:** Eu acho que ficou para ela porque nós não sabemos dançar, fazer aquelas... e ela não, ela faz. **Autor:** Ela sabe? **Fernanda:** Ela sabe. Às vezes a gente chega lá e diz assim: ‘ah, Mina’, eu chamo Mina, ‘ah, Mina, eu queria que tu fizesses uma brincadeira para mim mana, que a gente está ruim, está sentindo isso’. Aí ela diz assim: ‘vocês gostam de ver eu que nem palhaça’. Eu digo: ‘não, mana, porque faz tempo que tu não fazes isso’. E ela chama, senta numa cadeira e chama os cabocos dela e ela reza, ensina remédio tudinho. (Maria Fernanda Tembé, entrevista, 2018)

Ainda que dona *Firmina* tenha formas particulares de expressar seu dom, o qual guarda conexões com exercícios da pajelança presentes em cultos afroreli- giosos, quando dona *Maria Fernanda* utilizada a expressão macumbagem para se referir à brincadeira feita pela irmã, ela nos informa como é minimamente en- tendida a forma de pajelança praticada por dona *Firmina* na aldeia. Macumba- gem deriva da palavra macumba, que na Amazônia identifica pejorativamente o Tambor de Mina, o Batuque e os rituais de “fechamento de corpo” de tradição afro, como indicado por Vicente Salles (2003: 171-2). Além disso, os Caboclos ori- undos da Umbanda também são, de certa forma, cultuados e agenciados na al- deia, pois são eles que dançam, rezam e ensinam remédios durante a brincadeira, após serem chamados por dona *Firmina*. Porém, dona *Firmina* nunca nos disse quem eram, pois tal conhecimento pertence, mais uma vez, ao campo do segredo e do interdito.

Mas dona *Fernanda* não é a única que percebe essas “brincadeiras” diferentes na aldeia, principalmente praticadas por sua irmã *Firmina*. O pajé *Bento Tembé* também nos contou sobre essa forma diferente de “brincar” que o mesmo percebe na prática de alguns/as pajés, e evidenciou certos marcadores que diferenciam, na visão dele, as pajelanças que são praticadas nas aldeias do alto rio Guamá:

*É assim, porque cada um de nós tem um espírito, só que são uns mais fortes, outros mais fracos. Então, quando nós estamos brincando aqui, geralmente esses que tem espírito de branco, espírito que eu falo assim, os caboco de branco, geralmente não brincam com nós aqui, brincam quem tem espírito de índio mesmo, de antigamente entendeu, que, por exemplo ela, a tia Firmina, a tia Carla já tem esse espírito assim de caboco, mas é de branco entendeu, mas se for assim pra pegar elas pegam, porque elas tem caboco de índio, só que como elas já são muito mais habilidosas com os pon- tos de se proteger, aí elas já se previnem, entendeu. (Bento Tembé, entrevista, 2018)*

De acordo com *Bento*, brincam de forma mais enérgica nos rituais indígenas na aldeia aqueles que possuem “espírito de índio”, ou seja, aqueles que possuem a capacidade de entrar em transe e ser incorporado por esses espíritos ancestrais indígenas – as Karuwaras. Entretanto, há na aldeia sujeitos que tem também espírito de branco, ou seja, “caboco de branco”<sup>12</sup> como mencionado por *Bento*. Ele citou indígenas da aldeia que possuem esse espírito de branco, como as tias *Carla* e *Firmina*, e que brincam com esses Caboclos que se encontram relacionados a

<sup>12</sup> Nesse caso, o termo “branco” referido por Bewāri, e por outros Tembé, está associado ao não indígena, sem necessaria- mente estar ligado a um rótulo racial específico, de acordo com a concepção Tembé. Logo, “branco” pode referir-se a um sujeito – e no caso analisado neste artigo, a uma entidade – étnico-racialmente identificável enquanto branco, negro ou “mestiço”, mas que não faz parte do universo indígena como, virtualmente, um parente.

outra territorialidade sóciocósmica. Ainda segundo *Bento, Carla e Firmina* também podem brincar com as Karuwaras – os espíritos de índio – devido a sua habilidade com os pontos. Os pontos são as músicas ritualísticas entoadas em diferentes rituais religiosos de matriz africana, tais como na Umbanda ou na Mina Nagô (LUCA, 2003: 164). Assim, dominar os pontos revela a habilidade do/a pajé no diálogo e domínio dos entes, sejam Karuwaras, sejam Caboclos.

Isso revela aspectos dessas encruzilhadas afroindígenas observáveis nas aldeias do Guamá, uma vez que esta prática ritual específica (dos pontos), por exemplo, aparece com sentidos semelhantes na pajelança indígena – no caso, dos Tembê – e nas religiões de matriz africana. São modulações da diferença e formas de flexibilidade (GOLDMAN, 2021) que envolvem esses entes espirituais – Karuwaras e Caboclos – nas aldeias e os saberes dos pajés que os contatam, cujas nuances e transitoriedades produzem sentidos e territorialidades específicos. Logo, esta leitura das “brincadeiras” entre os Tembê, que as particularizam segundo as diferenças percebidas e agenciadas nos processos rituais respectivos, não representam a compartimentalização das práticas de pajelança na aldeia. Cada um exercendo à sua maneira, como seu dom lhe permite atuar, os/as pajés Tembê realizam seus rituais para a cura dos doentes-pacientes, sendo a reza o primeiro passo no processo. Afinal, é por meio dela que o/a pajé descobre a causa do adoecimento.

Ao falar-nos sobre os modos como a pajé *Lúcia* realiza o procedimento da cura, seu esposo, *Evaldo Tembê*, afirma que: “quando ela benze, ela sabe dizer o que a criança tem, se é flechada de bicho, quebranto. Durante a reza ela sabe o que tem que fazer. Reza e ensina o remédio” (*Maria Lúcia Tembê e Evaldo Tembê*, entrevista, 2018). Conforme estudado por Napoleão Figueiredo (1979), essas rezas na Amazônia caracterizam-se como orações ou preces que tem forte base cristã/católica, ao passo que também incorporam uma mística ritual própria, com influência indígena e africana. Os conhecimentos em torno das rezas são adquiridos por seus executores através da transmissão oral e intergeracional, comumente dentro do contexto familiar. “Exemplo típico é a ‘benção’ contra o quebranto com ramos de arruda, acompanhando as orações” (FIGUEIREDO, 1979: 25-26). A reza nas aldeias é importante forma de tratamento espiritual, junto do banho, contra as doenças causadas pelos “bichos” – Karuwaras –, como nos revelou dona *Firmina* em entrevista:

**Autor:** Qual é o motivo que faz com que as pessoas lhe procurem mais? Qual é? **Firmina:** É rezar para afastar coisa da água, do mato. **Autor:** Mãe d’água? **Firmina:** Mãe d’água. **Autor:** Dona Firmina, quais são os principais remédios que a senhora usa para fazer as curas. **Firmina:** A reza e o banho. Banho é de remédio, assim, cheiroso ... de catinga de mulata, mucuracaá, cipó-d’alho, cipó-pucá, esse que eu faço banho para afastar. **Autor:** Serve para que? **Firmina:** Bicho d’água e bicho do mato. **Autor:** Afasta eles? **Firmina:** Afasta. E a reza. (Firmina Tembê, entrevista, 2017)

Nesse processo de cura, é necessário que o pajé faça a manipulação das ervas para a produção dos banhos, que para o caso da flechada de bicho<sup>13</sup> – da água ou do mato – são identificados como banhos de remédio cheirosos. O aroma é um aspecto relevante na utilização de certas ervas nesses banhos, bem como em outros processos de fabricação de remédios medicinais. Como salientado por Glenn Shepard Jr. (2008), para muitos povos indígenas na Amazônia, as propriedades

<sup>13</sup> É um tipo de doença causada pela agência das Karuwaras. A causa desse tipo de adoecimento pode ser o “descuido ou desrespeito da parte da vítima” (MAUÉS, 1990: 103), que adentra a morada do encantado sem pedir licença ou passa próximo em horário indevido e/ou com pintura no corpo, por exemplo. O doente precisa ser tratado urgentemente por um pajé, para que seu espírito não seja levado pela Karuwara que o flechou.

sensoriais – odor, textura, sabor, cor etc. – são importantes na atribuição e classificação etnofarmacológica dada aos espécimes botânicos usados em práticas terapêuticas ou em rituais, por exemplo. Para os povos Matsigenka e Yora, do Peru, essas propriedades conferem às plantas medicinais a tipologia de venenos poderosos contra as doenças.

As ervas medicinais são recursos indispensáveis para os itinerários terapêuticos Tenetehar-Tembé das aldeias. Algumas das principais ervas empregadas pelos Tembé, segundo analisaram Vanderlúcia Ponte et al. (2020), são: aroeira, ar-ruda, babosa, bebecá, cajuí, camilitana, canoinha, capim santo, catinga de mulata, cidreira, copaíba, cumê de tucura, elixi-parigórico, hortelãzinha, japana, jatobá, mortinha, mucuracá, pariri, pau d'algo, sequiua, unha de gato, vindicá, entre outras. Esses diversos espécimes etnobotânicos encontrados nos quintais das casas e dentro da floresta são utilizados para curar males e remediar doenças provocadas pelos entes espirituais que habitam o cosmo, os quais estão intimamente ligados ao seu território-territorialidade Tembé e a potência de espaços vistos como sagrados: os fundos dos rios e dos igarapés que cortam a mata, o centro da floresta e o alto do céu. Em uma perspectiva cosmográfica, esses lugares representam entre os Tembé pontos de intersecção das camadas sociocósmicas.

Sobre o banho cheiroso feito pela pajé “Maria Lúcia”, a mesma nos revelou que o banho, após seu preparo, deve ficar “na frente das imagens pra pegar o axé, a força [...] nos horários da flechada, seis horas e meio-dia” (*Maria Lúcia Tembé e Evaldo Tembé*, entrevista, 2018). Essa fala nos chama a atenção, sobretudo, pelo fato dela utilizar o termo *axé*, vocábulo Nagô – ou ainda *asé*, vocábulo Fon –, que é utilizado nos templos e rituais religiosos de matriz cultural africana. O mesmo é identificado como “uma força que só pode ser adquirida por introjeção ou contato. É uma força que pode ser transmitida a objetos ou seres humanos” (SANTOS, 1978 *apud* SILVERSTEIN, 1979: 164). A utilização e agenciamento do axé por dona “Lúcia” nos possibilita identificar interações entre cosmologias na pajelança praticada por ela na aldeia Sede.

“Maria Lúcia” se utiliza de conhecimentos tradicionais indígenas para manipular as ervas e as deposita em frente a imagens de santos da Igreja Católica, como Santa Bárbara, São Francisco e Jesus Cristo, entre outros, para que as divindades e/ou outros seres espirituais transmitam força – o axé – a esse banho de cheiro. Isso reflete uma profunda “integração de elementos culturais de que eram portadores os que participaram do processo de colonização da região” (FIGUEIREDO, 1979: 5), ao mesmo tempo que revela os tipos simbólicos de uso dessas tradições que se apresentam na encruzilhada cosmológica das pajelanças. A respeito do horário, a pajé não explicou sobre qual estava se referindo: se às 06h ou às 18h. Porém, as vivências em campo nos permitem deduzir que se trata das 18h, pois os Tembé constantemente nos advertiram sobre os horários para banhar no rio e igarapés ou transitar próximo deles: das 12h às 14h e após às 18h. Caso desobedecesse à regra, poderíamos ser flechados pela Mãe d’água ou outros “bichos” – Karuwaras – que também são donos de partes de rios e igarapés.

Essa questão dos horários é muito importante para os Tembé, tanto que foi um ponto de tensão com a visão ocidental de medicina implementada pelo Sub-sistema de Saúde Indígena nas aldeias anos antes, como comentou-nos *Armando Tembé*. A parte espiritual que engloba a saúde indígena, como outros contextos da vida de seu povo, foi encarada como superstição e tentaram deixá-la de lado, em segundo plano, priorizando-se os conhecimentos biomédicos trazidos pelos profissionais de saúde dos postos instalados nas aldeias. E seu *Armando Tembé* retoma isso em outra entrevista:

*Aqui, a gente tem uma religião. Tem pessoas que pensam que o índio não é religioso. Nós temos a nossa religião! Nós temos a nossa crença, entendeu. Nós temos coisas que a gente crê que vocês não creem. Nossos filhos não passam meio-dia no igarapé, porque a gente acha que aquele momento é um momento sagrado para o, a Mãe da Água. Você tem que respeitar ela, porque se você não respeitar ela você vai sofrer as consequências. Seis horas, criança que tiver por aqui seis horas, “olha, seis horas, vai tomar banho! Te aquieta lá”. Nós temos a nossa crença, como vocês têm a crença de vocês, não é. (Armando Tembê, entrevista, 2019)*

Pelas palavras de seu *Armando*, fica nítido o entendimento Tembê sobre sua relação com a espiritualidade que se espriam no território, e produz a territorialidade nos vínculos com a memória ancestral e a atualização mítico-cósmica do tempo-espço. Ao perceberem os entes espirituais nos domínios específicos que ocupam, e sua agência sobre os mesmos, elaboram uma cosmografia do território Tembê que situa os espaços de interseção com aqueles domínios sóciocósmicos outros, os quais precisam ser respeitados para evitar desarmonias que desencadeiam doenças e males de vingança sobrenatural que acometem os indivíduos e a comunidade como um todo. Desta feita, observamos que os usos da pajelança entre os Tembê do Guamá visam, sobretudo, manter o equilíbrio e harmonia com as forças não-humanas do cosmo, as quais se manifestam no território-territorialidade dos Tenetehar-Tembê. Nesta chave interpretativa, aproximamo-nos das observações de Raquel Dias-Scopel (2014) acerca das relações cosmopolíticas e os agenciamentos em saúde-doença entre os Munduruku:

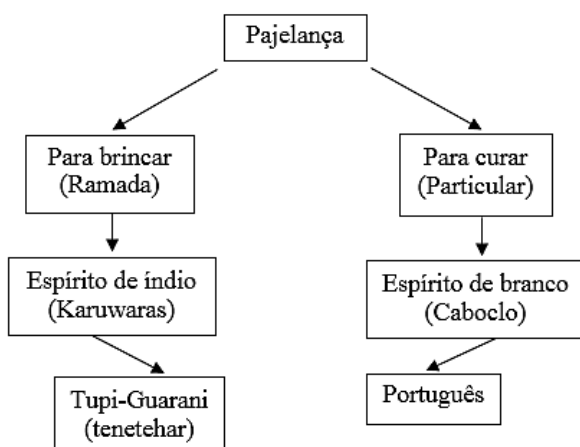
Assim, a cosmografia praticada entre os Munduruku remeteria à inscrição de significados particulares ao seu território. A construção social desses significados abrangia também um conjunto determinado de práticas e de relações sociais na condução adequada da vida cotidiana e convivência com os demais seres do cosmo, o qual podemos chamar de cosmopolítica. A manutenção de um distanciamento ideal, além de definir espaços e tempos de circulação cotidiana para os Munduruku, estava subsumida em um conjunto de deveres e modos de proceder como formas de garantir e manter a saúde, individual e coletiva. (DIAS-SCOPEL, 2014: 22)

Assim, concluímos que as “brincadeiras” em torno da pajelança incorporam também elementos importantes da cosmopolítica Tembê, possibilitando entender e processar as interações interespecíficas com esses entes sobrenaturais – sejam eles Caboclos ou, principalmente, Karuwaras – em determinados contextos nas aldeias. Em vista disso, e das demais considerações apresentadas ao longo do artigo, chegamos a certa caracterização preliminar da pajelança Tembê em dois conjuntos específicos, e não isolados: pajelança para brincar e pajelança para curar. Essas duas modalidades sintetizam brevemente as formas e entendimentos da pajelança entre os Tenetehar-Tembê, sistematizados a partir das narrativas da pajé *Firmina*, pajé *Maria Lúcia* e pajé *Bento*, bem como das percepções gerais durante nossas atividades de campo nas aldeias.

A pajelança para brincar acontece, sobretudo, em locais públicos dentro da aldeia – como a Ramada, localizada no centro da aldeia Sede – e está relacionada com a Festa da Menina-Moça ou com outros momentos menores de “brincadeira”, no qual se dança o Kaê-Kaê. Aqui, o pajé *Bento* e outros cantadores entoam cânticos em Tupi-Guarani (especificamente, na língua tenetehar) para atrair/convidar as Karuwaras e provocar, em determinados casos, o transe e incorporação desses entes espirituais pelos participantes, indígenas ou não indígenas. Logo, por meio da pajelança, eles buscam interagir e confraternizar com as Karuwaras a fim de apaziguar possíveis animosidades com estes espíritos e restabelecer as relações de harmonia cósmica entre humanos e não-humanos.

A pajelança para curar acontece de modo particular, geralmente no espaço interno da casa do paciente ou do próprio pajé. Ou seja, é tratada e realizada em ambiente fechado e restrito ao pajé, ao paciente e seus familiares e alguns possíveis convidados. Nesse processo ritual que envolve a cura de doenças (de bicho ou de índio) e outros males causados pela ação sobrenatural, as divindades cultuadas na pajelança – os Caboclos – falam e cantam em português e auxiliam o pajé no tratamento do paciente. Além disso, na pajelança de cura “tem dança, tem reza, tem benção, tem tiração de feitiço e tira olho grande, que é o pior feitiço” (Maria Lúcia Tembé e Evaldo Tembé, entrevista, 2018). Ou seja, nela se percebe uma relação mais estreita com os entendimentos da medicina tradicional indígena e os itinerários específicos dos Tenetehar-Tembé quanto ao tema da saúde e doença, cujos processos visam efetuar a cura entre os indivíduos do grupo.

Figura 1: Pajelança para curar e para brincar



Fonte: elaborada pelos autores.

Desta forma, identificamos dois marcadores centrais que permitem diferenciar as pajelanças praticadas nas aldeias Tembé pelos seus conhecedores: 1) a língua empregada para convidar especificamente Karuwaras e Caboclos, bem como a língua “falada” por esses entes incorporados durante os rituais e demais sessões de cura; 2) os ambientes em que as manifestações espirituais desses seres geralmente ocorrem – público para as Karuwaras e privado para os Caboclos. Porém, os esboços desta tipologia não estão engessados e as exceções presentes no cotidiano das aldeias fazem parte da organização sociocultural, e da própria vida Tembé. De forma geral, curas e “brincadeiras” constantemente se misturam nas aldeias e a própria agência de Caboclos e Karuwaras se nuança, modulações específicas que estão intimamente ligadas aos sentidos da pajelança plural empregada pelos/as pajés Tenetehar-Tembé das aldeias do alto rio Guamá.

## Considerações finais

Investigações históricas e antropológicas sobre populações indígenas e negras na Amazônia têm corroborado com interesses crescentes de pesquisadores/as engajados/as em rearranjar os debates científicos numa chave descentra-

lizada e horizontal, que respeite e dialogue com epistemologias plurais construídas e acionadas pelos – e desde os – movimentos sociais. Isso toca no profundo reconhecimento e valorização de matrizes étnico-culturais formadoras das muitas sociedades amazônicas, e da própria sociedade brasileira, e nas discussões críticas de temas que permeiam essa formulação da identidade (nacional ou regional) encapsulante e apagadora das pluralidades, que tem na mestiçagem e no sincretismo pilares centrais dessa fórmula eclipsante.

Creio que esse *procedimento* é o caminho para enfrentar, e quem sabe evitar, a estagnação e o branqueamento que ameaçam praticamente todas as teorias mais comuns sobre o contato e a mistura que, quase invariavelmente, supõem ou acabam por concluir que a única forma legítima de identidade é a nacional. Para isso, também creio ser preciso elaborar algo como teorias etnográficas da mistura, que devem estar apoiadas, elas mesmas, em uma espécie de contramestiçagem discursiva, em que nossos discursos acadêmicos, discursos afro, indígenas, afroindígenas, podem se juntar, se separar, voltar a se juntar, mas sem nunca se fundirem totalmente e, sobretudo, sem que um destrua o outro. (GOLDMAN, 2021: 11, grifo do autor)

Acreditamos, assim, que as aproximações históricas e dinâmicas socioculturais tecidas nessa região do nordeste paraense têm nas relações afroindígenas e na leitura da contramestiçagem uma importante sustentação para a compreensão das realidades locais em sua diversidade, uma vez que a situação de fronteira com o Maranhão possibilitou muitos trânsitos e a conformação de encruzilhadas existenciais, sendo que as aldeias Tembé localizam-se no meio desses muitos caminhos cruzados na região. Ao investigar pajelanças nessa parte oriental da Amazônia, destacando as praticadas entre os Tenetehar-Tembé do Guamá, buscamos entender algumas balizas que singularizam a situação sociocultural nesta região. Isso permitiu-nos diferenciar e aproximar práticas e saberes diversos empregados cotidianamente pelos coletivos sociais nessa zona expandida de fronteira entre Pará e Maranhão. E através da chave conceitual e (cosmo)política das relações afroindígenas e da contramestiçagem, perceber a porosidade heterogênea das fronteiras étnico-culturais, a dimensão racial que se impõe pelo padrão da colonialidade e na forma como esses mesmos sujeitos e de seus processos de afirmação e retomada.

Por meio do universo dinâmico da pajelança Tembé, nas aldeias Sede e Ytwuaçu, pudemos ler e entender processos plurais em torno de práticas culturais e regimes de conhecimento empregados e agenciados nas aldeias, os quais revelam a ação da mistura e a própria interpretação antropológica que os Tembé fazem dela. Observou-se, destarte, um campo de imbricações e afastamentos entre universos culturais diversos – indígenas, afros, brancos e “caboclos” – no interior das aldeias, uma vez que estes são percebidos nas suas diferenças e traduzíveis segundo as concepções Tembé, reengendrados sem perder de vista a heterogeneidade desse mosaico. Aqui, percebe-se como os indígenas se apropriam e utilizam, com criatividade, dos elementos “exógenos” para potencializar suas práticas e demarcar aspectos da indianidade, territorialidade e da própria espiritualidade.

Afinal, a pajelança e o exercício do pajé na comunidade não estão presos a uma essência imutável, um contêiner que os amarra em determinada fórmula ou numa tipologia-ideal única para a experiência Tembé, por exemplo. Há espaço para inovação, para a transformação criativa e relativa, a qual confere movimento e dinamicidade às culturas humanas (WAGNER, 2017). Para esses casos analisados aqui, que envolvem as pajelanças dos Tenetehar-Tembé do Guamá, nos aproximamos das observações de Delvair Montagner (1996) sobre as terapêuticas, as representações cosmológicas e as práticas de pajés entre o povo Marúbo da região do alto rio Javari:

O pajé imprime um caráter dinâmico ao xamanismo, ao invocar as crenças. É por meio dos cânticos e dos diálogos mantidos com a assistência, que ele transmite os ensinamentos tribais tradicionais e, ao mesmo tempo, cria novos conhecimentos. Isto significa que o xamanismo é padronizado e variável. O aspecto convencional manifesta-se na maneira do aprendiz atingir a plenitude de sua carreira, seguindo um padrão estabelecido pelo grupo. E o aspecto variável é onde realmente o pajé imprime o seu dinamismo, criando cânticos que refletem: os problemas cotidianos; as preocupações quanto ao estado de saúde do grupo, em relação ao futuro; a insegurança quanto à presença de índios arredios nas proximidades das malocas; a intervenção direta do sobrenatural no mundo dos vivos, raptando crianças, e outros eventos. (MONTAGNER, 1996: 118)

Em vista disso, o caso Tembé evidencia como práticas e saberes afroindígenas se dimensionam no âmbito de vivências interespecíficas nos diferentes tempos e espaços, acessados pela memória (mítica e histórica) e conectados a artefatos socioculturais que demarcam suas relações de alteridade e territorialidades. Nesse processo de levantamento e mapeamento das interações sóciocósmicas percebidas na pajelança Tembé, a presença de Caboclos e Karuwaras na aldeia assinala à incorporação e relação dialógica entre outras espiritualidades e suas territorialidades existenciais extramundanas, que se substancializam no território Tembé durante rituais e outros itinerários terapêuticos. Interações outras que proporcionaram aos Tenetehar-Tembé dinamizar a cultura e erigir novas condições de existência diante do território, da natureza e dos Outros, humanos – indígenas e não indígenas – e não-humanos – Karuwaras e Caboclos. Afinal, essa relação é ponto importante nos processos de retomada e r-existência em curso.

Recebido em 21 de maio de 2021.  
Aceito em 30 de agosto de 2021.

## Referências

- BELAUNDE, Luiza Elvira. A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, 49 (1): 205-243, 2006.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. 2.ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 2000.
- COELHO, José Rondinelle Lima. *Cosmologia Tenetehara Tembé: (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá – PA*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, UFAM, 2014.
- DE LA CADENA, Marisol. Política indígena: un análisis más allá de 'la política'. *WAN Journal*, 4: 139-171, 2009.

DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva. *A cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios Mundurucu*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, UFSC, 2014.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14 (2): 329-366, 2008.

FERNANDES, Estevão Rafael. *“Existe índio gay?”: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

FERRETTI, Mundicarmo. Pajelança e cultos afro brasileiros em terreiros maranhenses. *Revista Pós Ciências Sociais*, 8 (16): 91-106, 2011.

FERRETTI, Mundicarmo. *Terra de Caboclos*. São Luís: SECMA, 1994.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. *A cidade dos encantados: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

FIGUEIREDO, Napoleão. *Rezadores, pajés & puçangas*. Belém: UFPA: Boitempo, 1979.

FONSECA, Daniel Xavier da. *Vestígios do passado: pajelança e feitiçaria no acervo do Poder Judiciário de Bragança, Pará (1888 a 1925)*. Trabalho de Conclusão de Curso, História, UFPA/Bragança, 2018.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: CEN, 1976.

GARNELO, Luiza. *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2003.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOLDMAN, Marcio. ‘Nada é igual’: variações sobre a relação afroindígena. *Mana*, 27 (2): 1-39, 2021.

GOLDMAN, Marcio. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, 21 (3): 641-659, 2015.

LAGROU, Els. Existiria uma arte das sociedades contra o Estado? *Revista de Antropologia*, 54 (2): 747-780, 2011.

LANGDON, Esther Jean; DIEHL, Eliana Elisabeth; DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva. O papel e a formação dos Agentes Indígenas de Saúde na atenção diferenciada à saúde dos povos indígenas brasileiros. In: TEIXEIRA, Carla Costa; GARNELO, Luiza (Orgs.). *Saúde Indígena em Perspectiva: explorando suas matrizes históricas e ideológicas*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2014. pp. 213-239.

LUCA, Taissa Tavernard de. *“Revisitando o Tambor das Flores”: a Federação Espírita e Umbandistas dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará como guardiã de uma Tradição*. Dissertação de Mestrado, Antropologia, UFPE, 2003.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA, 1990.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas populares e “pajelança cabocla” na Amazônia. In: ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. pp. 73-81.



MAUÉS, Raymundo Heraldo. O perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. *Mediações*, 17 (1): 33-61, 2012.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados*, 19 (53): 259-274, 2005.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Orgs.). *Pajelança e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

MELLO, Cecília Campello do Amaral. Quatro ecologias afroindígenas. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, 9 (2): 29-41, 2017.

MONTAGNER, Delvair. *A Morada das Almas: representações das doenças e das terapêuticas entre os Marúbo*. Belém: MPEG, 1996.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. “Lugar de mulher”: representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá/Pará). In: ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. pp. 113-125.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

PACHECO, Agenor Sarraf. Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: narrativas, práticas de cura e (in)tolerâncias religiosas. *Horizonte*, 8 (17): 88-108, 2010.

PACHECO, Agenor Sarraf. Os estudos culturais em outras margens: identidades afroindígenas em “zonas de contato” amazônicas. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, 9 (3): 1-19, 2012.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. Historiografia, resistência negra e formação de quilombos na Amazônia Tocantina. In: FELDMAN, Ariel et al. (Orgs.). *Historiografia: novos debates, novas perspectivas*. Cametá: UFPA/Campus Universitário do Tocantins, 2015. pp. 75-99.

PONTE, Vanderlúcia da Silva et al. ‘Uma Área de Pastagem Ela não Tem a Qualidade de Erva Medicinal’: entre saber e poder, território e territorialidade Tembé. *Revista AntHropológicas*, 31 (1): 105-140, 2020.

PONTE, Vanderlúcia da Silva. *Os Tenetehar-Tembé do Guamá e do Gurupí, povo verdadeiro! : “saúde diferenciada”, território e indianidade na ação pública local*. Tese de Doutorado, Ciências Sociais, UFPA, 2014.

PONTE, Vanderlúcia da Silva; RIBEIRO, Benedito Emílio da Silva. O argumento da “mistura”, a política indigenista e o território-territorialidade entre os Tenetehar-Tembé na fronteira Pará-Maranhão. *Revista GeoAmazônia*, 7 (14): 75-102, 2019.

RABELO, Miriam C. M.; ARAGÃO, Ricardo. Caboclos e Orixás no Terreiro: modos de conexão e possibilidades de simbiose. *Religião e Sociedade*, 38 (1): 84-109, 2018.

RODRIGUES JUNIOR, Luiz Rufino. Pedagogias das encruzilhadas. *Revista Periferia*, 10 (1): 71-88, 2018.

SALLES, Vicente. *Vocabulário crioulo*: contribuição do negro ao falar regional. Belém: IAP, Programa Raízes, 2003.

SHEPARD JR, Glenn Harvey. A sensory ecology of medicinal plant therapy in two Amazonian societies. *American Anthropologist*, 106 (2): 252-266, 2008.

SILVERSTEIN, Leni M. Mãe de Todo Mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de Candomblé na Bahia. In: CARVALHO, José Murilo de (Org.). *Religião e Sociedade*. 4.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. pp. 143-169.

SZTUTMAN, Renato. Um acontecimento cosmopolítico: o manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. *Mundo Amazônico*, 10 (1): 83-105, 2019.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. *Os índios Tenetehara: uma cultura em transição*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1961.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

# Ontologias indígenas, territorialidades e etnicidade: os imbróglis dos processos de demarcação da Terra Indígena Médio Rio Negro

*Luiz Augusto Sousa Nascimento*<sup>1</sup>  
Instituto Federal do Maranhão

**Resumo:** pesquisa de carácter etnográfica, aborda a partir do ponto de vista das populações amazônicas, as concepções de territorialidades, Terra Indígena, meio ambiente, bem como estabelece um diálogo referente aos conflitos socioambientais regentes na região do Médio Rio Negro no noroeste amazônico (extrativismo da piaçaba). No bojo da apropriação de territórios e dos recursos naturais inerentes para a economia local, procuramos demonstrar as implicações sociológicas e os imbróglis fomentado pelos processos dos estudos de Identificação e Demarcação de Terras Indígenas no âmbito da Funai. Demonstraremos a importância do papel das lideranças indígenas quanto a defesa de um território indígena (Terra Indígena), os argumentos consolidados que dizem respeito a etnicidade, que conduzem ao enfrentamento de ações e agenciamentos exógenos, como do Estado, ONGs, agentes patronais, grileiros entre outras. Como resultado, os indígenas rechaçam qualquer tentativa de desconstrução das noções de territorialidades e etnicidade que não estejam imbricados às suas bases ontológicas.

**Palavras-chave:** Território, Piaçaba, Amazônia, Terra Indígena.

SOUSA NASCIMENTO, Luiz Augusto. **Ontologias indígenas, territorialidade e etnicidade: os imbróglis dos processos de demarcação da Terra Indígena Médio Rio Negro.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (17): 75-90, maio a agosto de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSCar, professor do Instituto Federal do Maranhão – IFMA, campus São Luís Centro Histórico; pesquisador associado aos Centro de Trabalho Indigenista – CTI e coordenador do Laboratório de Estudos de Populações Tradicionais e Etnologia – LEPTE-IFMA.

## **Indigenous ontologies, territoriality and ethnicity: The imbroglios of the demarcation processes of Indigenous Land in the Middle Rio Negro**

**Abstract:** Ethnographic research, approaches from the point of view of the Amazonian populations, the conceptions of territoriality, Indigenous Land, environment, as well as establishes a dialogue regarding the socioenvironmental conflicts ruling in the region of the Middle Rio Negro in the northwest Amazon (extractivism from the *piçaba*). In the midst of the appropriation of territories and natural resources inherent to the local economy, we seek to demonstrate the sociological implications and the imbroglios fostered by the processes of studies of Identification and Demarcation of Indigenous Lands within the scope of Funai. We will demonstrate the importance of the role of indigenous leaders in the defense of an indigenous territory (Indigenous Land), the consolidated arguments that concern ethnicity, which lead to the confrontation of exogenous actions and agencies, such as the State, NGOs, employers, land grabbers among others. As a result, the indigenous people reject any attempt to deconstruct the notions of territoriality and ethnicity that are not intertwined with their ontological base.

**Keywords:** Territory; *Piaçaba*; Indigenous Land.

## **Ontologías indígenas, territorialidad y etnicidad: Los embrollos de los procesos de demarcación de las Tierras Indígenas en el Río Negro Medio**

**Resumen:** Investigación etnográfica, aborda desde el punto de vista de las poblaciones amazónicas, las concepciones de territorialidad, tierra indígena, medio ambiente, así como establece un diálogo sobre los conflictos socioambientales que imperan en la región del Río Negro Medio en la Amazonía noroccidental (extractivismo de *piçaba*). En medio de la apropiación de territorios y recursos naturales inherentes a la economía local, buscamos demostrar las implicaciones sociológicas y los embrollos propiciados por los procesos de estudios de Identificación y Demarcación de Tierras Indígenas en el ámbito de Funai. Demostraremos la importancia del rol de los líderes indígenas en la defensa de un territorio indígena (Tierra Indígena), los argumentos consolidados que conciernen a la etnicidad, que llevan al enfrentamiento de acciones y agencias exógenas, como el Estado, ONGs, empresarios, acaparadores de tierras entre otros. Como resultado, los indígenas rechazan cualquier intento de deconstruir las nociones de territorialidad y etnicidad que no se entrelazan con sus bases ontológicas.

**Palabras clave:** Territorio; *Piaçaba*; Amazonas; Tierra Indígena.

*“O nosso território está em nossas cabeças e não no papel.  
O papel envelhece e fica podre, os nossos pensamentos não.  
Isso é desde os tempos de Mira-Boi, nunca apodreceu e nunca se perdeu”.*  
(Antônio Buyawaçu – ancião baré, Comunidade Campinas do Rio Preto)

O presente ensaio é o resultado de uma pesquisa de campo realizada no Médio Rio Negro, no noroeste amazônico no âmbito do Grupo de Trabalho instituído pela FUNAI/UNESCO para realizar estudos de demarcação e identificação de terras indígenas na Amazônia brasileira. Devido à dimensão demográfica da região do rio Negro, o estudo foi dividido por calhas de rios (Aracá-Demeni, Caurés-margem direita e Padauri-Preto). Nesse contexto, realizei as primeiras etapas da pesquisa na calha dos rios Padauri-Preto, onde parte das interlocuções, processos sociais e reflexões tiveram suas origens. Todavia, durante as outras etapas da pesquisa, outras situações sociais nos foram sendo apresentadas, que favoreceu ampliar as reflexões acerca das concepções sobre os processos de demarcação de terras indígenas que suscitaram conflitos ontológicos sobre territorialidades e etnicidade, que justificavam por hora, quem teria os direitos pela apropriação dos recursos naturais, colocando em xeque, o trabalho do extrativismo da piaçaba, recurso natural importante para a economia local que envolvem indígenas e não indígenas em cadeia produtiva, porém, os indígenas se tornaram a parte mais vulnerável da cadeia, tendo seu trabalho na cadeia do extrativismo da piaçaba, considerado com análogo à escravidão (TEIXEIRA, 2009; MENEZES, 2014; MEIRA, 2017).

A pesquisa foi realizada em momentos descontínuos, porém associados, correspondendo aproximadamente um ano e meio em campo. Essa descontinuidade foi fundamental, pois a cada etapa de investigação, novas configurações nos eram apresentadas, porém o eixo explicativo girava em torno do sistema de aviamento, da definição do território e do extrativismo da piaçaba, que emergiram como forças centrípetas cujos principais agentes propulsores são os patrões, formados na sua maioria homens brancos e os fregueses indígenas de diferentes etnias.

O sistema de aviamento na região amazônica se configura em uma relação assimétrica entre patrão-freguês que aglomera uma série de arranjos sociais e econômicos (PERES, 2003, 2007; MEIRA, 1993, 2017; GRAFFREY, 1996; PRANG, 2001; MENEZES, 2014; NASCIMENTO, 2017, 2018). A proposta de demarcação de Terra Indígena na região suscitou mudanças no campo político e econômico e, conseqüentemente na estrutura do sistema de aviamento e da cadeia do extrativismo da piaçaba, por exemplo, enfraquecendo o poder de dominação dos patrões e minando o protagonismo das lideranças indígenas. No bojo das discussões referentes ao território, o movimento indígena começou a pautar como prioridade, o ordenamento da cadeia da piaçaba e amenizar os conflitos sociais e ontológicos que giravam em torno das noções de territorialidades, da afirmação de grupos étnicos que foram colocados em xeque em decorrência dos estudos de demarcação das terras indígenas na região. Nesse contexto, se buscou

investigar, a partir do conhecimento local (indígenas e não indígenas), as concepções sobre territorialidades, ordenamento territorial e os desdobramentos do sistema de aviamiento, sobretudo, o da cadeia da piaçaba e os conflitos epistêmicos e ontológicos sobre “verdades”, “etnicidade” e “reconhecimento étnico”<sup>2</sup> que envolveram indígenas, cientistas, pessoas ligadas ao turismo esportivo, madeireiros e patrões da piaçaba, esses dois últimos, controlam a engrenagem do sistema econômico em toda calha do rio Negro. Portanto, para compreender o cenário etnográfico do Médio Rio Negro é necessário compreender a engrenagem do sistema de aviamiento concentrada na relação patrões-fregueses e nas ontologias indígenas que nos lançam pistas para visualizar outras dimensões para além da natureza e cultura. Ecoando uma narrativa recorrente entre os indígenas locais, “no rio Negro, só não é freguês que virou patrão, seja encantado, bom patrão ou um patrão feroz, mesmo assim, eles não deixam do nos seguir”<sup>3</sup>. Nessa perspectiva que visamos percorrer no presente ensaio.

## Ordenamento territorial da cadeia da piaçaba e o trabalho análogo à escravidão

O trabalho da extração da piaçaba na região do Médio Rio Negro é bem antigo e, como já enfatizado por Meira (2017), Peres (2007), esteve e está atrelado aos patrões pelo viés do sistema de aviamiento, que insiste e persiste, porém sem nenhuma atualização a não ser a “nova roupagem dos patrões”<sup>4</sup> e as dívidas dos fregueses indígenas, que não cessaram de crescer. Nos “novos tempos”, a presença do patrão e do sistema de aviamiento, que continuam dominando parte das relações econômicas no Médio Rio Negro passou a ser questionada pelo movimento indígena que elaborou uma carta-denúncia ao Ministério Público Federal - MPF, alegando a existência nos piaçabais do rio Negro, trabalhos análogos à escravidão<sup>5</sup> cujas pessoas escravizadas na grande maioria eram indígenas.

Após reconhecer as denúncias do movimento indígena, o MPF entrou com uma ação cível pública<sup>6</sup> na qual atestou uma série de irregularidades cometidas pelos patrões que necessitavam ser supervisionadas e reajustadas, pautadas na seguinte orientação:

Deixar de promover no rio Negro qualquer tratativa com os patrões que explorem a piaçaba sob o regime de aviamiento, no qual os trabalhadores são submetidos a condições análogas à de escravo, que legitime essa prática. Considerando que foi constatado que, além do endividamento dos piaçabeiros, há condições degradantes no trabalho nos piaçabais, por meio do desrespeito a direitos trabalhistas, da falta de condições para o exercício do trabalho e de jornadas exaustivas de trabalho. (BRASIL, 2014)

Nesse contexto, os patrões contrariados pelas ações mediadas pelo MPF foram intimados a retirar todos os fregueses indígenas e não-indígenas que estavam

<sup>2</sup> De acordo com Cadena (2010: 351), classe, etnicidade, raça e cultura são categorias que tanto os políticos indígenas quanto os acadêmicos usam para participar da política indígena.

<sup>3</sup> Sobre os patrões encantados ver NASCIMENTO, 2017.

<sup>4</sup> Para Santos (2013: 18), o sistema de aviamiento, em toda a sua história de formação, marcou profundamente a vida econômica e social desses povos e comunidades: esculpiu um modelo muito particular de relações (assimétricas) entre credores e devedores, patrões e fregueses, presentes nos dias de hoje sob nova roupagem e com outros personagens em cena. Sobre o sistema de aviamiento ver PERES, 2003, 2007; MEIRA, 1993, 2017, 2000; GEFFREY, 1996; PRANG, 2001; NASCIMENTO, 2017.

<sup>5</sup> De acordo com o artigo 149 do Código Penal brasileiro, a caracterização legal do trabalho escravo contemporâneo no país engloba quatro hipóteses: trabalho forçado, jornadas exaustivas, condições degradantes e restrição de locomoção.

<sup>6</sup> Na abertura da minuta da ação cível consta: “apurar as relações sociais atinentes à atividade de extração de piaçaba na região do Médio Rio Negro, bem como a observância dos direitos fundamentais dos povos indígenas e tradicionais na cadeia produtiva” (BRASIL, 2014).

dentro dos piaçabais localizados dentro da preterida terra indígena que se encontrava sob processo dos estudos antropológicos e jurídicos. A partir de então, criou-se um quiproquó, onde patrões, fregueses e o movimento indígena passaram a defender posições antagônicas. Nesse cenário, uma série de manifestações<sup>7</sup> começou a eclodir, acirrando uma polarização entre patrões, apoiados pela cooperativa dos patrões da piaçaba (Cooperativa dos Piaçabeiros do Médio e Alto Rio Negro – COOPIAÇAMARIN) e os fregueses, apoiados pelo movimento indígena (FOIRN, ASIBA, ACIMIRN) e algumas organizações ambientalistas não governamentais.

Uma primeira manifestação que serviu de demarcação de fronteiras entre campos políticos ocorreu na cidade de Barcelos, onde a COOPIAÇAMARIN, aliada a outros setores que ignoram a presença de indígenas na região, protagonizou uma ofensiva contrária ao movimento indígena, lançando mão de documento público encaminhado ao MPF atestando que na região do Médio Rio Negro não existiam indígenas, mas caboclos que usavam roupas e telefones celulares, e por isso não havia base legal para proteger terras para indígenas, como atesta, abaixo um documento assinado pelos patrões.

Além disso, entendemos que os caboclos ribeirinhos organizados em comunidades **NÃO** podem ser classificados como índios uma vez que conforme a proposta de definição do II Congresso Indigenista Interamericano (Cuzco - Peru de 24 de junho de 1949) considera como completa, complexa e rica de conteúdo, parte da auto-identificação como critério fundamental para a indianidade. [...] É de conhecimento geral, que os caboclos ribeirinhos, pela sua simplicidade, humildade e pouca instrução, estão sendo induzidos e manipulados por representantes de organismos e entidades internacionais que atuam no alto e Médio Rio Negro que, sob o pretexto de defensores dos índios e da floresta amazônica, possuem interesses bem maiores como o gerenciamento do potencial da captura de carbono pela floresta do chamado “crédito do carbono”, toda transferência para tais países de toda gama da biodiversidade de nossas florestas e rios. A demarcação do Médio Rio Negro configura um ato de internalização de parte da Amazônia e uma grave afronta a soberania do nosso país. (COOPIAÇAMARIN; COLÔNIA Z33; ABOT, 2014, grifo do original)

Como consequência dessa primeira manifestação, o embate de posições ideológicas tencionou a um lado o movimento indígena e de outro a COOPIAÇAMARIN, esta última defendia áreas de livre acesso para todos os trabalhadores de Barcelos e Santa Isabel e acusava o movimento indígena de ser manipulado por agências internacionais de “interesses duvidosos”. Além de tudo, se colocou em xeque a indianidade das populações locais. Os barcelenses, de maneira geral, somente reconhecem como indígenas na região os Yanomami, por os considerarem “*índios selvagens, puros, que ainda vivem na sua cultura*”. Por outro lado, sem pensar em justificar a indianidade, o movimento indígena procurou flertar com a necessidade de se pensar os atenuantes promovidos pelo sistema de aviamento, propondo organizar as formas diferentes do trabalho extrativista na região, objetivando o melhor manejo dos recursos e a garantia da sobrevivência das populações indígenas. Essas propositivas convergem com a ideia de Cadena (2010) e Nascimento (2018), quando sinalizam que a política indígena excede a política do conhecimento meramente pragmático e buscam focar em conjecturas sincrônicas cujo epicentro são as intersecções com suas bases sociocsmológicas, mediadas por metáforas que reafirmam alianças como os ancestrais e rechaçam a sua situação de dominação que tanto os colonizadores os impuseram.

<sup>7</sup> Protagonizada por patrões, patrãoezinhos, empresários da pesca esportiva e a Colônia dos Pescadores Z33 (COLPESCA Z33). Os vereadores de Barcelos e os comerciantes locais protagonizaram uma manifestação contrária aos interesses do movimento indígena durante o Seminário de Ordenamento Territorial promovido pelo ISA e FOIRN. Depois dessa manifestação, outras ocorreram em momentos estanques, porém com os mesmos objetivos: contra os posicionamentos do movimento indígena.

*O que queremos é alertar o nosso parente para sair dessa condição de presa. O que queremos é espantar essa ave de rapina que é o patrão e fazer bater asas para outros lugares bem distantes daqui do rio Negro. [...] Nós não estamos aqui para dizer que somos indígenas. Isso não precisa, porque os nossos ancestrais nos deixaram nessa região e todos sabem disso, as provas estão nas pedras e em outros espaços. Não é preciso sair da boca de um indígena que nós somos indígenas, os próprios caraiú [brancos] escreveram e continuam escrevendo sobre nós. Ser índio está na raiz, está em nossas linhagens, está no que aprendemos com os antigos e continuamos fazendo hoje, como por exemplo, as nossas roças, os nossos quintais. Não é porque eu estou vestindo roupa que eu vou eixar de ser Pira-Tapuia. Não, as coisas não são assim, elas mudam. Como aprendi com o nosso sábio Bráz França, um sábio da cultura baré, o que está em nossas cabeças nunca apodrece. Assim, meu pensamento renovado está vivo, mas seguindo o rastro do pensamento dos nossos ancestrais. O rio Negro não era de propriedade dos antigos? Então, isso não pode sair das nossas cabeças. (Carlos Wa'ikhen, Pira-Tapuia, presidente da ACIMIRN, Barcelos, setembro de 2014)*

Essa narrativa vem reforçar a ideia que venho esboçando em trabalhos anteriores (NASCIMENTO, 2017, 2018) nos quais os indígenas do rio Negro não colocam como pauta a sua indianidade ou em qualquer hipótese de que estão em processo de “etnogênese<sup>8</sup>”, pois eles fundamentam que todos os coletivos indígenas do rio Negro se reconhecem como indígenas ao longo das calhas dos rios e afluentes além-fronteiras (Brasil, Colômbia e Venezuela). No entanto, eles mantêm a consciência de que o contato com a sociedade brasileira condicionou atitudes que fizeram com que a maioria dos indígenas se desviassem compulsoriamente das suas bases socioculturais. Todavia, eles não necessitam de recursos diacríticos, tampouco, como frisou Carlos Wa'ikhen, de “inventar cultura<sup>9</sup>”:

*A gente não precisa sair inventando cultura, aqui nós temos coisas suficientes que nos ligam aos antigos. Mas isso é muito pouco para o caraiú [não indígena], que quer ver é os índios nus. O que nos assegura é o nosso pensamento, que está ligado aos pensamentos dos antigos. Agora quero avisar que nós indígenas não somos bobos e nem sem instrução, nunca formos, os caraiú fizeram o que fizeram com nossos parentes porque eles permitiram, senão seriam mortos, escravizados ou suas mulheres sofriam abusos sexuais. Nós aprendemos a falar e entender a língua portuguesa; aprendemos a usa o papel, não somente para enrolar o tabaco, mas para fazer documento e entender as Leis desse regime imposto pelo caraiú. (Carlos Wa'ikhen, Pira-Tapuia, Barcelos, setembro de 2014)*

“Inventar cultura” aqui não faz referência às concepções desenvolvidas pelo antropólogo Roy Wagner em seu clássico livro *A invenção da cultura*<sup>10</sup>. Mas faz consonância às narrativas, que ressaltam que no contexto do rio Negro não ocorreu ou ocorre processo de etnogênese<sup>11</sup>, pois os indígenas rionegrinos não precisavam buscar reconhecimento étnico e cultural por parte da sociedade local e da sociedade brasileira, pois localmente outros coletivos indígenas os reconhecem como pessoas que chegaram ao rio Negro navegando na cobra-canoa, uma narrativa sociocosmológica que retrata as primeiras ocupações dos indígenas na região<sup>12</sup>. Ecoando às contribuições de Cadena (2010), “quando o movimento indígena invoca “cultura” este conceito tem a capacidade de incluir (o que chamamos)

<sup>8</sup> Sobre as noções de etnogênese e o pragmatismo processual dessa categoria ver Oliveira Filho (2004; 2010) que advoga a ideia de que existem uma viagem de volta por parte de alguns grupos indígenas, principalmente do nordeste brasileiro cuja argumentação central e a retomada da identidade étnica e dos territórios que outrora os indígenas ocupavam como habitação tradicional permanente. A política estatal indigenista fomentou os processos de territorialização nos quais os indígenas foram sujeitados indígenas. (Cf. Meus)

<sup>9</sup> “Em consonância com a narrativa, os indígenas do rio Negro argumentam que não necessitam de reconhecimento étnico e cultural por parte da sociedade local e da sociedade brasileira.

<sup>10</sup> Ver WAGNER (2010).

<sup>11</sup> Sobre os processos de etnogênese ver OLIVEIRA (2004).

<sup>12</sup> Sobre as narrativas da cobra-canoa, ver ANDRELLO (2014; 2012) e NASCIMENTO (2018).



natureza também como seres que não são humanos” e aos quais não são permitidos uma vez na linguagem política estabelecida, ou seja, na política do dominador.

Percebe-se que a pauta proposta pelo movimento indígena no contexto do Médio Rio Negro concentra-se no constante resgate dos tempos primordiais para justificar a pertença na região, que incidem diretamente na questão do território, na organização dos modos de manejo dos recursos naturais e no rearranjo ou supressão do sistema de aviação, afim de estabelecer parâmetros para os processos de demarcação do território do Médio Rio Negro com os devidos atributos normativos jurídico-administrativo de “Terra Indígena”<sup>13</sup>.

No meio desse embate, foi criado um comitê para se pensar o “ordenamento territorial” e o “ordenamento da cadeia da piaçaba” na bacia do rio Negro<sup>14</sup>. Nesse contexto, tentou visualizar as intervenções das lideranças indígenas políticas e o posicionamento dos fregueses indígenas, focalizando as controvérsias existentes entre os próprios fregueses, cujos ensejos vão além da mera relação trabalhista e econômica, mas se estende para relações paternalistas, de compadrio, predação familiarizante e parentesco potencial (GEFFREY, 1996; ALMEIDA, 2012; FAUSTO, 2014; NASCIMENTO, 2017).

Analisaremos a concepção paternalista<sup>15</sup> existente entre patrão e freguês. Há muitas controvérsias quanto a essa relação. Lideranças políticas asseveram que antigamente o freguês só via o patrão como a única pessoa de fora que poderia trazer mercadorias industrializadas. Os patrões durante muitos anos foram se tornando os principais orientadores ou desorientadores da política econômica local, pois, arbitrariamente, o patrão era quem ditava quais produtos serviriam para os indígenas e a quantidade que os fregueses poderiam consumir.

*Meu patrão não gostava de me aviar leite porque ele dizia que eu já tinha sido desmamado e que nem na cidade as pessoas adultas tomavam leite. Leite Ninho é para quem tem condição, ele dizia. Assim era para outros produtos. Eu tinha muita vontade de tomar um leite condensado, mas meu patrão dizia que aquilo não era coisa para o meu bico, eu tinha que comer era farinha, chibé. O patrão gostava de liberar era óleo, açúcar, café, querosene, cigarro e cachaça. Esses produtos ele empurrava mesmo, com gosto, não tinha pena do pobre do freguês. Ele deixava o rancho para o freguês se virar durante a empresa [tempo de trabalho]. Se você destruiu tudo, o problema era seu. Mas ele também dava remédio, trazia música no rádio dele e ensinava nós o que estava acontecendo no Brasil e no rio de Janeiro. Não sei se tudo aquilo que ele dizia era verdade, mas nós bichos do mato não sabia nada, então era dele que nós ficava assuntando. (Carlos Terçado, Baniwa, comunidade Malalahá, setembro de 2013)*

A ineficácia das políticas públicas e a ausência de órgãos de Estado fizeram do patrão uma figura potencialmente “endeusada” por seus fregueses, sobretudo quando forneciam medicamentos básicos como analgésicos que aliviavam a dor, e quando patrocinava festas de santo com fartura de cachaça, comida e música tocada por mestres de acordeons renomados da região.

*Muitos ficam falando da maldade dos patrões. É certo que existe o patrão que maltrata, mas imagine, moço, a gente no meio dessa mata grande e o único cristão que aparece é o patrão? Para nós piaçabeiros que vivemos dentro mesmo das colocações*

<sup>13</sup> Terra Indígena é uma nomenclatura jurídico-administrativa que passa a valer para um território demarcado e homologado pela união para o uso exclusivo de populações indígenas. Ver o artigo 231 da Constituição Federal (BRASIL, 1988), o Decreto n. 1.775-96 e a Portaria n. 14 do Ministério da Justiça.

<sup>14</sup> No ano de 2012, criou-se um comitê técnico para o ordenamento da cadeia da piaçaba formado por organizações governamentais e não governamentais: Fundação Vitória Amazônica. – FVA; Secretaria de Florestas e Extrativismo do Estado (SEAFE); Serviço de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE); Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável (IDAM); Agência de Desenvolvimento Sustentável do Amazonas (ADS); Ministério do Meio Ambiente (MMA); Centro Estadual de Unidades de Conservação (CEUC) e Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB).

<sup>15</sup> Sobre a relação do aviação e paternalismo ver (GEFFREY 1996; ALMEIDA, 2012).

*era uma felicidade grande. Mesmo sem saldar a dívida do patrão, o freguês mesmo queria era que chegasse o dia do patrão vir recolher o produto. Era felicidade, era alegria, ver um cristão trazendo as coisas pra gente. A gente escutava música no rádio do patrão, era aquela animação. O patrão era o único cristão que a gente via de tempo em tempo. Então ele acabou sendo o nosso pai, o nosso governo. (Otávio, Baré, Barcelos, agosto de 2014)*

Com a visibilidade do movimento indígena organizado pela FOIRN, lideranças políticas passaram a promover diálogos esclarecendo a importância dos fregueses de sair da “sombra do patrão”. Atualmente, a FOIRN vem acompanhando as discussões do ordenamento da cadeia da piaçaba, que mesmo com a pressão do MPF, não obteve avanços. Já ocorreram várias reuniões com instituições governamentais públicas das três esferas (municipal, estadual e federal) e as organizações indígenas. Como resultado desses encontros, as instituições indígenas apresentaram suas propostas para a elaboração de um plano de ação imediata para a região. Porém a FOIRN avalia que as ações do governo são muito morosas e, dessa forma, paralelamente a esse plano de ação, o movimento tem que lutar para garantir a demarcação do território tradicional e, dentro do possível, propor sugestões para a organização da cadeia da piaçaba, haja vista que existe uma forte resistência por parte de alguns fregueses indígenas e de alguns “chefes tradicionais” que insistem que o patrão seja um bem ou mal necessário:

*Eu me entendi vendo o patrão andando por aqui. Muitos já partiram para o outro mundo, outros estão na cidade, uns ainda negociando, outros vivendo a velhice. Esses diretores da FOIRN não explicam direito para nós velhos que não sabemos nem pegar na caneta, o que é mesmo essa demarcação. Uns dizem que vai proibir o trabalho do patrão, outros já assuntam que vai fechar o rio. Se acontecer isso, não é bom não. Quando eu não tenho açúcar quem me socorre é o patrão que sobe o rio. Eu quero a nossa terra, mas a gente precisa do patrão, eles precisam colocar a piaçaba pra circular, porque a piaçaba tá aí e ainda tem alguns bocados. É o trabalho da piaçaba que é o sustento de muitos fregueses aqui. (Antônio Buyawaçu, comunidade de Campina do Rio Preto, julho de 2014)*

Para a maioria dos “chefes de grupos domésticos”, eles acreditam que os procedimentos da demarcação são um aparato meramente de regulação do Estado e que garante em tese uma fiscalização oficializada nas mãos de órgãos federais, como por exemplo, a FUNAI e a Polícia Federal. Antônio Buyawaçu, ancião baré, enfatiza que o território do seu grupo está mapeado na sua cabeça, mas admite que os *caraiu* (pessoas não indígenas) não os reconheçam, por isso ele almeja a demarcação, tendo a garantia registrada no papel escrito pelos “brancos”; por outro lado, tem a preocupação com os patrões, que procuram disseminar as implicações negativas que a demarcação das terras pode trazer, principalmente se voltando para o trabalho dos patrões da piaçaba na região.

Os processos de demarcação das terras indígenas no noroeste amazônico configuram uma grande proposta iniciada nos anos de 1980 pelo incipiente movimento indígena, cujo objetivo era proteger os territórios indígenas ao longo do rio Negro, formando um mosaico de áreas protegidas. A região do Médio Rio Negro é o território que resta para fechar esse mosaico, como propõe a pauta do movimento indígena. Essa questão vem suscitando uma série de implicações sociológicas, econômicas e socioambientais para os indígenas e regionais. Abordaremos essa questão no tópico a seguir.

## A demarcação de Terra Indígena no Médio Rio Negro: visões e implicações

No ano de 2002, lideranças políticas e “chefes de grupos domésticos” de 21 comunidades indígenas localizadas na região do Médio Rio Negro (entre Santa Isabel e Barcelos) se reuniram na cidade de Santa Isabel durante o 2º Encontro de Mobilização Extraordinária, organizado pela FOIRN para discutir a questão do território. Mesmo com a falta de compreensão *a priori* de alguns líderes indígenas de grupos domésticos, chegou-se ao consenso da urgência de se iniciar os processos de demarcação do território indígena na região do Médio Rio Negro, com a finalidade, além de garantir o território para uso exclusivo das populações indígenas locais, evitar as invasões de empresas de turismo e minério, diminuir as pressões sobre os recursos naturais, bem como apontar novos caminhos para uma questão antiga, mas presente no cotidiano dos indígenas: o sistema de aviação protagonizado pela exploração dos patrões.

Como resultado desse Encontro foi elaborado um documento e em seguida protocolado junto do então Departamento de Identificação e Demarcação de Terras Indígenas DEID/FUNAI em Brasília solicitando do presidente do órgão indigenista a urgência no processo de demarcação do território ocupado pelos indígenas na região em tela (Baré, Baniwa, Tukano, Pira-Tapuia, Tariano, Desana, Maku, Arapaso).

Dois anos depois da solicitação, a FUNAI instituiu um Grupo Técnico (GT) para iniciar os estudos. Esse GT foi coordenado pelo antropólogo Ricardo Neves Pereira, então lotado na Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF/FUNAI). O intuito do GT era o de proceder a um levantamento preliminar da região para o então Departamento de Identificação e Delimitação (DEID/FUNAI), hoje Coordenação Geral de Identificação e Demarcação de Terras Indígenas (CGID). Nesses termos, o GT não se propôs a identificar terras indígenas, mas sim a reunir informações básicas com o objetivo de subsidiar os procedimentos administrativos adequados para o atendimento das reivindicações territoriais das comunidades indígenas, ou seja, tratou-se da elaboração de um documento de fundamentação antropológica referentes aos indígenas habitantes da região, bem como “ocupação tradicional” e suas respectivas moradias.

Somente em meados de 2007, o então Departamento de Assuntos Fundiários. DAF/FUNAI constituiu dois Grupos Técnicos de identificação e delimitação, em continuidade aos procedimentos administrativos demarcatórios de áreas de ocupação tradicional indígena na região do rio Negro. O primeiro foi destinado a proceder ao levantamento de dados e informações no município de Barcelos. Identificado como “GT Baixo Rio Negro” foi coordenado pelo antropólogo e missionário da congregação Novas Tribos do Brasil, Edward Luz<sup>16</sup>. O segundo, referido como “GT Baixo Rio Negro II”, teve a coordenação do antropólogo José Maria Trajano Vieira da Universidade de Brasília (UnB).

A partir da instauração dos dois GTs, várias implicações de âmbito sociológico e político passaram a fazer parte das vicissitudes dos indígenas. Quando no ano de 2009 foram entregues os relatórios circunstanciados, a Funai indicou algumas falhas, ocasionando uma reviravolta nas relações sociopolíticas locais.

A partir da análise preliminar abordado no primeiro GT, suscitou algumas manifestações. A cidade de Barcelos tornou-se uma arena de embate e acirrou as

<sup>16</sup> O trabalho de Edward Luz como antropólogo foi muito contestado. No ano 2011, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) emitiu parecer de sua desfiliação. Ver [www.abant.org.br](http://www.abant.org.br)

disputas pelos recursos naturais. A indianidade dos indígenas da região passou a ser questionada, principalmente as dos Baré e dos Baniwa, bem como a base das relações econômicas locais começou a sofrer alterações a partir das imposições impetradas pelo MPF, que insistia na urgência de se organizar a cadeia da piaçaba, com o intuito de acabar com o trabalho “análogo à escravidão”, questão esta vista pelo MPF como nefasta para as populações indígenas locais e para a economia amazônica em geral.

O Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID), elaborado pelo antropólogo Edward Luz, esboçou de forma explícita e arbitrária que a região do Médio Rio Negro havia passado por um processo de “aculturação” e que na região não havia mais indígenas, sendo habitada por uma população cabocla ribeirinha amalgamada por elementos da sociedade amazonense.

Qualquer tentativa de reengenharia social deve levar em conta o histórico comum desta sociedade amalgamada pelos laços de interdependência crescente entre índios, negros e brancos, agora já quase indistinto um dos outros, a não ser nos discursos de palanque e plataforma eleitoral, que, aliás, contrasta com o refrão e o coro dos versos cantados e dançados nos bambódromos espalhados pela Amazônia durante suas festividades regionais. [...] Dessa forma, o antropólogo coordenador rejeita desde já a interpretação de que a não aceitação da totalidade das demandas e propostas territoriais apresentadas pelos membros das comunidades indígenas significaria uma perda política do movimento indígena. Antes, ao oferecer traçados mais enxutos e equilibrados para as terras indígenas, pretende-se suprir as reais necessidades das mesmas, poupando o movimento indígena do desgaste de embates que certamente virão e mesmo da criação de uma guerra civil, evitando conflito. (BRASIL, FUNAI/RCID PADAUIRI-ERERÊ, 2008: 151)

O relatório do referido antropólogo não chegou a ser publicado pela FUNAI, tampouco foi aprovado pelo órgão indigenista oficial.<sup>17</sup> No entanto, a posição tomada pelo coordenador do GT acirrou o campo político entre o movimento indígena e a população não-indígena habitante das cidades de Barcelos e Santa Isabel do rio Negro, assim como trouxe à tona uma antiga questão sobre o amalgamento ou misturas entre as populações indígenas do rio Negro:

*Sim, nós indígenas temos misturas sim, nenhuma raça é pura, desde os tempos dos antigos a gente anda se misturando, se você for observar nas nossas histórias contadas pelos mais velhos, você vai perceber que sempre houve a mistura, porque é se misturando que a gente descobre e inventa as coisas. Agora, houve um tempo em que ocorreram muitas misturas com os caraiú [brancos], principalmente de Baré, mas isso não implica que eles não sejam indígenas. Agora não se pode afirmar que todo mundo aqui no rio Negro é indígena. Claro que somos iguais às mudas de maniwa [mandioca], que está presente e todas as roças aqui no rio Negro, mas nas roças as mulheres sabem quem é quem no seu espaço, sabem diferenciar as ramas. Assim é para as pessoas. Em Santa Isabel tem muitas pessoas que nasceram a partir do gomo [nó] da maniwa, mas que não estão mais no espaço devido, que é a roça. As pessoas que se transformaram em caraiú estão permanecendo caraiú, agora nós indígenas estamos no nosso lugar e temos a nossa diferença, que está ligada às histórias dos nossos ancestrais, dos nossos bisavôs. Se todos na Amazônia são indígenas, então mandem eles virem se juntar ao movimento e ajudar a demarcar as nossas terras. Mas não, tudo é o contrário, eles não pensam no coletivo, e sim em aumentar o patrimônio deles explorando as nossas terras. Nós queremos nossas terras para ser usadas para garantir o nosso sustento e manter as nossas tradições, manter as nossas histórias, lembrar os tempos dos antigos. Aqui no rio Negro por onde você andar você vai encontrar coisas ou marca dos nossos ancestrais. A terra é pra se morar na coletividade, não para usurpar, e o jeito que a gente usa a terra faz a diferença. (Carlos Wa'ikhen, Pira-Tapuia, Barcelos, setembro de 2014)*

<sup>17</sup> A Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID/FUNAI) solicitou revisão do relatório produzido pelo antropólogo missionário Edward Luz, alegando despreparo no que tange à fundamentação antropológica. Dessa forma, foi instituído um novo GT, agora coordenado pelo antropólogo José Trajano, da Universidade de Brasília (UnB). A FUNAI também solicitou revisão parcial desse relatório.

Observa-se que a principal questão é a garantia de um território considerado de ocupação tradicional pelos indígenas. Os indígenas rionegrinos se consideram herdeiros desse território, cuja fundamentação remete aos tempos da subida da cobra-canoa, que percorreu uma vasta região alocando os povos em seus respectivos territórios<sup>18</sup>. Nessa perspectiva, os processos de territorialidades são concebidos como espaços de ocupação contígua.<sup>19</sup> Quanto à questão da mistura, as narrativas baré são muito explícitas. Por exemplo, em uma narrativa, os Baré contam que no período do processo de transformação de animais (peixes) para humanos, uma embarcação estava subindo o rio Negro quando um homem baré solitário que viajava do lado de fora da cobra-canoa avistou na margem da contracorrente, um grupo de mulheres de uma “tribo” de guerreiras. O homem mergulhou no rio e nadou até a margem, indo ao encontro das mulheres. Esse homem, chamado de *Mira-Boi* fez alianças com a chefe das mulheres, onde constituiu uma grande prole que se espalhou em boa parte do rio Negro. *Mira-Boi* ficou durante muito tempo aprisionado ao clã das mulheres guerreiras, todavia, sentindo o desejo de reencontrar o seu povo originário e já pressionado por acusações de feitiçaria e maus tratos com algumas mulheres (ciúmes), fissionou com o clã estabelecido (mulheres guerreiras) e levou consigo algumas mulheres da sua relação de sororidade com quem passou a conviver e constituiu um clã baré.

*Desde os tempos de Mira-Boi nós andamos nos misturando. Isso é costume mesmo de baré. Mas nós reconhecemos os nossos parentes. O Baré sempre foi ambicioso pelas coisas do estrangeiro. Isso tá desde os tempos antigos. O que a gente não pode perder é a nossa rama, saber das nossas histórias e saber do nosso lugar que foi deixado pelo nosso Deus. A nossa língua verdadeira era falada por outras tribos, por quê? Por que os Baré estavam espalhados por todo o rio Negro, não tinha essa divisão de Brasil, Colômbia, Venezuela não, tudo era dos Baré antigos. Agora, Sr. Augusto, a gente tem que saber nos diferenciar, mas os Baré sempre estiveram aqui nesse rio Negro, assim contam os mais velhos, sabe. Eu também entendo assim. O nosso lugar é aqui mesmo. Agora se eles [caraiú] dizem que Baré não é índio, não importa para nós, o que importa é que o nosso pensamento é de Baré. (Antônio Buyawaçu, comunidade de Campina do Rio Preto, julho de 2014)*

Antônio Buyawaçu, como chefe de grupo doméstico, compartilha do conhecimento de que o território<sup>20</sup> foi deixado pelos antigos e que a tendência da mistura baré é uma questão que vem sendo praticada desde antes mesmo da invasão europeia na região. O ancião ainda faz uma reflexão acerca da posição dos não indígenas barcelenses em classificar os Baré como caboclos ribeirinhos, pois, para o ancião, o que importa não são os traços diacríticos, os aspectos ou agrupamentos culturais que devem ser comparados, mas os princípios a eles imanentes – neste caso, a manutenção do conhecimento dos antigos ou dos ancestrais, ou seja, o lugar das ontologias indígenas como potência. A partir desse enunciado, percebe-se que não se trata de supor algum tipo de identidade diferencial visível, mas sim buscar as distinções abstratas a fim de demonstrar que a mistura não torna os Baré menos inteligíveis<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Sobre a relação entre cosmologias e territorialidades ver (NASCIMENTO, 2018; ANDRELLO, 2010).

<sup>19</sup> Esse posicionamento conflui com as ideias de Christine Hugh-Jones (1979), quando considera que o domínio territorial é um aspecto funcional da filiação, que permite a aplicação de um sistema social e a ocupação efetiva do espaço.

<sup>20</sup> Quando a questão sobre a ancestralidade do território do rio Negro, na literatura etnográfica do noroeste amazônico, em especial sobre os povos da região, Tukano e Arawak, é muito comum a noção de que o território e a ocupação dos espaços foram criados a partir das viagens de vários heróis e ancestrais que percorreram diferentes caminhos, durante diferentes ciclos mitológicos, para configurar a geografia do mundo atual. Ver (ANDRELLO, 2004; 2010).

<sup>21</sup> Esse ponto se aproxima muito das discussões elencadas por Goldman (2015), a partir de reflexões de Losonczy que traz uma discussão da (contra) mestiçagem quando pensa a relação a partir das alteridades imanentes que cada coletivo comporta e que devem ser relacionadas com as alteridades imanentes de outros coletivos, traçando espaços de interseção em que as chamadas relações interétnicas não sejam redutíveis nem à ignorância recíproca, nem à violência aberta, e nem à fusão homogeneizadora.

*O Sr. sabe que o homem é um bicho danado, passa a vida toda curiando. Quando eu era pequeno eu não sabia muito, mas eu tinha vontade de ser igualzinho a um caraiú. Eu queria ter roupa nova, perfume, sapato. Mas a gente vai ficando grande e esse desejo passa. Mas a gente já sentiu o gosto, a gente já usou e continua usando. Só que as pessoas da cidade, de Barcelos mesmo, querem que a gente ande pelado para ser índio de verdade. Olha só! Nem os Yanomami vivem mais pelados, eles gostam de roupa. Esses caraiú de Barcelos querem dizer pra gente como é ser índio. Não é assim não. Me diz uma coisa. Vocês lá de São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília quando usam nossos artesanatos, vocês são chamados de índios? Não. Então por que eu uso as coisas de vocês e eles querem me chamar de caboclo? Eles têm que vir ver o jeito que vivo e respeitar o nosso pensamento. (Antônio Buyawaçu, comunidade Campina do Rio Preto, julho de 2014)*

Os barcelenses se alinham ao pensamento de que todos no Médio Rio Negro têm “sangue indígena”, por isso não há a necessidade de fazer separação de quem é índio e quem deixa de ser. O patrão Carlos Leite enfatiza que “até ele que nasceu no Ceará tem sangue indígena, mas nem por isso ele fica se diferenciando dos indígenas”.

*Rapaz, se você for fazer uma pesquisa aqui em Barcelos você vai observar que a maioria aqui é indígena ou tem sangue indígena. Mas eles não precisam dizer nem registrar em cartório que eles são. Essa história de índio tá superada, nós somos amazonenses com sangue de branco, de índio e de negro. Esses caboclos que vivem lá no interior, antes de chegar essa história de demarcação de terras eles nem falavam em índio. Você chegava lá na comunidade você nem percebia que ali morava índio, porque eles mesmos não faziam isso transparecer. Eu tenho um monte de compadres no interior e descobri que eles são índios somente agora, com essa história de demarcação. Por isso, eu e muitos patrões aqui no rio Negro somos contrários à demarcação, porque aqui todos somos amazonenses e têm o direito de trabalhar na região. (Carlos Leite, patrão, Barcelos, agosto de 2014)*

O problema é como comprovar essa afirmativa? Recorro ao antropólogo Eduardo Viveiros de Castro que ressaltou em entrevista: “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é<sup>22</sup>”. O antropólogo argumenta que esse enredo não é uma relação necessária (embora possa ser suficiente – e olhe lá) para se definir o que é índio. Porque uma vez que se recusa a pergunta, o fundo cultural não pode mais servir para definir pertencas e inclusões em classes identitárias. O enredo do discurso protagonizado pelos patrões através da cooperativa dos piaçabeiros, recai no amalgamento de toda a população indígena. No enunciado sublinhado “Todos nós somos amazonenses com sangue de branco, de índio e de negros”, é justificado pelo patrão a ideia da teoria da “aculturação”, em que os índios deixaram de ser índios, principalmente os Baré, cuja indianidade é mais questionada pelos patrões. Esse posicionamento passa a ganhar fôlego no seio do movimento contrário à demarcação quando ele passa a ser atestado por um especialista, neste caso, um antropólogo:

*Rapaz! Tem um antropólogo que andou por aqui, eu não lembro o nome dele [Edward Luz], que fez uma pesquisa e concluiu que aqui no rio Negro não existem mais indígenas, exceto os Yanomami. Tudo são caboclos que vivem em comunidades no interior. Esses que dizem ser indígenas hoje não são nada, eles vivem é a nossa cultura, jogam futebol, participam da missa, leem a bíblia, vestem camisa da seleção brasileira, portanto são brasileiros iguais a mim e você e vivemos na mesma pátria. Agora os Yanomami são índios mesmo, assim diz o antropólogo. Então, se ele que é estudioso tá dizendo isso, e eu com toda a minha ignorância vejo também assim, então moço, índio aqui mesmo são os Yanomami, cujas terras já estão demarcadas. (Carlos Leite, Barcelos, agosto de 2014)*

<sup>22</sup> Entrevista ao periódico Povos Indígenas no Brasil. (ISA), disponível em <http://pib.socioambiental.org>

Esse enunciado reflete muito o discurso homogeneizador propagado pela ideia da identidade nacional e da integração dos indígenas à sociedade de classes. Parafraseando Goldman (2015: 6), “tudo se passa, como acontece frequentemente demais na antropologia, como se o ponto de vista [do especialista] e do Estado, com seus problemas de *nation building*, levasse a melhor, impondo essa espécie de certeza, que parece durar até hoje, de que a única identidade legítima é a identidade nacional”.

O jogo do discurso da identidade nacional e do patriotismo elencado pelo padrão na citação acima remete a outras interpretações quanto ao processo de demarcação das terras indígenas, pois para os patrões, assim como para a população não-indígena barcelense, a demarcação de terras representa meramente os interesses de organizações internacionais que visam internacionalizar a Amazônia:

*Qual o interesse dessas ONGs pelos índios? O que te motiva a vir de tão longe para trabalhar com os caboclos? Será que é porque vocês ou a sua ONG querem fazer caridade para eles? Não, no fundo vocês [eu] estão a serviço de organizações internacionais que estão de olho na riqueza da nossa Amazônia, do nosso Brasil. A Amazônia é dos brasileiros, não está aqui para servir aos interesses dos estrangeiros. Por que esses europeus não se preocupam com a casa deles? Porque lá não tem mais floresta, não tem mais nada, então eles estão de olho no que é nosso. O governo brasileiro tem que ter muito cuidado com essas ONGs e esses pesquisadores que andam por aqui. (Vereador de Barcelos 2012-2016, comunidade Tapera, setembro de 2013)*

A maioria dos vereadores<sup>23</sup> da câmara municipal de Barcelos, aliado aos patrões e à classe de empresários do turismo e mineradores, encabeçaram um movimento em “defesa do rio Negro”, alegando que os estrangeiros, através de ONGs, estão no rio afim de controlar a região, impedindo os “moradores da terra” de trabalharem na sua própria região, fechando rios, proibindo o lazer da população e deixando o povo barcelense impossibilitado de usar os recursos naturais para a sua subsistência.

O que ecoa entre os barcelenses e, principalmente os patrões é que “essa conversa de defender o meio ambiente e demarcar terras para índios é coisa de quem vem de fora e acaba prejudicando os mais pobres, que não têm de onde tirar o seu sustento”. Nesse discurso, os indígenas tornam-se invisíveis e a demarcação de terras tem implicações que vão além das suas indianidades e das suas concepções acerca da construção coletiva do território. Passaram-se mais de dez anos e os imbróglios dos processos de demarcação da Terra Indígena no médio rio Negro continuam agravantes se amontoando e ameaçando os indígenas que ficam expostos a todos os tipos de preconceito, negacionismo e, sobretudo, a usurpação do seu território cujo desenho esboçado pelos indígenas ignora a imposição do Estado e a negação aqueles que os invisibilizam.

## Algumas considerações

O processo de demarcação de terras indígenas na região do Médio Rio Negro suscitou uma série de questões que vão desde a soberania nacional a entraves econômicos que a região poderia sofrer. Por outro lado, o movimento indígena assevera que a demarcação vem garantir um direito constitucional e ancestral aos povos indígenas, além de um território que os protejam de predadores exógenos,

<sup>23</sup> A Câmara de Vereadores de Barcelos possui dez cadeiras. No pleito 2012-2016 foram ocupadas pelos seguintes vereadores: Josemir (PMDB), Chiquinho de Moura (PMDB), Batista do Sindicato (PC do B), Maira da Caipa (PSD), Professor Martinho (PC do B), Valmir Arara (DEM), Franquiberto (PTB), Keimado (PT do B), Dr. Marlos (PSDB) e João Enecy (PDT). Destes, somente o vereador Professor Martinho é favorável ao processo de demarcação de terras indígenas.

como as agências de turismo e os barcos geleiros de capturas de peixes comerciais, de mineradoras etc. Quanto à questão da exploração da piaçaba, o movimento reconhece o quanto ela é importante para muitas famílias de indígenas, porém sabe da necessidade de organizar o seu manejo, diminuindo a pressão dos patrões na busca de se afastar do sistema de aviamento encrustado na estrutura econômica amazônica. Ao longo dos tempos, os patrões da piaçaba dominam as relações econômicas no âmbito local e essa predominância latente de paradoxos ascendeu as ofensivas contra qualquer tipo de trabalho de submissão análoga à escravidão.

O movimento indígena reconhece que a garantia do território possibilite a assegurar um melhor bem-viver entre os povos indígenas e abriria caminhos para construir políticas de gestão territorial que venham a beneficiar não somente os indígenas, mas toda a cadeia econômica local. Como aporte para à guisa das considerações, lanço mão de um depoimento de uma liderança política indígena que sintetiza as implicações relacionadas às territorialidades, à etnicidade e aos processos de demarcação da terra indígena, destacando o protagonismo indígena no rio Negro e a necessidade do planejamento do ordenamento da cadeia econômica da piaçaba:

*O movimento indígena não tá preocupado com que os vereadores pensam do nosso movimento e dos nossos aliados. O que queremos é a garantia de um direito constitucional e ancestral. Mas a ignorância de muitas pessoas leva-as a pensar coisas absurdas, como, por exemplo, tornar invisível a presença de indígenas no rio Negro. Eu estou aqui e sou um Baré, será que eles ignoram a minha presença? Isso é absurdo, como também acreditar que nós indígenas vamos vender o Brasil para as ONGs; proibir as pessoas de trabalhar; fechar rios. Os rios não se fecham, eles são como uma estrada, onde todos podem navegar – agora, respeitando os limites das comunidades. Mas uma coisa ainda continua na cabeça dessas pessoas: achar que o índio não tem poder de tomar decisões; acham que nós somos manipulados por ONGs. Esse sempre foi o pensamento brasileiro, agora vem com essa de falar que somos todos brasileiros, mas eles continuam ainda discriminando nós indígenas, a começar por não aceitarem as nossas demandas não acreditar em nossa ciência. Só o fato de eles não aceitarem que somos índios já é uma falta de respeito muito grande. Esses vereadores e o próprio Estado poderiam pelo menos conhecer a legislação criada por eles mesmos, que Terra Indígena eles dizem que é de propriedade da União e usufruto exclusivo dos indígenas, portanto, não pode ser vendida. Para os nossos antigos, a terra é onde nos nutrimos e retiramos o que nos garante vivos: o oxigênio. A gente protege o ar puro para toda humanidade não somente a terra que pra nós não tem limite e fronteiras. Então como eles chegam com esse discurso de soberania nacional? Tudo não passa de eles defenderem os interesses das empresas que ajudam a acabar com os nossos rios e toda a riqueza da nossa floresta. O nosso território está em nossas memórias, nas realizações dos nossos primeiros bisavós que deixaram tantos ensinamentos para os indígenas que se o homem branco souber interpretar eles vão saber que tudo isso aqui não é invenção de hoje. (Marivelton Barroso, Baré, diretor da FOIRN, Barcelos, agosto de 2014)*

O que o líder indígena Marivelton Barroso Baré quer expressar, é a necessidade dos não-indígenas de compreender as ontologias indígenas, que ecoam modelos de pensar e viver o mundo de forma diferente, criando novos possíveis, recusando com veemência ser capturados pelos dominadores (Estado, patrões, madeireiros, mineradores etc.) e reativar os vínculos com o território, um espaço desenhado pelos demiurgos e impressos nas pedras e na memória dos indígenas locais. Parafraseando Carlos Wa'ikhen Pira-Tapuia, outra grande liderança indígena do rio Negro que diz: “A nossa terra é pra se morar na coletividade, não para usurpar e o jeito que a gente usa a terra faz a diferença. Os caraiu não vão mudar o nosso jeito de viver e de pensar, eles destroem, nos cuidamos para garantir a vida de humanos, plantas e outros seres das águas e das florestas”. Esse



enunciado faz eco ao debate da “virada ontológica<sup>24</sup>” (DANOWSKI et al., 2017), analiticamente refletida pelo intelectual indígena venezuelano José Angel Quintero Weir (2021), que em uma carta preciosa dirigida ao antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, sintetiza o debate: “aos nossos tempos, olhar para trás, ver onde perdemos o caminho e repor em nossos corações as razões e o horizonte ético que nos orientam e incessantemente, reiniciar a caminhada como Nós”. Essas linhas convergem ao debate que sublinhamos acerca do território, da etnicidade e a todos os processos relacionados à demarcação de terras indígenas no noroeste amazônico.

Recebido em 12 de maio de 2021.  
Aprovado em 30 de agosto de 2021.

## Referências

- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa. As colocações: formas sociais, sistema tecnológico, unidade de recursos naturais. *Mediações*, 17 (1): 121-152, 2012.
- ANDRELLO, Geraldo et al. “Transformações da cultura no Alto Rio Negro”. In: CANEIRO DA CUNHA, Manuela et al (orgs.). *Política culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.
- ANDRELLO, Geraldo. Escravos, descidos e civilizados: índios e brancos na história do rio Negro. *Estudos Amazônicos*, V (1): 107-144, 2010.
- ANDRELO, Geraldo. *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto socioambiental, 2012
- BRASIL, FUNAI-CGID. *Relatório Circunstanciado Padauri-Preto*. (Mímio) Brasília, 2008.
- CADENA, Mirasol de la. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond politics. *Cultural anthropology*, 25 (2): 334-370, 2010.
- DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os meios e os fins*. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie/Instituto socioambiental, 2017.
- FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis. História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EdUSP, 2014.
- GEFFRAY, Christian. “Le Modèle de l’exploraitation partenaliste”. In: *L’oppression partelaliste au Brésil*. Paris: Lusotopie, Editions Karthala, 1996. pp. 153-9.

<sup>24</sup> Na carta, Jose Angel Quintero escreve: [...] por isso, pelo que essa ‘virada’ que Viveiros de Castro e outros propõem, deveria induzir a ciência antropológica mais que a revisões epistemológicas a uma virada ontológica, que deve induzi-los a realmente escutar os povos que lhes falam desde seu lugar de ver/sentir/viver no mundo. (WEIR, 2021, p. 11)

GOLDMAN, Márcio. Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. *Mana*, 21 (3): 641-659, 2015.

HUGH-JONES, Christine. *From the milk-river: spacial and temporal process in northwest Amazonia*. Cambridge: University Press, 1979.

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.

MEIRA, Márcio. “Os índios do Xié e a fibra da floresta”. EMPERAIRE, Laure (org.). *A floresta em jogo. O extrativismo na Amazonia central*. Editora da São Paulo: Unesp, 2000.

MENEZES, Elieyd Sousa de. *Os piaçabeiros no médio rio Negro. Identidade étnica e conflitos territoriais*. Brasília: Paralelo 15, 2014.

NASCIMENTO, L. A. S. No rastro da cobra-grande. Cosmologias e territorialidades no Médio Rio Negro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (10): 207-222, 2018.

NASCIMENTO, L. A. S. *Patrões, fregueses e donos: economia e xamanismo no Médio Rio Negro*. Tese de doutorado, PPGAS, UFSCar, São Carlos, 2017.

OLIVEIRA, João Pacheco et al. *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco. *O nascimento do Brasil e outros ensaios. Pacificação, regime tutelar e formação de alteridade*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2010.

PERES, Sidnei. “A economia moral do extrativismo no Rio Negro: aviamento, alteridade e relações interétnicas na amazonas”. Texto apresentado durante a 30ª Reunião Anual da ANPOCS, Caxambu, 2007.

PERES, Sidnei. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Tese de doutorado. UNICAMP. IFCH, Campinas, SP, 2003.

PRANG, G. *A caboclo society in the Middle Rio Negro basin: ecology, economy and history of an ornamental fishery in the state of Amazonas, Brazil*. Tese (Doutorado). Detroit, Michigan: Wayne State University, 2001.

SANTOS, Gilton Mendes. *Um retrato do sistema de aviamento no Purus: notas preliminares*. In: SANTOS; Gilton Mendes (org.). *Álbum Purus*. Manaus: EDUA, 2011.

SANTOS, José Ribamar dos. *Rio Negro. Aspectos históricos, geográficos e políticos*. Manaus: Editora Valer, 2013.

TEIXEIRA, Carlos Corrêa. *Servidão humana selva. O aviamento e o barracão nos seringais da Amazônia*. Manaus: Editora Valer, 2009.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

WEIR, José Angel Quintero. Da virada ontológica ao tempo de volta do nós. *Amazônia Latitude*, abril de 2021. Disponível em [amazonialatitude.com/2021/04/06/da-virada-ontologica-ao-tempo-de-volta-do-nos/](http://amazonialatitude.com/2021/04/06/da-virada-ontologica-ao-tempo-de-volta-do-nos/).

# Movimentos e transformações na paisagem: Terra Indígena, territorialidade e território Kaingang no sul do Brasil

*Alexandre Aquino*<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

**Resumo:** A análise das configurações do território atual Kaingang demonstra que os dois últimos séculos tiveram consequências diversas para transformações na paisagem ancestral, inaugurando uma série de controvérsias em virtude do seu uso e ocupação tradicional, que se sustentam pela lógica do Grande Divisor (LATOURET, 2000). A etnografia permite perceber que este processo histórico é traduzido a partir da perspectiva xamânica do território, situando os diversos arranjos socioespaciais daí decorrentes em termos de sua cosmopolítica. Esta perspectiva articula a constituição do grupo local com formas de sociabilidade baseadas na reciprocidade, como vemos na importância atribuída às metades exogâmicas, de tal modo que se constitui como um ponto de vista privilegiado na relação com a alteridade, notadamente, quando interagem com as cidades e os poderes provenientes do mundo do branco.

**Palavras-chave:** Kaingang, território, xamanismo, paisagem, etnohistória.

<sup>1</sup> Possui graduação em licenciatura (2004) e bacharelado (2005) em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Fez mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília (PPGAS, 2008) e é doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS, 2018). Realizou estudos de fundamentação antropológica em áreas de ocupação Kaingang (convênio FUNAI-UNESCO). Atualmente realiza pesquisa de pós-doutorado no PPPGAS-UFRGS sobre Sítios Naturais Sagrados no sul do Brasil.

## Movements and transformations in the landscape:

Indigenous Land, territoriality and Kaingang  
territory in southern Brazil

**Abstract:** The analysis of the configurations of the current Kaingang territory shows that the last two centuries have had different consequences for changes in the ancestral landscape, inaugurating a series of controversies due to its traditional use and occupation, which are supported by the logic of the Great Divider (Latour, 2000). Ethnography allows us to perceive that this historical process is translated from the shamanic perspective of the territory, situating the various socio-spatial arrangements resulting from it in terms of its cosmopolitics. This perspective articulates the constitution of the local group with forms of sociability based on reciprocity, as we see in the importance attributed to exogamic halves, in such a way that it constitutes a privileged point of view in the relation to otherness, notably, when interacting with cities and the powers from the white people world.

**Keywords:** kaingang, territory, shamanism, landscape, ethnohistory.

## Movimientos y transformaciones en el paisaje:

tierra indígena, territorialidad y territorio  
Kaingang en el sur de Brasil

**Resumen:** El análisis de las configuraciones del actual territorio Kaingang muestra que los dos últimos siglos tuvieron diferentes consecuencias para los cambios en el paisaje ancestral, inaugurando una serie de controversias por su uso y ocupación tradicional, que se sustentan en la lógica del Gran Divisor (Latour, 2000). La etnografía nos permite percibir que este proceso histórico se traduce desde la perspectiva chamánica del territorio, situando los diversos arreglos socioespaciales resultantes de él en términos de su cosmopolítica. Esta perspectiva articula la constitución del grupo local con formas de sociabilidad basadas en la reciprocidad, como vemos en la importancia atribuida a las mitades exogámicas, de tal manera que constituye un punto de vista privilegiado en relación a la alteridad, especialmente al interactuar con las ciudades y los poderes del mundo blanco.

**Palabras-clave:** kaingang, territorio, chamanismo, paisaje, etnohistoria.

As diversas incorporações, enquanto uma característica das ontologias ameríndias, situam a historicidade do povo Kaingang, tanto no que se refere às práticas que consideram ancestral, quanto àquelas incorporadas da sociedade ocidental, de tal modo que são elucidativas as relações entre história e etnologia, especialmente, quando observamos que as narrativas kaingang permitem contextualizar o processo de colonização nos dois últimos séculos e revelam as consequências para as diversas configurações do território atual<sup>2</sup>. Verifica-se uma série de controvérsias entre as formas de ocupação kaingang e as políticas de colonização (criação de estradas, surgimento das cidades e, entre outras, a política do órgão indigenista para demarcação de terras), a qual teve como orientação a conformação histórica dos aldeamentos Kaingang.

Esta controvérsia evoca o Grande Divisor, tal como caracterizado por Latour (2000) pela partilha natureza/cultura, pois resulta de um contexto histórico em que a natureza é formulada como objeto, de tal modo que estes limites se articularam com as ideias de “vazio demográfico” e de “ausência de cultura”, liberando áreas para a colonização. Desse modo, em termos de argumentos e práticas que foram sustentados pela oposição nós e eles, os ocidentais e os outros, natureza e cultura, as políticas fundiárias foram formuladas como uma “caixa preta”, determinando as condições para a “continuidade da ocupação”, entendida em termos da habitação permanente (Constituição Federal, 1988; ver Decreto 1775, de 1996). Por um lado, para entendermos este contexto como um processo histórico, Latour, expõe dois lados do Grande Divisor opondo o modelo de “difusão” – o qual “inventa um determinismo técnico, com paralelo no determinismocientífico”, estabelecidos por fatos dotados de “inércia própria” –, ao modelo de “translação” – isto é, a “interpretação dada pelos construtores de fatos aos seus interesses e aos das pessoas que eles alistam” (LATOURE, 2000: 178) –, demonstrando a assimetria das alegações característica do determinismo científico, quando se estabelecenossa sociedade como “racional”, resultando na acusação de que todos os outros são “ilógicos”, “o sumário de todos os processos de acusação movidos de dentro da rede científica contra o que está fora dela” (LATOURE, 2000: 345).

De forma, talvez, paradoxal, a ancestralidade, pautada nas formas tradicionais de parentesco, de poder político e do xamanismo, coaduna-se com a noção jurídica que permite o estabelecimento ou continuidade do grupo local na terra circunscrita por meio de limites que, por sua vez, são tão exógenos como os “sítios”, lotes que foram fragmentando a própria Terra Indígena. De fato, as transformações da paisagem interagiram de forma complexa com o território, possuindo ressonância com uma série de eventos históricos (expedições militares e

<sup>2</sup>Os Kaingang pertencem à família lingüística Jê, constituindo seu idioma, juntamente com o dos Xoklêng, o grupo Jê-meridional. Atualmente, os Kaingang vivem em aldeias localizadas nos seguintes estados brasileiros: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. Utilizo a forma Kaingang para designar o povo ou etnia, segundo designação convencional pela qual se tornou conhecido dentro e fora da antropologia. Esta designação deriva da palavra *kanhgág*, que significaria “gente”, “pessoa”, e “índio” kaingang. Todos os termos e expressões em língua Kaingang vão em itálico, exceto etnônimos. A grafia utilizada segue aproximadamente do dicionário bilingue kaingang-português de Wiesemann, 2002. Utiliza-se (˘) nas vogais e, i, u e y no lugar de (~), devido às limitações do editor de texto.

científicas, missões e, depois, a criação de Terras Indígenas), que podem ser avaliados na relação entre o tempo mítico (*gufãg*), o tempo histórico (*vãsy*) e o tempo presente (*üri*).

Uma Terra Indígena, bem como as diversas reivindicações e/ou acampamentos, são melhores compreendidos a partir destas transformações socioespaciais, que nos remetem aos diferentes arranjos da interação indígena com as formas de colonização e com as formas capitalistas, que se pauta(ra)m pelo que se denominou “natureza” (notadamente a noção de espaço (INGOLD, 2012), ver adiante), enquanto, de forma contrastante, os grupos locais abrigam sua cosmopolítica, caracterizando as diversas relações com a alteridade, inclusive, com os *fóg* (conforme os Kaingang denominam os brancos). Neste aspecto, em diversas situações, que envolvem as relações entre sociedade-natureza-sobrenatureza, tais transformações articulam território de ocupação tradicional, tanto o interior das Terras Indígenas, quanto para além dos limites do território demarcado, inclusive, àquelas em reivindicação, que os índios denominam “retomadas”.

Propõe-se entender estas transformações a partir de uma perspectiva formulada pela busca de um ponto de vista xamânico do território, o qual realiza a mediação por meios específicos de apreensão de mundo, associando o sistema de prestações indígenas baseado na reciprocidade, como vemos na importância atribuída às metades exogâmicas, ao grupo local. Esta compreensão coloca também em evidência a diagramação concêntrica da aldeia, observada na tríade casa (*in*), pátio (*prür*) e floresta (*nén*), permitindo situar sua configuração socioespacial num espaço cosmopolítico<sup>3</sup>. Neste aspecto, o território e a territorialidade contrastam com a imagem das mônadas primitivas, seja (re)produzida nos termos dos limites das Terras Indígenas (inclusive, considerando as políticas do Estado implementadas nesse sentido), seja considerando o dualismo como forma de organização social e política, ambos expressos como totalidade.

## Aspectos históricos da vida aldeã Kaingang e as transformações na paisagem

A argumentação característica do Grande Divisor nos permite voltar à questão da territorialidade indígena (suas reterritorializações e desterritorializações), considerando o processo de objetificação da natureza em detrimento da relação dos Kaingang com sua paisagem ancestral, povoada de humanos e não humanos. Assim, conforme Correa (2008), foi o estabelecimento da visão utilitária em seu território de ocupação tradicional, especialmente com as ideias de “vazio demográfico” e da “ausência de cultura”, verificadas nas expedições científicas e militares realizadas no século XVIII e XIX, que destinavam áreas à colonização e determinavam as áreas de “habitação permanente”, incidindo diretamente sobre os seus limites territoriais. Atualmente, como sabemos, esta última questão, além de

<sup>3</sup> A discussão aqui proposta dialoga com a análise de Sztutman (2005) da configuração das redes de relações na região das Guianas, especialmente no que se refere à articulação de um “espaço cosmopolítico” por meio do xamanismo, entendido como um esquema geral da ação nestas sociocosmologias, que permite transpor o nível sobrenatural (evitando que a incorporação num esquema de visão alheio, que apreende o ponto de vista do sujeito tornando-o objeto, redunde numa metamorfose irreversível) para o sociopolítico. O autor argumenta que, como os “mediadores latourianos”, este processo envolve o universo dos quase-sujeitos e quase-objetos: os “agentes híbridos, que transitam entre natureza e cultura, pólos que a modernidade teima em purificar. Ora, se essa hibridização aparece como um problema para os modernos, pautados pela sua necessidade de separar em reinos totalmente distintos o não-humano (inerte, sem intenção, objetivo – alvo das ciências naturais) e o humano (dotado de comportamento e intenção, subjetivo – alvo da psicologia e ciência social ou política), o mesmo não pode ser alegado em relação aos ameríndios, para quem a forma híbrida seria de fato a forma dada e, nesse sentido, o desafio residiria em como mobilizar as posições intermediárias para constituir uma tal cosmopolítica, atuante a um só tempo em ambos os domínios que os modernos supõe ser capazes de apartar” (SZTUTMAN, 2005: 178-9).

ser um referencial etnohistórico e sociológico para entendermos como esta descrição da paisagem expunha formas de colonização, norteia a política fundiária em relação aos limites das Terras Indígenas, para caracterizar a tradicionalidade da ocupação indígena.

Particularmente, no que se refere à continuidade da ocupação kaingang, a análise dos relatos das expedições é esclarecedora, pois “leva o leitor a imaginar uma natureza virgem” (CORREA, 2008: 136). Para atingir os campos de Guarapuava pelos vales do Tibagi, Ivaí e Iguçu, assim como para demarcar as áreas disputadas com os espanhóis, as expedições militares tinham a meta de examinar os caminhos seguros, evitando os caminhos sobre os quais se informava estarem habitados por populações indígenas.

Poucos são os casos em que, à exceção dos campos de Guarapuava, localizaram-se *indícios de ocupação indígena permanente* na época. Mesmo assim, esses locais estavam desertos. O que expuseram foram vestígios que mostravam haver gente perambulando pelo sertão e sinais que sugeriam existir grupos indígenas em área distante. (...) Fora dos campos de Guarapuava a menção a sinais que revelavam *ocupação permanente* ou a simples andança por aqueles sertões, sempre *remetem o leitor ao passado. São interferências pretéritas na paisagem que chamam a atenção pelo fato de seus autores estarem sempre ausentes do cenário controlado pela natureza.* (...) Várias cenas descritas acentuavam a imagem de um vazio humano como as plantas que avançavam sobre as ruínas de uma vila do século XVII, uma panela arruinada pelo tempo e um fogão e uma abelheira aberta abandonados. (CORREA, 2008: 143-4; grifos meus)

A cidade de Vila Rica abandonada pelos espanhóis é exemplar deste paradoxo que sustentou a noção de vazio demográfico, ao mesmo tempo em que as expedições observavam sinais que eram interpretados como indicativos de território de “ocupação permanente” indígena: roças, ranchos e caminhos interligando-os.

A vegetação tomou o espaço, árvores de grande porte ocuparam o meio das ruas. Entre o mato, podiam-se descobrir cidreiras, laranjeiras e limoeiros. Aliás foi a visão dessas plantas também espalhadas um pouco mais para o interior da mata que deu, aos soldados, a certeza de que estavam próximos às ruínas coloniais. A sensação, para quem lê o relato, é a de um local que permaneceu vazio desde o seu abandono pelos espanhóis. As descrições acentuam detalhes das obras, que remetem a como deveria ter sido a vila no passado e como poderia ser no futuro com a sua reocupação pelos soldados e seus familiares. O que aconteceu nesse meio tempo é interpretado e narrado como uma ação da natureza: as plantas tomaram as construções, o que induz a supor a ausência humana e de cultura; portanto, de História. A imagem de vazio demográfico e cultural daqueles sertões é reforçada pela sugestão de que a destruição da vila, deixada pelos espanhóis no século XVII, foi resultado da ação do tempo e do avanço da vegetação sobre ela. A referência a telhas de barro e a ruas, esquinas e becos, signos representativos de civilização, tomados pela natureza, dá força à ideia de que, mesmo que houvesse índios naqueles vales, Vila Rica do Espírito Santo era ignorada por eles. (CORREA, 2008: 144-5)

De fato, a partir do limite traçado pela Estrada de Viamão, o que os colonizadores imaginavam como território se constituiu pela usurpação das áreas de assentamento e deambulação indígena:

Reconheceram como Xakclan o espaço físico ocupado materialmente pelos índios e as áreas adjacentes, que acreditavam vigiadas por eles em Guarapuava. A colônia Brasil, entretanto, avançava além das terras concretamente apossadas e dominadas pelos súditos portugueses. Mais de dois terços da área total da colônia haviam sido apropriados simbolicamente por tratados fixados entre as metrópoles ibéricas e por cartas geográficas. Incorporavam ao território colonial, portanto, terras vazias de portugueses e de brasileiros. Contraditoriamente, identificavam como território indígena somente as terras que os Xakclan habitavam. Ao se projetar sobre a organização espacial Kaingang e imaginar um território, os comandantes inverteram fenômenos históricos. Afirmaram que os índios invadiam as terras ocupadas por colonos ao longo da estrada para o Viamão. Entretanto, ainda estava em marcha, nessa porção da estrada dos tropeiros, a apropriação das terras por invernadores de gado. Portanto, era a fronteira indígena

que estava sendo invadida e eram os colonos que avançavam sobre o sertão. Essa compreensão espelhada por parte dos portugueses e brasileiros revela uma deturpação do processo histórico em razão do desejo presente de apossamento daquelas terras e ganhou força e legitimidade com a decodificação da paisagem a partir de noções próprias de territorialidade. A área entre a estrada para o Viamão e o que entendiam como espaço físico dominado e ocupado pelos Kaingang (os campos de Guarapuava) era destituída de sinais que interpretavam como indicativos de território: roças, ranchos e caminhos interligando-os. Percebiam-na como terra devoluta e inculta. (CORREA, 2008: 149)

Num momento posterior às expedições citadas, especialmente, a partir da criação dos aldeamentos durante o século XIX nesta mesma região do Paraná, acompanhados pelo surgimento de cidades, destacam-se duas situações: por um lado, as condições históricas que criaram um modelo de aldeamento, concebido nas interações entre aldeias e cidades – como sabemos, estes equipamentos seguiram um modelo geral que teve ressonâncias para os demais estados do Brasil –, enquanto a colonização avançava no território de ocupação tradicional<sup>4</sup>. Por outro, a continuidade da ocupação indígena em uma rede de relações entre aldeias, localizado(s) dentro e fora dos aldeamentos, que foi objeto de discussão e de diferentes abordagens de catequese e civilização, dimensionando diversas ações e políticas de colonização para o fim das guerras inter e intraétnicas (ver, por ex., sobre a proibição do jogo kandjre, envolvendo conflitos com as “aldeias do sertão” (AMOROSO, 2014: 185-8).

Desse modo, em contraste com a imagem de vazio demográfico, narrada naquele momento da destruição da vila como uma consequência da ação do tempo e do avanço da vegetação para justificar a ausência de cultura, cabe perguntar: como os Kaingang interagem com as categorias e instituições dos brancos, em termos de sua organização social e cosmologia, de tal modo que sua territorialidade, como na descrição realizada durante as expedições, articula-se com “roças, ranchos e caminhos interligando-os”? A resposta para esta questão pode ser melhor elucidada, mesmo quando as cidades passam a estar cada vez mais presentes na vida kaingang, ou ainda, quando há um incremento da esfera pública aldeã, com instituições e equipamentos exógenos (escolas, postos de saúde, igrejas, pontos de ônibus, postes de luz, entre outros), considerando aspectos da diagramação socioespacial Kaingang, em que vemos casas e o espaço ao seu redor de onde os caminhos levam às roças e às florestas, isto é, a dimensão concêntrica da aldeia. Além disso, a ocupação do território envolve deslocamentos a curta distância (*mu je há si*) e/ou a longa distância (*mu je há tej*), nos quais observamos a constituição de acampamentos (*vãre*) e aldeias (*ëmã*), dentro e fora dos espaços segmentados, as Terras Indígenas.

Com isso, ao invés de verificarmos o simples abandono do território pelos indígenas, corroborando a visão colonialista da ausência de cultura, propõe-se aqui situar a aldeia como um “lugar”, uma “matriz” de movimentos de humanos e não humanos, que adquire uma amplitude regional na relação com outros “centros”, expressa em uma rede ou malha de caminhos e lugares, constituindo uma “região” (INGOLD, 2000). Propõe-se perceber o grupo local como um lugar, uma

<sup>4</sup> Este contexto remonta a uma série de eventos que se sucederam com os aldeamentos implementados no século XIX pelas missões capuchinhas, como Amoroso demonstra em relação aos frades que atuaram em diversos aldeamentos no Brasil e, em particular, no Paraná, com um projeto colonizador que associava ciência e religião, utilizando ideias, conceitos e experiências do Jardim Botânico, o qual se constituiu a partir da Fazenda da Mandioca (no Rio de Janeiro). A ciência dos naturalistas repercutia nas reflexões e práticas missionárias conduzidas pela propaganda Fide de Roma e era interpretada pelos superiores da Ordem Menor, de tal modo que os frades mendicantes “estavam empenhados em obter por intermédio do Programa de Catequese e civilização dos índios a construção do pobre” (AMOROSO, 2014: 59). Nesse momento, observamos o engajamento indígena na transformação da paisagem, participando na construção de estradas e utilizando os recursos, plantações e equipamentos do aldeamento. Além disso, os aldeamentos eram o lugar de incidência de movimentos migratórios de colonos, a partir dos quais se desenvolveram as vilas e, depois, as cidades.



reunião desses movimentos que vão para além dos limites das Terras Indígenas demarcadas, isto é, não correspondem a um espaço segmentado. Neste sentido, em contraste com Fernandes, que articula parentesco, política e território, “combinados a fim de reproduzir a dimensão local e a dimensão global da sociabilidade kaingang” (FERNANDES, 2004: 96) para perceber as “unidades político-territoriais” (as atuais Terras Indígenas) como uma “totalidade” social, é importante nos juntarmos à crítica à totalidade do social, tributária do pensamento de Durkheim, pois, ainda seguindo Ingold, ela estabelece um divórcio entre a esfera de interações pessoais e as atividades práticas, entre os domínios das técnicas e a atividade social.

Para tanto, o autor argumenta em virtude da dissolução da oposição natureza e cultura, situando o debate para além da oposição entre a visão naturalista da paisagem como neutra ou como um pano de fundo externo às atividades humanas, e a visão culturalista para a qual a paisagem é uma organização cognitiva ou simbólica do espaço, pois aderir a estas proposições significa considerar “terra” (land) como unidade de espaço, uma porção da “Terra” (earth). De fato, ao contrário da “natureza”, conceito que é uma separação imaginada entre o observador humano e o mundo, o qual o observador tem que reconstruir na consciência, antes de qualquer envolvimento significativo com ele, a paisagem nunca está completa, pois não está nem construída, nem desconstruída, está em perpétua construção.

Entende-se, com isso, que a noção da Terra Indígena como um “artefato”, isto é, um objeto formado para a imagem pré-concebida que motivou sua construção, contrasta com o engajamento kaingang na busca do passado na paisagem, o que pode ser percebido utilizando dois aspectos da argumentação de Ingold (2000) na configuração deste território: a interação entre a temporalidade da tarefa e a temporalização da paisagem. Na “temporalidade da tarefa” não há separação entre as práticas técnicas e sua inserção na corrente de sociabilidade e na “temporalização da paisagem” vê-se a relação entre *taskscape* (tarefa) e *landscape* (paisagem), cujas interações são de ressonância com a prática (incluem-se os marcadores de limite e a continuidade) de “habitar”, definida por Ingold, como um processo de “tornar-se o mundo como um todo”, que envolve “pistas de significado”.

Neste aspecto, traça-se um paralelo entre este processo de “habitar” e “habitação permanente” – esta última expressão empregada para caracterizar a tradicionalidade da ocupação, conforme a Constituição Federal de 1988 –, percebendo o território kaingang por meio dos vestígios do tempo antigo (*vãsy*) e do tempo mítico (*gufãg*), seja àqueles encontrados em caminhos, acampamentos e assentamentos, seja àqueles orientadores das narrativas e performances, que caracterizam a constituição da aldeia no tempo atual (*üri*). De fato, este processo incorpora as transformações da paisagem, inclusive, considerando as Terras Indígenas como parte de sua temporalização, de tal modo que o conjunto de práticas associadas à territorialidade não se define por um imperativo cultural geral – herança pré-colombiana ou produto da aculturação, desde uma gramática do Estado que define sua condição étnica ou tribal –, mas por processos históricos que são apreendidos desde uma perspectiva indígena, ora como a busca de uma territorialidade mítica, ora como um meio de acesso e controle de políticas públicas garantidoras de sua diferença enquanto coletivo.

Argumento nas próximas linhas que a tradução das transformações decorrentes da relação com diversas alteridades e, notadamente, com os brancos, concatena uma série de eventos (em termos sociológicos e cosmológicos), entre os

quais, àqueles que levaram a própria noção de Terra Indígena, conduzindo, certamente, sua vida “nômade” ou “seminômade” para pontos de parada onde se concentrou grande parte da população, de tal modo que estes determinados lugares são importantes nas pautas de reivindicação fundiária<sup>5</sup>. Nas reivindicações de terra os limites são entendidos – como vemos no uso que os Kaingang fazem, da noção de tradicionalidade da ocupação, nos termos da Constituição Federal – como um “limite para os brancos plantarem”, um “limite provisório”, “como se fosse um arame” para os vizinhos, e isso independe do tamanho da terra, pois a “Terra Indígena é aberta”, porque a terra é experienciada como um território ancestral. Daí, diversos arranjos podem surgir, considerando o contexto em que os “limites” de uma Terra Indígena são constituídos, em termos de “negociações”, ou ainda, mediações e “reivindicações” em que os Kaingang esperam, fundamentalmente, que a autonomia do grupo local seja respeitada.

## Território e paisagem: aspectos da tradicionalidade da ocupação

O território é compreendido desde seu mito de origem pela ação dos gêmeos ancestrais Kamë e Kanhru, que reconstruíram o mundo após o dilúvio, com animais, plantas e seres inanimados que possuíam as mesmas características de um ou outro e, com isso, os Kaingang, divididos em metades patrilineares e exogâmicas, consideram-se os “donos da mata” (*venh nén ga*): “a auto-identificação como parte do meio ambiente, isto é, como ‘gente do mato’, remete a noção de um meio ambiente determinado enquanto constitutivo de sua identidade” (TOMMASINO, 2000: 203). Neste aspecto, situando a sua inserção numa paisagem considerada ancestral, a diagramação da aldeia expressa esta interação entre sociedade e natureza tanto na estrutura diádica das metades, quanto na triade *in, prur, nén*. Destaca-se, neste concêntrismo socioespacial, uma complexidade de interações com a flora, a fauna, as pedras, fontes d’água entre outros seres animados e inanimados, que são elementos importantes das práticas xamânicas e de sua vida ritual.

Dentre outros aspectos, a organização socioespacial pode ser descrita a partir de uma ênfase Kaingang na composição desta paisagem, à qual os antropólogos têm chamado atenção em suas etnografias, por serras (*krin*), campos (*ré*) e florestas (*nén*), conforme Tommasino para as “unidades territoriais”:

Enquanto um espaço de subsistência, a unidade territorial de uma sociedade Kaingang pode ser assim resumida: constitui-se de um espaço físico – compostos por serras (*krin*), campos (*ré*) e florestas (*nén*) – onde os grupos possam exercer suas atividades de caça, pesca, coleta e plantio de milho, abobora, feijão e batata doce. (TOMMASINO, 2000: 193)

Por sua vez, o etnoconhecimento remete a uma ênfase do uso desses termos relacionados às suas atividades, pois “percebem uma associação entre o tipo de ambiente e recursos neles disponíveis ou de quais objetos naturais apresentam” (HAVERROTH, 1997), buscando lugares e caminhos (sejam eles trilhas, picadas

<sup>5</sup> Ver Coelho de Souza (2017) para os Kisédjê, que percebem o território, com o uso, abandono e reutilização de roças, apenas em uma escala temporal mais ampla, o que incide na noção de Terra Indígena para este povo indígena. Este aspecto é enfatizado pela autora a partir de um modelo mais geral dos povos Jê, como segue: “Considerando tudo isso, o “nomadismo” ou “semi-nomadismo” jê adquire uma feição totalmente diferente. Em lugar de indicar ausência de laços com a terra, a mobilidade, e especialmente o padrão sazonal de dispersão e *trekking* aparecem como base de um modo específico de territorialidade” (COELHO DE SOUZA, 2017: 114).

e/ou estradas), onde coletam cipós, taquaras, sementes, para a confecção de artesanatos, juntamente com plantas e frutas nativas que fazem parte de sua dieta, as “comidas típicas”, e encontram suas aldeias e acampamentos antigos e atuais.

Com isso, podemos afirmar que este território tem como pressuposto uma ontologia que se constitui na interação multiespécies (TSING, 2015), caracterizando a multiplicidade inerente à constituição das pessoas e dos lugares Kaingang, de tal modo que a padronização atualmente existente nas Terras Indígenas, compartilhando de um processo histórico que se caracterizou pela domesticação de plantas, ocorreu como consequência do desenvolvimento da política implantada nas décadas de 1960 e 70 pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o “panelão”, quando houve a imposição de um modelo de monocultura nas Terras Indígenas. Tal transformação na paisagem foi acompanhada pelo surgimento e crescimento das cidades vizinhas, que interagem com a organização socioespacial de suas aldeias, especialmente quando encontram respaldo no uso político que as lideranças fazem ao arrendarem parcelas de suas terras para a população branca aí alocada, inclusive para negociar poder de polícia e outros benefícios da armadura estatal. Ao mesmo tempo, visando constituir alianças com o poder político local, mas também estadual e nacional, e por diversos motivos, que estiveram associados ao contexto de colonização, a vida aldeã foi incrementada com escolas, postos de saúde, igrejas, etc. Neste contexto, o qual os Kaingang denominam como “invasão das áreas”, eles buscam apropriarem-se de poderes provenientes do mundo dos brancos, isto é, destas instituições exógenas trabalhando como professores, Agentes de Saúde, pastores, entre outras funções que compõem os seus respectivos quadros de funcionários.

Lembro que estes processos de apropriação envolvendo os bens e poderes dos brancos foram observados por Tommasino e Motta (2002), no contexto histórico do século XIX, em que surgiam incipientes cidades no interior do Paraná, especificamente na cidade de Castro. Os autores descrevem deslocamentos dos Kaingang a esta cidade, os quais se deviam a sua expectativa de incorporar os *fóg* em suas terras de caça, coleta e pesca, em troca de tê-los como aliados, assim como, os objetos estrangeiros que eles cobiçavam. Mas, como em outros aspectos da vida social e política, não sendo possível que os ideais de reciprocidade se realizem, a interação com poderes agressivos, nitidamente a falta de reciprocidade dos *fóg*, contrapõem a constituição do grupo local às cidades, ao mesmo tempo em que acena para a possibilidade de incorporar alteridades em seus espaços de sociabilidade brancos. De fato, as narrativas míticas e históricas sobre o território também remetem para a constituição do grupo local como um ponto de vista privilegiado de apropriação de poderes exteriores, de tal modo que a interação com estes “lugares” pode ser qualificada como processo de obtenção de capacidades destes diversos outros e corresponde a um mesmo processo de objetificação que tem o corpo como suporte e, portanto, de um corpo de parentes no tempo atual (*üri*).

Neste sentido, quais são as ressonâncias e equívocos com o sistema ameríndio de prestações, fundado na relação humanos-natureza-sobrenatureza, quando processos de objetificação característicos do mundo branco alteram a paisagem ancestral, povoada de agências, e o território é delimitado e demarcado?<sup>6</sup> No caso das narrativas sobre a Aldeia de Nonoai, especialmente a partir do momento que

<sup>6</sup> Um aspecto histórico ressaltado por Amoroso (2014) em relação às interações indígenas com os aldeamentos Capuccinos no Paraná é a compreensão de eventos que podem ser melhor contextualizados a partir da noção de Viveiros de Castro (2005) de “equivocação controlada”, pela qual se dá “atenção ao trabalho de tradução implicado em relações entre diferentes ontologias, desencontros como os que se depreendem nos aldeamentos indígenas” (AMOROSO, 2014: 19).

Jorge Garcia, *kujá* (xamã), identifica com a chegada do cristianismo (conforme descrita, em sua íntegra, em AQUINO, 2018), vemos a continuidade do grupo local como a busca de um ponto de vista privilegiado de tradução do avanço da colonização, mesmo que agora estejam conectados com o modelo (pretensamente) global, que se sobrepôs ao seu território considerado ancestral.

*Então daí que eles começaram amansar os índios, e terminou aquela judiaria que faziam com os índios, chegaram os posseiros, onde podiam entrar eles se acampavam. E os índios ali perto iam brigar com eles, canhar terra, gente estranha. É o mesmo que uma vara de porco. Se eu vejo uma vara de porco, eles não deixam chegar perto, se puder escapar tudo, eles correm. Para eu matar um tem que ter muita paciência.*

No período histórico o qual a narrativa se refere, os índios são alvo de um projeto colonizador realizado com “muita paciência”, ou ainda, não mais fundado em ações violentas, como ocorreu no período que antecedeu sua catequização, entendida igualmente por eles como uma perspectiva em que tomar a posição de caça se associa à usurpação do território, contrapondo-a a continuidade de seu ethos guerreiro. Esta formulação vai ao encontro do perspectivismo ameríndio, pois, Viveiros de Castro (2002), reelaborando a questão do socius ameríndio por meio do parentesco, argumenta que o idioma da predação tem como pano de fundo a guerra ameríndia, para a qual o poder da chefia adquire maior expressão e amplitude na composição das alianças para expedições guerreiras, enquanto o poder xamânico, realiza um combate homólogo, já que o xamanismo é a guerra por outros meios, ambos atuando como mediadores dos processos de captura de identidades e qualidades do exterior para a produção de pessoas e novas identidades. Isto é, trata-se de um processo fundamental para a constituição do coletivo e, conseqüentemente, da própria constituição do grupo local como um corpo de parentes, o que pode ser percebido, nitidamente em termos destes três níveis: parentesco, xamanismo e liderança, enquanto atuam nas reivindicações de terra e para precaver-se da espoliação fundiária.

Portanto, o processo histórico, cuja consequência foi a usurpação de áreas de deambulação e assentamento tradicionais, traduz-se na reconfiguração de sua territorialidade, com seus diversos arranjos socioespaciais que constituíram as Terras Indígenas.

### **A Aldeia de Nonoai, suas lutas e o xamanismo: da Quarta Seção ao Capão Alto**

No fim da década de 70, um acontecimento importante na história do estado do Rio Grande do Sul contrapôs o modelo de colonização implantado nas Terras Indígenas, quando os Kaingang expulsaram os colonos assentados na Terra Indígena de Nonoai, ainda no início da década de 60, pelo governo Brizola. A ocupação de alguns de seus “setores” criou verdadeiras cidades, onde se verificavam, com anuência do órgão indigenista, a instalação de madeireiras e a inclinação para a agricultura de grande escala. Nesse contexto, o faccionalismo característico desta sociedade acionou uma série de conflitos na disputa pelo poder de liderança, ao mesmo tempo em que teve início uma luta indígena que possibilitou, posteriormente, segundo dizem os índios, uma série de “retomadas” de sítios ancestrais que haviam sido “perdidos para os brancos”.

No início do ano de 1978, travou-se a disputa entre as facções representadas pelo *Chefe Peuí* e pelo *Chefe Nelson Xangrê*, para ocupar o cargo de cacique em Nonoai. Saiu vitorioso nas urnas para o cargo de cacique *Nelson Xangrê*, representante do grupo que

não concordava com a presença de colonos na área. Os desdobramentos que se sucederam foram a utilização das tradicionais armas de guerra com arcos, flechas, porretes e também alguns revólveres a fim de expulsar os colonos, o que foi conseguido na primeira semana do mês de maio do presente ano (Wagner, Andreatta e Pereira, 1986). Durante as décadas de 1980 e 1990, o processo capitalista no qual os indígenas foram inseridos com a lógica da acumulação continua a ser implantado tanto nas áreas Kaingang quanto nas de outros grupos através das transformações na agricultura, intrusão de colonos e transformação das reservas em “empresas rurais” que agravaram a sobrevivência dos povos nativos. Frente a isto, as estratégias adotadas pelos Kaingang do sul do Brasil, nesse Campo de Intermediação, para reaver seus territórios foram orquestrados pela dinâmica de sua própria cultura o que não deixa ser natural, porque, segundo Marshall Sahlins (1990: 11), culturas diferentes produzem historicidades diferentes. (LAROQUE, 2005: 53)

O sucesso desta “retomada” indígena da Quarta Seção, localizada no Setor Pinhalzinho (que faz limite com a cidade de mesmo nome e a cidade de Planalto), foi, em grande parte, consequência de sua tentativa de frear o desmatamento provocado pelo crescimento das incipientes cidades e por um modelo de colonização baseado na expansão agrícola.<sup>7</sup> Há ainda muito por dizer sobre os acontecimentos que transcorreram na “Quarta seção” a partir da expulsão dos colonos e a apropriação de suas casas, encontradas no interior dos limites da Terra Indígena de Nonoai, às quais foram ocupadas pelos indígenas reconstituindo, em meio aos equipamentos urbanos, a vida aldeã. Esta “retomada” pelo povo Kaingang teve como consequência uma série de outros eventos que tiveram o mesmo tom: a busca pela autonomia política e econômica, associadas às suas formas socioculturais, que traduziram a (re)constituição do território em termos do respeito aos limites da Terra Indígena, entre eles: as lutas com as quais conseguiram retomar a área do Parque Estadual de Nonoai e a conquista do Capão Alto. Particularmente, a conquista do Capão Alto está igualmente fundada no contraste com a vida urbana que ora se esboçava em seu território, já que no antigo assentamento, antes da população que aí se encontrava retirar-se para a atual Aldeia Sede (Aldeia do Posto ou Re), dando lugar ao avanço da cidade de Nonoai, eles “arrodeavam o Arroio do Tigre”. Após as lutas para a “retomada” do Capão Alto, este rio passou a fazer a atual divisa da Terra Indígena, mas ainda hoje os colonos não foram alvo desintrusão, empresas e comércios de toda esta área.

Para contar esta história de forma a contemplar os diversos aspectos que envolveram a intrusão de colonos e depois as “retomadas”, poderíamos recuar no tempo e reafirmar que a permanência dos grupos locais ali estabelecidos, deve-se em grande parte às guerras empreendidas pelo cacique Nur Vanh (Nonoai) contra os Xokleng. Retornar também as narrativas sobre os fogos que o cacique Nur Vanh fazia para informar aos brancos que ali “tinha bastante índio”, impedindo o avanço da colonização, e situar que os vários fogos, que mantiveram os brancos afastados de seu território, eram consequência da formação de um aglomerado político-cerimonial interaldeão em formação na região, desde o momento em que se deu a vitória nestas guerras interétnicas.<sup>8</sup> Passados os anos, já em meados do

<sup>7</sup> Uma das consequências deste processo foi a criação do Parque através do Dec. 23.798, de 12.03.75, com uma área de 17.498ha, abrangendo os municípios de Nonoai e Planalto, retirando grande parte das áreas de coleta, de acampamento e de pesca Kaingang. O caso da Área Indígena de Serrinha, no Rio Grande do Sul, é exemplar deste modelo de colonização: “Pelo Decreto n. 658 de 10 de março de 1949, Walter Jobim reduzia o território Kaingang para criação de uma reserva florestal. O argumento utilizado, segundo José Antônio Nascimento (2001: 56), era o de evitar que os funcionários do Serviço de Proteção aos Índios devastassem a área. Entretanto, o Governo não fez nada ‘para criar áreas de preservação ambiental em áreas não-indígenas como, por exemplo, em propriedades particulares com vasta extensão devolutas, expondo, com isso, o caráter protetor das elites, que o Estado brasileiro sempre teve’” (LAROQUE, 2005:52).

<sup>8</sup> Num momento anterior esta aldeia inseria-se num aglomerado político-cerimonial que também incluía a Aldeia de Guarita, o qual era liderado por Fongue, conhecido como Império dos Coroados (MENDES, 1945). Com a liderança do cacique Nur Vanh constituiu-se um território cujo “limite” era de 420.000 hectares. Em seguida esse limite foi reduzido e redefinido, novamente, com os limites que formaram três Terras Indígenas do noroeste do Rio Grande Do Sul (Serrinha, Votouro e Nonoai).

século XIX, as narrativas dos anciãos informam que a atual cidade de Nonoai se sobrepôs à antiga aldeia, onde, sob a igreja, localizada no centro desta cidade, há uma fonte d'água benzida pelo antigo cacique, sendo um lugar considerado sagrado para os Kaingang. Entretanto, dar-se-á um salto no tempo, para o momento da mudança do pai (F) de Xangre – o cacique que expulsou os colonos no final da década de 1970 – para os arredores da Quarta Seção, morando muito próximo dos colonos, que ali se estabeleceram. Para tanto, recorro aqui, mais uma vez, às narrativas do *kujá* Jorge Kagnã Garcia:

*Ele arrendou lá, falou com o cacique aqui de Nonoai e achou aquele lugar lá, chamava Antônio Briguento, o nome dele, aí ele foi fazer uma morada lá, tinha lá um descampado, tipo um vassoural, tudo seco, samambaia, daí ele mandou roçar tudo, dava uns 5, 6 hectares, e colocou a casa lá para ele trabalhar, levou a família, só que estrada não tinha, ele fez à foice, onde tinha pau grosso, ele torava com machado, até que ele levou carroça, junta de boi, daí ele começou lavrar aquilo lá, fez uma lavoura linda, italiano sempre é caprichoso, pagava peão para limpar e dava uma planta que é ... milho, feijão, batata, mandioca, arroz, arroz eles plantavam, então ele se fez ali, ele não era um italiano bem de vida, ele era pobre mas lá ele se fez, lá ele criava porco, criava tudo quanto criaçõzinha, botou umas vacas também, ele tirava leite, o leite na época era só para manter a casa – ... dizia que quem tem leite em casa é a metade da despesa –, então ele se fez lá e chegou uma época que, de certo, ele já estava engrandecendo, ele tinha os ouros, aí ele resolveu sair de lá. Do centro do mato lá para a banda do Planalto não tinha saída, tinha um trilho dos índios cruzar ali, a pé, tinha uma área de Guarani, passava pelo lado de lá da ponte, entrava numa parte assim. Aí, com essa picada eles fizeram um trilho de cavalo, para o lado de lá, de animal. Na época, os moreno visitavam muito, pesquisando os índios para agradecer para modo deles acharem lugar para pouso também ... Então, para ir para lá, nós íamos a pé, lá era uma vilinha, em Planalto, mas foi construído de lá para cá, do lado de Irai, lá tinha um lugar chamado Farinha Grande, lá tinha bastante caboclo também, algum italiano, algum polonês, ali que começaram crescer e trabalhar, fazer o que eles podiam naquelas terras e foram seguindo, aí que eles fizeram àquela picada para vir nos Guarani, já de carroça também. A quarta seção ... A área passava raspando a cidade de Planalto para baixo, para cá é área, formava tipo cidadezinha, mas tudo de casa de tábuas, material não tinha nenhuma, só casa de tábuas, mas aí começou a crescer. Até que teve um índio, chamado José, José ... nós chamávamos de Vög[?] Mág, pai de Nelson Xangre. Ele foi morar lá bem pertinho, quase na beira da área, mas lá quase dentro de Planalto, ela transpassava Planalto, a divisa da área. Na época ainda tinha divisa, a picada ainda era conhecida. Então, ele morava lá, daí ele que formou um grupo de índio, esse José, pai do Nelson. Quando formou um grupo de índio lá, ele fazia as festinhas dele também. Nós íamos lá, dançar baile com ele, a pé, cruzava todo àquele matão – que era piá –, se atracava a pé, uns iam por fora, por Lajeado Grande, ali já tinha uma turma de polonês, que morava ali, então já tinha estrada de carroça, de animal, mas de carro ali ainda não existia, ali foi crescendo, crescendo e sempre nós convivíamos, sabia[mos] que dava festa lá, nós íamos lá para festa, aí formou Pinhalzinho, os índios mesmo formaram Pinhalzinho, começou aumentar os índios. Daqui eles iam morar lá, vinha de outras áreas, ali da Serrinha, eles já estavam invadindo a Serrinha, vamos dizer os posseiros, que eles entravam, assim, comprando sítio. De certo o coronel na época, eles iludiram, até que convenceram ele, ele deu ordem para vender; então, esse coronel, ele, quase veio por último, mas ele ainda veio para cá, que era um tal de João Maria Loureiro, na época ele foi cacique e tinha um outro que era antes dele. Eles vinham, vendiam os sítios lá deles e vinham morar no Pinhalzinho, então encheu de gente, loguinho teve bastante gente que veio morar ali, mas tudo casa de capim, casa de taquara, ninguém tinha casa de tábuas, só casa de capim, que eles faziam lá! Ai que eles formaram estrada para vir os Guarani, do Passo Feio, de cavalo, de carroça, junta de boi, por que os não índios forneciam eles: junta de boi, uma carroça, eles emprestavam para puxar uma lenha, uma viagensinha, puxar alguma coisa, eles emprestavam por que tinham que agradecer o índio, estavam se juntando, morando perto, fora da área eles moravam, claro, mas eles tinham que agradecer o índio, pensando já na terra, claro, a quantidade de terra, o quanto é grande: Rodeio Bonito, pega a Baitaca, Barra da Baitaca, daí ele vem, Gramado de Loureiro [Setor; próximo ao município de mesmo nome], vem aqui para o ... fecha aqui em Nonoai, pega quantos município que tem, Trindade, naquela época não existia prefeito nesses pontos. Então eles entravam, faziam sítio, aí quando vinha algum de dinheiro atrás, eles vendiam o sítio, para legalizar a terra*

demorou muitos anos, aí que o governo vem vindo, vem vindo, aquele que podia pagar eles diziam: colônia de terra. Uma colônia de terra eles diziam 10 alqueires, então até agora, eu não entendo o que é hectare, isso é verdade, eu entendo quarta, meia quarta (...) isso eu entendo quantos metros são, para ser uma quarta tem que ser 120 metros por 55 de largura, ali dá uma quarta, 4 quarta dá um alqueire, tanto sobe como desce [risos], então três quartas é 75 metros por 50, aí baixa: 55 quadrado é duas quartas, aí baixa para uma quarta daí dá 25 por 50, e eles mediam àquela época, aí todo mundo com o que podiam documentava as terras, com o governo, aquilo lá não entendo como é que eles faziam, daí ficavam morando, as vezes vinha outro com mais dinheiro e comprava dele, e ele ia noutra parte e comprava outro sítio, até que foi aumentando a turma, hoje está lotado. Ali se passou, chegou um ponto, que é mais novo, no tempo do Leonel Brizola, quando nós vimos, ele mandou invadir a área, e nós: ataca de um lado, ataca de outro, não tinha como, nunca que nós podemos, nós trabalhamos bastante, mas não podemos. Aí passou, passou não sei quantos anos, não sei escrever, não sei ler, não sei nada, então não sei quantos anos que durou, né? Quando estava lotado, nós estávamos desesperados, já tinha uma notícia que iriam levar a gente para o Mato Grosso. Aí que nós fizemos àquela ideia, não podemos ir por que aqui é nosso, vamos brigar, dê o quer, ou matam todos nós ou nós conversamos, alguma coisa temos que fazer, ou eles saem, ou matam todos nós, já que estamos todos, bem dizer, sem terra, vamos brigar, isso é nosso. Fizeram àquele rolo, Deus do céu: o que deu àquela época? Quem assistiu é que sabem contar.

Faço uma pausa na narrativa para atentar para a formação de aglomerado interaldeão, que extrapola a dimensão da TI Nonoai, na ocasião da “retomada” da Quarta Seção, pois foram convocadas várias aldeias localizadas no Rio Grande do Sul (por ex. Voutouro) e Santa Catarina (por ex. Xapecozinho) e, também, houve o próprio aumento de moradias de índios provenientes da TI Serrinha, devido à “invasão” que lá também ocorreu, contribuindo para a constituição do Setor Pinhalzinho e, paralelamente, no momento em que a cidade de Planalto (então uma “vilinha”) crescia, passava existir um contingente populacional indígena importante contribuindo para o enfrentamento, subsequente, que levou a expulsão dos colonos.

No momento de ataque, o cacique Nelson Xangre deu o sinal: via-se o fogo de sete escolas rurais incendiadas por eles nas cidades vizinhas para avisar os vários grupos locais e acampados de outras TIs, como segue:

*A noite inteira puxando mudança de dentro da área, levou dois dias. A ordem que nós demos foi 24 horas, nós não queríamos ver ninguém mais, mas aí a lei pediu que prolongasse mais um pouco, para tirar, por que eles já estavam ajudando, aí espichamos mais 24 horas (risos), então deu àquele ... é como tenho contado a sorte é que morte ele deu muito pouco, um índio que saiu baleado, depois foi matado um posseiro lá perto de Planalto, aquele teimou, disse que não saía, só tirava ele morto de lá. Fizeram um grupo lá, eu não fui nesse grupo, mas fizeram um grupo de índio, foram lá tirar ele. Atirou ele primeiro, ele errou o tiro, aí foi um por baixo dele e derrubou, aí moeram a pau, mataram mesmo. Só aqueles dois: um lastimado e um morreu, com toda àquela confusão, eu achava que ia dar muito mais, era coisa muito feia, gente correndo, nós índios não podíamos sair para o comércio por que era perigoso, a gente passou até fome aquela época, mas convencemos, é, passou ... As vezes sai uma briguinha, mas entre nós mesmos é mais fácil de acertar, mas essa aí foi feia. Na época de Nelson Xangre que já era o cacique, foi ele que ajudou os outros líderes fazerem essa ideia, fizeram isso aí. Pediram uma mão para outros postos: Voutouro, veio até gente de Xapecozinho, trouxeram uma caminhonete cheia, só que trouxeram antes de iniciar, por que se não eles atacavam, não deixavam cruzar o [Rio] Uruguai, fizeram uma ideia boa, trazer antes de iniciar, quando iniciou eles já estavam aí. Eu sofri bastante, só que a gente tem muito calma, eu mais que trabalhei foi apartar os índios, não deixarem eles avançarem muito e aconselhar: não bate nas pessoas sem eles mexerem, se vê que eles vêm para brigar, aí o que a gente vai fazer? Mas vocês não se alastrem, os brancos são armados, tudo de armas de fogo. Flecha e pau, lança, facão. Até a arma a gente tomou muito cuidado. Tinha algum índio que tinha, umas taquarizinha, “taquari velha”, mas arma de bala mesmo, aquela época o índio não usava, então a gente tomava cuidado. Na história do descobrimento Brasil morreram muitos índios, porque a flecha sempre perdeu para arma de fogo, por que a arma de fogo, sempre, a arma de fogo corta mais e é melhor de atirar e a flecha tem que ser meio no limpo, por que senão ela varia, bate no cipó ela varia, se é meio no limpo vai.*

Destaca-se, nesta narrativa, o processo de usurpação do território mais amplo, o qual retoma a demarcação de meados do século XIX, informando a ocupação do território por fazendas ou núcleos urbanos, dificultando o acesso aos locais de atividades de subsistência (coleta, pesca, caça) e moradia, que foi uma constante em todos os lados da Terra Indígena. Este é um momento em que as “posseas”, isto é, a “invasão” das Terras Indígenas, eram medidas e respeitadas, entre os caboclos, pelo “fio do bigode”. A partir daí, vieram comprando suas terras que passavam a ser amparadas pela “lei”, pelo governo, que regularizava as terras de posseiros e as vendiam para quem tinha “condições” de comprar. O contexto, desencadeado por uma série de eventos que levaram ao processo de “retomada” da Terra Indígena, trata-se, portanto, do momento em que os índios (de forma semelhante a outras situações em que a cidade aparece como contraste com a vida aldeã, lugar da reciprocidade) fazem a opção pela (re)constituição do grupo local.

Este foi, certamente, um dos motivos da luta contra Leocir Dall’Asta, que conseguiu ampliar sua riqueza arrendando uma grande área da Terra Indígena de Nonoai, quando também vemos o avanço da cidade de Nonoai, justamente, no lugar que é conhecido como Capão Alto. Seguindo a principal estrada que leva da atual cidade de Nonoai para a Aldeia Sede ou Posto, atravessamos por esta localidade, que faz limite com a cidade, e, nesse trajeto, vemos uma paisagem alterada por quase um século de arrendamentos desta parte da Terra Indígena, caracterizando seu relevo pelo uso intensivo da terra pela monocultura. De fato, quando chegamos no trevo que dá acesso a aldeia, vindo do centro da cidade de Nonoai ou da cidade de Chapecó ou de Rodeio Bonito (onde está localizada a Aldeia Serriinha), percebemos que a retomada do Capão Alto lhes permitiu reconstituir, apesar da predominância da monocultura, assentamentos indígenas que vão transformando a paisagem, como descrevo nas próximas linhas.

No Capão Alto, acompanhando os pequenos rios e sangas que cortam o morro (*rad*), vemos remanescentes de matas nativas (*nén*), devido à preservação parcial de matas ciliares, entre as quais se destaca especialmente a localizada no Arroio do Tigre (Ming Goj), que faz a divisa atual da Terra Indígena, onde há a maior floresta (*nén kuty*, mata alta; que dá nome a este lugar: *Kuty mág*) desta localidade. No interior desta mata há uma importante fonte d’água, da qual segue uma das sangas, que formam, junto com o Arroio do Tigre, o Poço Redondo. No pé do morro há ambientes mais próximos da mata ciliar, onde se encontra uma casa menor (*in sî*, com seu tradicional fogo de chão interno) e também se localizam plantações de cultivares tradicionais (onde plantam feijão, milho, batata doce, abóbora, entre outros). Aí despontam trilhas para às casas (*in*) que, por sua vez, são rodeadas pelo espaço limpo (*prur*), onde estão os animais domésticos (galinhas, cachorros, porcos) ou animais silvestres que vivem no ambiente doméstico (pássaros, macacos etc.) e plantas que são recorrentemente encontradas aí (em especial, como é recorrente em várias aldeias, as palmeiras, *tanh*). Em algumas direções, margeando o *prur* e situando uma ampla área entre os fragmentos de mata e outros conjuntos de casas, vemos a ausência de cobertura vegetal nativa, o que podemos considerar um ambiente demasiadamente devastado, conformando um horizonte homogêneo característico da monocultura.

Esta transformação da paisagem, algo comum nas várias aldeias localizadas no planalto, é considerada inadequada (ou, realmente, demasiadamente alterada) pelo *kujá* Jorge Garcia, que, num esforço de reflexão sobre as atuais condições do território, reconstitui a sua relação com a história e com a ancestralidade envolvida neste “lugar”. Esta reconstituição diz respeito a uma vida indígena que



era (e ainda é) fundada na capacidade de tornar-se bom caçador e conhecedor da relação que os Kaingang têm com a mata (*nën*) e a terra (*ga*). O *kujá*, Jorge Kag-nãg Garcia e sua esposa, a *kujá* Maria Ko Ri Constante, realizam muitos rituais no Capão Alto, já que eles contam com a mata ciliar que protege a fonte d'água (*goj ror*), utilizada para o batismo e banhos com ervas medicinais ali encontradas, entre outros poderes que encontram na floresta (*nén*), como o “dono da mata” (*nén ga*) e os demais donos (*ton*) das águas, das (espécies de) plantas e animais, notadamente, os “guias” (*jangrë*) que orientam os *kujá* para realizarem curas e a nomeação. A partir desta interação com seres humanos e não humanos dá-se nome aos lugares e, neste caso, considerando que os Kaingang entendem o estabelecimento das aldeias pela posição da mulher, *fī ni já* (traduz-se por: lugar dela; em que *fī* = ela, dela; pois como a terra, ela alimenta seus filhos), denomina-se este lugar da aldeia, cujos limites são estabelecidos pelos contornos do Rio Tigre, como *Ming fī goj* (Rio da Onça (fêmea)).

Principalmente, devido à presença do casal de anciãos e *kujá*, este lugar ancestral é atualizado com um centro cerimonial e, quando se está na casa deles, vemos diversas visitas de parentes, filhos, netos, amigos, velhos, crianças que os procuram em busca de “batizados”, curas e visitas comuns. Ou seja, “ainda existem”, para usar a expressão de Jorge Garcia, ao falar sobre o comportamento ideal das lideranças, àqueles que, como eles, “criam a comunidade”, ao enfatizar as “leis internas”: são os *jamré* (cunhadio masculino) e *jamré fī* (feminino), os *pa i kosir* (lideranças menores) e os *pa i mág* (lideranças maiores, cacique) e, com estas mulheres e homens, os *kujá* constituem o grupo local e, a partir daí, realizam a mediação para formar (ou revisar) limites, como o fez o cacique Nur Vanh, desde as guerras com os Xokleng. Neste trecho abaixo, o *kujá* realiza uma reflexão enfatizando a importância deste lugar para o respeito dos limites da Terra Indígena:

*Aqui foi um terreno que foi muito ocupado pelos índios, como para os não ... [índio], no tempo que eles usavam essas terras aí deu briga, deu morte tempo do maragato e ximango, parece que foi [revolução de] 23, 24 eu não tenho mais a lembrança, eu era criança, mas meu pai me carregava nas costas, era nesses meios por aí.*

*Depois os índios foram facilitando, retirando-se mais para o fundo, porque eles nunca se enquadravam bem com o não índio. Então quando vinha uma turma de não índio, os brancos, eles iam mais para o fundo. Aqui tinha um Toldo, aqui em [cidade de] Nonoai, foram se retirando até o que é hoje ainda é um toldo, onde é o posto indígena hoje. Então ali era onde eles formaram outro grupo para ficar retirado do não índio que estava invadindo, as beiras aqui do rio Tigre. Nonoai começou a aumentar o povo. Os caciques fizeram muito acordo. Dava uma gorjetinha para os caciques, eles pegavam. Dava licença para eles morarem, movimentando, até que hoje para ver o tempo que está.*

*Já deu muito trabalho para nós que somos de outras épocas ainda mais novas, como hoje está ficando pior ainda para os mais novos que não estão mais sabendo onde é que é a divisa da Área Indígena de Nonoai. Mas ela seria uma área assim, cortada pelas cabeceiras das águas. Serrinha, Votouro, Nonoai era um grupo só. Só que veio àquela demarcação de 1911, que eles fecharam, um plano de governo, fecharam e lotearam os índios, nem nossos velhos que existia na época, que hoje não existe mais nenhum, então corretamente ninguém sabe, mas na história eu sei aqui em Nonoai, a demarcação de 1911, ela pega Nonoai [a cidade] quase inteiro, que tem uma reta da cabeceira do Lajeado Grande, vem reto cai no Rio Tigre, vem rapando o Rio Tigre por fora d'água reto por cascata das andorinhas, sa mág, o índio chamava. Então nos fizemos uma demarcação de 2 anos atrás, mas já diferenciada por que nós pegamos só água, para não ser muito movimentado, muito apertado, que já estava ..., a invasão prejudicou muito os índios, nós tínhamos o Capão Alto já quase perdido mas graças com as nossas forças, nós pegamos de novo nas nossas mãos, hoje a gente mora aqui, tranquilo, estamos bem, os vizinhos gostam de nós, nós gostamos dos vizinhos mas nós temos que respeitar os nossos direitos, a nossa parte natural, vamos continuar pensando junto sobre a natureza que está já nos prejudicando. Está vindo*

*mais doença, está secando nossas águas, está apodrecendo a água. A água não está mais limpa como era antigamente, hoje está suja.*

*O Poço Redondo que era um poço muito lindo, mas vai lá tomar um banho para ver, eu tenho medo de entrar lá dentro porque ali tem caco de garrafa, tem coisas ruins, perigosas de cortar, envenenado, está lá para ver, os materiais de veneno que é jogado lá, então um pecado conviver no mundo desse tipo.*

Certo dia, eu e ele fomos numa excursão no mato seguindo o *ming goj* (Rio Tigre), depois de o atravessarmos, entramos na propriedade dos colonos, em meio ao mato, onde se encontram muitas matérias primas que eles utilizam, graças a proteção que a legislação ambiental imprimiu durante os últimos anos (especialmente devido àquele que é, hoje, o antigo Código Florestal, o qual proibia o desmatamento numa área de 50 metros na beira de cursos de água). Nosso objetivo era alcançar caixas de abelha, para produção de mel, que haviam sido feitas há algum tempo pelos seus vizinhos brancos e estavam abandonadas. Andamos por volta de quase duas horas, em clareiras usadas para pasto, encontrando algumas ruínas de construções abandonadas, sobre as quais avançavam o mato, era uma antiga olaria. Voltamos a entrar na mata fechada (*nén kuty*), entre cipós (*mrur*) e taquaras (*ven*), árvores nativas frutíferas, plantas utilizadas para remédio, as quais ele identificava no caminho, até chegarmos às caixas de madeira abertas e algumas já caídas, onde sobrevoavam poucas abelhas. Elas estavam localizadas na beira do rio e ali ficaram, abandonadas pelos *fóg*. Ele retirou as partes internas, algumas estragadas, mas eram caixas bem construídas, com madeira de lei, e a maior parte ainda servia para o uso. Com taquaras que estavam na proximidade, ele fez um trançado que permitia trazer, como uma mochila, as caixas nas costas. Eram pesadas, mais ou menos 4 ou 5 kg, devido terem sido construídas com madeira de lei, por isso optamos por levar apenas duas para o Capão Alto, onde ele iria reinstalá-las para voltarem a produzir mel. Para descansarmos, antes de reiniciarmos a jornada de volta, já que é um pouco demorada e difícil de ser realizada em meio à mata – ainda mais agora, levando as abelheiras –, resolvemos deixá-las próximas à margem do rio e fomos visitar um “lajedo” em que eles pescam; ali, ouvi essa bela narrativa sobre suas técnicas tradicionais, intimamente vinculadas à organização social, enquanto interagem com a paisagem:

*Um pegava o cipó na laje, em cima, aqueles que descascavam, moíam bem, moíam bem, e botando no cesto, botando no cesto, quando o cesto estava cheio, tinha um que vinha jogar lá no meio. Está cheio de gente batendo cipó, cada um com um feixe de cipó, cipó de matar peixe, tem um outro, acho que é pururuca, o nome dele, em português, para nós é kenjo [ou kenjé kupri (branco, “mais fraco”) e kenjé kusu (vermelho), que tem um da casca branca e um da casca vermelha] aquele também mata peixe, eles trazem até a folha dele, começa a bater, socar, aquela marretinha: ihuihuihu [barulho imitando a batida].*

*Até que enche aquele balainho e aquele pinchador é só um, não pode outro pegar o balaio e levar lá, por que daí diz que não morre o peixe. Tem que ir só aquele que é preparado para aquele, que ele já é curado com remédio, e outro não pode, então eles fazem acampamento, para passar água, eles passam tudo por lá ao fundo. Aqueles que pixaram remédio, pixaram veneno, então eles ficam todos lá. Lá eles fazem acampamento. Mas é proibido sem ordem do mestre, aquele que jogou a pasta na água: ninguém vá lá!*

*Aí outro diz: pausa [?!] No outro dia, quando clarear o dia, eles se acordam e dão um grito: heuapega [?] ...aí eles, cada um com um balainho nas costas, cada um quer enfrentar o outro, e quando o mais ligeiro caía na água, e dizia: vamos juntar os peixes, mas aí ficava branqueando de peixe, então naqueles poços ali, aqueles bem no fundo, não pegava porque é muito fundo. Então tinha gente que vinha atrás devagarinho, ia olhando, olhando, e daí juntando aqueles que eles deixaram (uma boa risada).*

Alexandre: Essa água é boa para tomar banho, né? Não é uma área perigosa para tomar banho?

Jorge: Tem só as granjas que atravessam lá ..., mas nas cabeceiras tem capãozinho de mato, então acho que é uma água pura.

(...) Alexandre: E como chama esses “lajedo” no idioma?

Jorge: Pero [fala em kaingang para explicar para mim, o uso que fazem do lajedo para a pesca, e traduz em português:] Lá tem uma laje para nós batermos cipó.

Tais métodos e conhecimentos são a forma, segundo ele, de “criar a comunidade”. De fato, esta é a importância das técnicas de caça e guerra, como o uso do arco e flecha (do; são vários tipos de flechas) e da borduna (quebrador de cabeça e *ka mre*), do *pari* (armadilha de pesca), do *mondéu* (armadilha para animais), para que os jovens se tornem, como ele denomina, “práticos” (esta qualificação é geralmente associada, por ele, às categorias cerimoniais, como os *pěj*). Segue outra narrativa do *kujá* sobre este aspecto:

No tempo do *kujá* mesmo, a lei indígena começava pela marca indígena: *kanhrukrë* e o *kamë*, para eles, é o começo da lei, ali que eles aprendem a se respeitar, ali que eles aprendem tudo que é preciso numa área indígena, num toldo, eles tem um *kujá* preparado para ensinar o povo dele: o *ra* [marca da metade], *kamë*, o *kanhrukrë* e o *jamré* é muito respeitado, pode ser de qualquer marca se ele é *jamre ra tej* com *kanhrukrë*. Desde a lei para comandar os *pěj* como eles dizem: os *pěj* tinha que ser um *kamë* e outro *kanhrukrë*, para planejar um assunto, para criar as crianças. Como eles vão fazer para dar educação para as crianças. Como eles vão ensinar fazer laço, fazer *mondéu*, atirar de flecha, pegar peixe, caçar, tudo é ensinado pelos *pěj*, eles preparam a *gurizada*, os mais sabidos vão ensinando os mais, ... era o estudo indígena que nós usávamos àquela época antiga. Então quanto mais profundo dos antigos mesmo, mais história daquelas que eles contavam é diferente, porque o costume deles era outro, de criar o povo deles, como até hoje ainda existe o cacique, as lideranças que criam as comunidades, só que diferenciou tudo porque o índio, sem querer, teve que entrar na lei dos não índios. Porque a lei do governo que vem de lá fora ..., os nossos antigos caciques que nós já conhecemos, depois de criado, muitas coisas que não é para o índio acompanhar a lei do não índio, eles acompanharam. Então hoje é bem pouco que sabe dessas histórias. Muitos veem uma lei lá do governo: ah ...! Temos que obedecer, nós temos que ser político, tem que ser isso, aquilo, tudo isso, que é coisas que não existia na tribo indígena, porque eles tardaram muito para começar o estudo do índio. Os primeiros índios que foram educados pelos padres, pelos sabedores que entraram no Brasil, eles não fizeram esse trabalho de educar o índio na letra, eles educaram o índio no trabalho, plantar feijão, milho, criar galinha, criar porco, fazer as coisinhas, que era mais necessidade fazer comida, eles podiam, já desde aquela época, começar a dar aula para os índios. Então hoje os índios podiam ser diferentes, mas está muito difícil porque o índio não está entendendo ainda. Eu, que trabalho com professor [bilíngue], investigo todos os professores, tiro as ideias deles, o plano deles, falo com eles mas é bem pouco professor que está interessado pela sua cultura, então está difícil mas está indo, tem que ir, por que eles estão ganhando do governo, o governo está pagando, eles tem saláriozinho, então aqueles interessados estão indo bem, àquelas danças, só que eles precisariam usar o mais velho dentro da sala de aula para ensinar as coisas [que] mais precisam, dos indígenas, da nossa tradição, da nossa cultura. Por que é só os velhos que sabem hoje, por que os mais novos, as crianças de hoje ninguém mais sabe o que os velhos antigos passaram na vida: caça, peixe, pássaro, o nome dos passarinhos, o nome das caças, o nome dos peixes, tudo quanto é coisa tem nome mas nossos indinhos, eles tinham que ter uma educação para eles escreverem para nunca terminar a cultura deles, eles saberem o que é o passarinho do mato, o nome deles, os pássaros, para àqueles que estão vindo, àqueles que estão nascendo, nunca vai parar de nascer. Então tem que pensar naqueles que estão vindo, porque os velhos tem a sabedoria que eles passaram mas ele vão precisar os novos, o professor tinha que recorrer aos mais velhos, o que ele não sabe, perguntar para os mais velhos. O nome de um peixe, um nome de um bicho lá do mato, tudo tem nome no idioma, para modo de não perder sua cultura, mas não estão fazendo isso, eles fazem essas danças, muito bem, a gente fica muito agradecido que eles são muito interessados nessas danças de guerras, dos *kanhgág* mesmo, os antigos faziam essas danças. Outra nação se dava muito, briga entre o *kanhgág pë* e o *kanhgág jug*, tem outra prosa, outro meio de vida para educar eles

mesmos, os *kanhgág jug*, os *Xavante*, mais foram os *Xavante* que perseguiram os *kanhgag pë*, de São Paulo para cá.

De volta com as abelheiras, pegamos o caminho em direção a sua casa, atravessamos o rio e entramos na Terra Indígena novamente. Mas, desta vez, fomos para um lugar na mata que dá entrada ao local onde a família se banha diariamente, passamos por dentro da roça, para chegar ao lugar onde ele instalou as abelheiras. Voltamos pela trilha de 300 metros aproximadamente, em meio à roça, que leva à sua casa, alcançamos o pátio (*prur*) e, ali, continuamos nossas longas conversas que são agraciadas com suas belas narrativas do *gufãg* e do *vãsy*, como é seu costume. Muitas vezes suas narrativas são acompanhadas de danças e cantos que evocam a vida dos antigos e, assim, podemos entender melhor seu discurso sobre a ancestralidade da ocupação do Capão Alto (Kuty Mág), da luta para retomá-lo, acampando em um lugar “onde tem muito Timbó” (Kãgtosa), ficando ao redor dessa parte da antiga aldeia onde morava o cacique Nonoai, “o maior *kujá* que já ouvi[u] falar”, por aproximadamente 10 anos, até que, com o laudo antropológico que reafirmou os seus direitos territoriais, os Kaingang fizeram grandes enfrentamentos com os colonos, avançando o acampamento e, depois, constituindo a aldeia no lugar onde estão hoje.

Num determinado momento, em meio ao calar da noite, juntaram-se muitos aliados da Terra Indígena, fizeram muitos fogos para mostrar que tinha bastante gente e, ali, permaneceram. A desintrusão dos colonos foi complicada devido à morosidade do órgão responsável e, também por isso, os colonos ameaçavam, davam tiros, não queriam sair, negociaram com o cacique José Lopes (ZH de Xangre), argumentando que perderiam as plantações, que os índios não conseguiriam realizar a colheita, convencendo-o, ao que parece. Até que o velho *kujá*, Jorge Garcia, que sempre foi liderança, desde polícia, cabo, sargento, capitão e, há muito, é “conselheiro”, e, assim, tinha apoiado o cacique em muitos momentos das suas três décadas no poder, chegou de sobreaviso em uma reunião em que a questão da continuidade do arrendamento no Capão Alto estava sendo resolvida e, para sua surpresa, sem sua presença, já que era quem havia lutado de forma incessante e incansável por essa “retomada”, bem como tinha participado das outras “retomadas” citadas, além de ter ajudado a fazer várias aldeias como Votouro (onde hoje, seu neto é cacique). Ele bateu na mesa contra a continuidade do arrendamento, tinha certeza dos direitos dos índios, disse ao cacique que iria “trabalhar só com a cultura”, isto é, não havia conflito político entre eles, e, desse modo, insistiu na devolução de toda área, motivo pelo qual foi muitas vezes perseguido e ameaçado pelos colonos. Desse modo, venceu Leocir Dallasta, que, naquela época, justamente por ter enriquecido com os arrendamentos na Terra Indígena e inclusive contar com votos da comunidade indígena de Nonoai, era um dos brancos mais poderosos na região, chegando a ser prefeito. Passado algum tempo, Leocir Dallasta foi embora da cidade de Nonoai.

É importante enfatizar que se o entorno das Terras Indígenas demarcadas influenciou e ainda influencia os limites, estes também devem ser entendidos a partir da organização sociopolítica e cosmológica do povo Kaingang, pois eles ainda são concebidos como uma relação entre povos, tal como uma vez escutei de uma professora bilíngue e líder indígena da Aldeia Apucarantina, do Paraná, Gilda Kuitá: “nosso limite” é expresso como o lugar “de onde vem o outro” e, desse modo, não tem limite, a “Terra Indígena é aberta” – como também, certa vez explicou-me o cacique Valdomiro Vergueiro da Aldeia Morro do Osso, quando fiz estudos de Fundamentação Antropológica para a FUNAI, com o objetivo de que esta aldeia fosse, por fim, demarcada. Considerando que se a categoria jurídica

Terra Indígena (ou mesmo, Reserva Indígena) possui ressonância com as várias dimensões determinadas pelas políticas oficiais (conforme a CF 1988) que permitem caracterizar os limites das Terras Indígenas, sabemos que, como diz João Vênth Grén da Silva (anceião e *kujá* da Aldeia Kondá), seja para terras bem pequenas (*ga kónig*), seja para terras grandes (*ga mág*), os limites são para “o branco para plantar, não do índio, se é do índio, pode morar, mas tem que respeitar o cacique”. Aqui, enfatiza-se este aspecto da territorialidade, que situa a questão dos limites, antes definidos ou, ao menos, concebidos pelos índios, em termos da dinâmica de guerra e aliança com outros povos, a partir do momento em que o território se constitui principalmente, mas não apenas, como Terra Indígena.

Para a melhor compreensão desta transformação na paisagem, inaugurada com o estabelecimento de limites definidos pela política do Estado, torna-se imprescindível entender o território sob a ótica da ocupação tradicional, enfatizando as formas rituais que orientam a constituição do grupo local no tempo atual. Este aspecto pode ser observado, por exemplo, remetendo a narrativa do *kujá* sobre os professores deverem procurar entender e ensinar as crianças, por meio de técnicas e do conhecimento (dos nomes) da caça, assim como saber sobre os peixes e os pássaros, como os *pěj* faziam, norteando as relações entre as metades exogâmicas e a importância das categorias cerimoniais, das quais participam àqueles que se tornam “práticos”. Ou seja, aconselhando-os, de forma um tanto compreensiva, pois “tudo bem” que eles “fazem as danças”, por que os antigos também o faziam, quando guerreavam contra outros povos, o *kujá* revela que, também no contexto da educação escolar, a abertura ao outro deve ser controlada pelos rituais, neste caso, a “dança da conquista” e a “dança da vitória”, realizadas hoje pelos grupos de dança, formados pelos professores, para apresentações, especialmente, no “dia do índio” e em diversos eventos “culturais” na aldeia ou na cidade, envolvendo os brancos e/ou os Guarani (com suas danças). Entretanto, durante os rituais, como quando faziam na guerra, compartilham as pinturas das respectivas metades, o arco e flecha, bordunas, indumentária, entre outros ornamentos que ressaltam sua performance como guerreiros, enquanto atributos de sua humanidade, os quais, como afirma o *kujá*, caracterizam os *kanhgág pë* (índios verdadeiros).

## Considerações finais

Para o melhor entendimento deste amplo território Kaingang, a questão (de fundo) não é apenas saber se os Kaingang reproduzem suas formas políticas e cerimoniais nos limites restritos das Terras Indígenas, mas se as relações entre os grupos locais tanto no período anterior ao avanço da colonização, quanto no período em que se observam as transformações daí decorrentes, orientam-se por “limites” que possuem outras formas de entendimento, diversas das informadas pelas políticas oficiais. De outro modo, os movimentos kaingang na paisagem interagem com a constituição do grupo local e, a partir da tradução de processos históricos, possuem ressonância com a categoria jurídica Terra Indígena. Neste processo, articulam-se as formas sociais e a diagramatização do espaço aldeão, especialmente no que tange as incorporações de poderes provenientes do exterior, nitidamente dos *fóg*, envolvendo o grupo local, em uma rede de caminhos, acampamentos e assentamentos ancestrais e atuais.

Portanto, se as Terras Indígenas destacam-se nesta caracterização do atual do território, a história da formação do território é percebida nas relações intra e interaldeãs e com áreas de deambulação, orientando-se para a constituição de um

território mais amplo, como no caso da formação de aglomerados políticos-cerimoniais. Este processo histórico envolve a destotalização e abertura da sociedade nesta teia de movimentos, que podem ser observados, particularmente, nas técnicas rituais e nas práticas xamânicas, situadas no domínio da floresta, a partir das quais os Kaingang traduzem a lógica subjacente às políticas de controle territorial e, conseqüentemente, as transformações sofridas no território, em termos de um espaço cosmopolítico, reunindo os vários domínios do cosmos: natureza, sociedade e sobrenatureza.

*Recebido em 1 de maio de 2021.*

*Aceito em 30 de agosto de 2021.*

## Referências

AQUINO, Alexandre Magno. *Movimentos kaingang na paisagem: transformações e alteridades nas configurações históricas do território e territorialidade no sul do Brasil*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, UFRGS, 2018.

AMOROSO, Marta. *Terra de índio: imagens em aldeamentos do Império*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. *Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais*. Tese de Doutorado, São Paulo, USP, 2001.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. Dois pequenos problemas com a lei terra intangível para os Kisêdjê. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 9 (1): 109-130, 2017.

CORREA, Dora. Descrições de paisagens construindo vazios humanos e territórios indígenas na capitania de São Paulo ao final do século XVIII. *Varia História*, 24 (39): 135-152, 2008.

CRÉPEAU, Robert. Os Kamé vão sempre primeiro: dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. *Anuário Antropológico*: 9-33, 2005.

FERNANDES, Ricardo Cid. “Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang”. In: TOMMASINO, K.; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. (orgs). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004. pp. 83-143.

GORDON, Cesar. *Economia Selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin- Mebêngôkre*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

HAVERROTH, Moacir. Kaingang. *Um estudo etnobotânico. O uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xapecó (oeste de SC)*. Dissertação de Mestrado. Antropologia, UFSC, 1997.

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

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, 18 (37): 25-44, 2012.

LATOUR, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afóra*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

LAROQUE, Luis Fernando da Silva. De coadjuvantes a protagonistas: seguindo o rastro de algumas lideranças Kaingang no sul do Brasil. *Revista História UNISINOS*, 9 (1): 49- 59, 2005.

MABILDE, Aphonse Pierre. *Apontamento sobre os indígenas selvagens da nação coroados dos matos da província no Rio Grande do Sul 1836 -1866*. São Paulo: Ibrasa, 1983.

MENDES, Nicolau. *O império dos coroados – relato histórico*. Porto Alegre: Edição do “35” /Centro de Tradições Gaúchas, Ronda Crioula, 1954.

TOMMASINO, Kimiye; MOTTA, Lucio Tadeu. “As cidades e os Kaingang no Paraná”. In: *23ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2002.

TOMMASINO, Kimiye. “Território e territorialidade Kaingang: resistência cultural e historicidade de um grupo Jê”. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye. *Uri e Wãxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Editora UEL. 2000. pp. 191-226.

TSING, Anna. 2015. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha – Revista de Antropologia*, 17 (1): 177-201, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WIESEMANN, Úrsula. *Kaingang – Português. Dicionário Bilingue*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2002.

# 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*



# Rompendo as cercas, fazendo a retomada: sobre as relações entre as retomadas de terra dos Terena no Mato Grosso do Sul e política de exportação de commodities

*Marina de Barros Fonseca*<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

**Resumo:** O presente artigo se propõe a analisar o papel das retomadas de terra enquanto método de resistência ao avanço das fronteiras extrativistas e do colonialismo sobre territórios de ocupação tradicional indígenas, tendo como foco de análise aquelas realizadas pelos Terena de Buriti no Mato Grosso do Sul. O avanço de políticas econômicas focadas na exportação de commodities na América Latina, aliadas ao acúmulo de experiências de resistência, criam um cenário no qual as retomadas de terra se apresentam enquanto uma saída não apenas viável, mas necessária, do labirinto criado pelo agronegócio.

**Palavras-chave:** Retomada de terra, Terena, agronegócio, commodities, resistência.

FONSECA, Marina de Barros. **Rompendo as cercas, fazendo a retomada: sobre as relações entre as retomadas de terra dos Terena no Mato Grosso do Sul e política de exportação de commodities.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (17): 113-128, maio a agosto de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Doutoranda em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ. Mestre em Antropologia Social no PPGAS/UnB sob orientação do Professor Stephen Grant Baines, bacharela em Antropologia e licenciada em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília. É integrante do Laboratório e Grupo de Estudos em Relações Interétnicas - LaGERI/UnB. Produz e apresenta o podcast Conversas da Kata, voltado para a divulgação do conhecimento antropológico.

## **Breaking the fences, making the resumption: on the relationship between the Terena land repossessions in Mato Grosso do Sul and commodity export policy**

**Abstract:** This article aims to analyze the role of land retaking as a method of resistance to the advancement of extractive frontiers and colonialism over territories of traditional indigenous occupation, focusing on analysis those carried out by the Terena of Buriti in Mato Grosso do Sul. The advance of economic policies focused on the exportation of commodities in Latin America, combined with the accumulation of resistance experiences, created a scenario in which land retaking presents itself as a way out, not only viable, but necessary, of the labyrinth created by agribusiness.

**Keywords:** Land retake; Terenas; agribusiness; territorialização; resistance.

## **Rompiendo las vallas, haciendo la reanudación: sobre la relación entre las reposiciones de tierras Terena en Mato Grosso do Sul y la política de exportación de commodities**

**Resumen:** Este artículo tiene como objetivo analizar el papel de la recuperación de tierras como método de resistencia al avance de las fronteras extractivas y el colonialismo sobre territorios de ocupación indígena tradicional, centrándose en el análisis realizado junto a los Terena de Burití en Mato Grosso do Sul. El avance de las políticas económicas enfocadas a la exportación de commodities en Latino América, combinadas con la acumulación de experiencias de resistencia, crean un escenario en el que la reanudación de la tierra se presenta como una salida, no solo viable, sino necesaria, del laberinto creado por la agroindustria.

**Palabras clave:** Recuperación de tierras, Terena, agroindustria, commodities, resistencia.

*Nossas terras são invadidas, nossas terras são  
tomadas, os nossos territórios são invadidos.  
Dizem que o Brasil foi descoberto. O Brasil  
não foi descoberto não, o Brasil foi invadido e  
tomado dos indígenas do Brasil. Essa é a  
verdadeira história.*  
Marçal de Souza Tupã'i

**A** disputa territorial é um elemento central na formação do Brasil enquanto Estado. Os conflitos sobre sua posse, destinação e manejo perpassam nossa história, impactando a vida de povos e comunidades tradicionais e os inserindo em um cotidiano de conflito e violência. O colonialismo continua a avançar sobre as terras e corpos desses povos, mas agora acompanhado dos interesses do grande capital nacional e internacional que atualmente se apresentam principalmente sob a forma de empresas do ramo extrativista. Colocando sempre a obtenção de lucro acima do bem-estar e do bem viver dos povos que nessas terras vivem, tais agentes ultrapassam os limites da legalidade para atingir suas metas, encarando aqueles que lutam pela preservação de seus territórios como obstáculos ao desenvolvimento que devem ser superados.

O direito dos povos indígenas às suas terras tradicionalmente ocupadas e aquelas necessárias para sua reprodução social e bem-estar é reconhecido pela Constituição Federal de 1988 em seu artigo 231, que inclusive estabelece que tais terras “são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis”. Porém o que vemos na realidade é uma seleção dos direitos que serão de fato colocados em prática, decisões arbitrárias sobre a validade do reconhecimento de um povo enquanto indígena e, em última instância, um poder de decisão sobre aqueles que merecem ou não ter suas vidas preservadas. Tais ações derivam de um processo de desumanização das populações não-brancas e pobres e possuem um papel central no desenvolvimento e manutenção de políticas que subjagam a vida ao poder da morte. Inserido nesse contexto, o presente artigo se propõe a analisar as retomadas de terra, que podem ser entendidas de forma mais simplificada como os “processos por meio dos quais coletividades indígenas recuperam áreas tradicionalmente ocupadas que se encontravam em posse de não indígenas” (ALARCON, 2019: 3), enquanto forma de resistência ao avanço do colonialismo e da fronteira extrativista sobre territórios de ocupação tradicional.

É importante destacar que as análises aqui apresentadas são, em parte, baseadas nas experiências pessoais da autora, que é uma pessoa externa à comunidade e que são sempre passíveis de questionamento. Acredito que as relações e diálogos que foram construídos em campo podem ser encarados como parte do movimento de renovação do conhecimento antropológico e suas pautas, pois foram debates sobre formas de enfrentamento à lógica colonial, realizados por pessoas que historicamente são colocadas em situações marginalizadas. Enquanto mulher negra sou obrigada a lidar com episódios de racismo cotidiano (KILOMBA, 2018) em quase todas as esferas da minha vida, o que me auxilia na compreensão de alguns incômodos relatados por meus interlocutores. A forma

como o racismo e o sexismo se impõem sobre corpos negros e indígenas é diferente numa infinidade de maneiras, mas o ponto em comum é que dentro do sistema patriarcal-racista nenhum desses sujeitos detêm o poder.

A construção de uma nova Antropologia passa por não apenas *ouvir* os povos em luta, mas que é feita por – e com – eles. Muitos de meus interlocutores de campo são pesquisadores e trabalham com pautas voltadas para a realidade de seus povos e comunidades. Essa renovação constante do conhecimento antropológico vem, também, do aumento exponencial de pesquisadores/as que fogem do estereótipo do sujeito universal. É importante explicitar que de forma alguma desqualifico trabalhos extremamente engajados realizados por diversos pesquisadores, o que quero ressaltar é que sujeitos que carregam marcadores sociais de diferença, de raça, classe, gênero e etnia (entre outros) podem possuir maior sensibilidade para reconhecer situações nas quais os processos opressivos ocorrem de formas não tão explícitas.

Trabalhar com a questão agrária no Brasil é, obrigatoriamente, estudar conflitos, principalmente se a pesquisa envolve povos indígenas. Retomar a terra se tornou uma luta pelo direito de viver frente uma situação na qual o grande empresariado do setor extrativista – aliado ao Estado – tenta, de diversas formas, enterrar aqueles que não estão dispostos a ceder à pressão imposta pelo capital e sua sede insaciável por lucro. A prática toma força a partir do final de século XX e atualmente diversas etnias em todas as regiões do país recorrem a ela na tentativa de efetivar seus direitos. Os debates aqui colocados foram retirados de minha dissertação de mestrado na qual pesquisei as práticas de retomada de terra junto aos Terena da aldeia Buriti, no Mato Grosso do Sul. A maior parte dos relatos, dados e informações aqui utilizados são fruto de um trabalho de campo realizado junto aos Terena da Aldeia Buriti, no Mato Grosso do Sul, entre os meses de outubro e novembro de 2016 e de encontros posteriores com meus interlocutores em diferentes edições da Grande Assembleia do Povo Terena e do Acampamento Terra Livre entre 2017 e 2019.

As retomadas de terra se fortalecem enquanto a América Latina está inserida em um cenário socioeconômico específico de fortalecimento de políticas econômicas voltadas para práticas extrativistas, independentemente dos danos socioambientais gerados por elas. É de conhecimento geral que a constituição dos Estados nacionais da periferia do capitalismo é baseada no espólio de terras, escravidão e práticas extrativistas, sendo esses fatores estritamente interdependentes no curso da história. A discussão aqui se aprofundará no acirramento dos conflitos territoriais no início do século XXI frente ao fortalecimento de um modelo econômico focado na exportação de commodities – ou o *consenso das commodities* (SVAMPA, 2019) – ocorrida durante a ‘onda’ de governos progressistas na América Latina.

A equação “mais extrativismo, menos democracia” se mostrou bem realista na região, pois, na análise das vantagens comparativas muitos direitos sociais das populações afetadas diretamente pelos empreendimentos extrativistas foram considerados sacrificáveis pelos governos. A adoção de políticas sociais de redistribuição de renda foi uma das maneiras utilizadas pelos governos de esquerda no Brasil<sup>2</sup> para tentar apaziguar os estragos causados pelo modelo de acumulação característico dessas políticas econômicas. É possível estabelecer uma relação direta entre a importância econômica da atividade extrativista em uma região e o aumento nos índices de violência contra os povos e comunidades tradicionais. A

<sup>2</sup> Os governos do campo progressista no Brasil são representados pelos mandatos de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010) e Dilma Rousseff (2006-2016).

questão fundiária é central para o desenvolvimento de uma economia focada na exportação de commodities, pois para saciar o mercado externo as fronteiras do extrativismo precisam crescer cada vez mais.

Terra e território assumem diferentes significados a depender de quem aciona os conceitos e da finalidade pretendida, os processos de construção histórica de territórios e de identidades coletivas que se formam junto a essa terra, somados a relevância da autonomia de organização social e política, são essenciais para entender a importância assumida pelas retomadas de terra. Identidade e território são conceitos que caminham e se constroem juntos, e, conseqüentemente, devem se defendidos em conjunto. As retomadas, assim, compreendem aspectos que estão além do território físico que é recuperado, mas também o resgate do idioma, de práticas religiosas e outros diversos aspectos culturais que tem impacto direto em processos de (re)organização social e cultural. Aqui trataremos de forma mais aprofundada sobre a dimensão física das retomadas de terra, encaradas como o atual processo de territorialização dos Terena de Buriti. A territorialização é um processo de reconfiguração territorial e social, definido por Pacheco de Oliveira como:

um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998: 55)

A questão fundiária no Brasil é foco de diversas pesquisas e discussões em diferentes áreas de conhecimento, nas Ciências Sociais extrapolamos a discussão da redistribuição de terras e nos aprofundamos nos processos de ocupação e afirmação territorial, assim como suas políticas de ordenamento e reconhecimento (LITTLE, 2004). A terra se transforma em território devido a processos sociais, políticos e históricos, é a construção de múltiplas relações e condutas sociais específicas na terra – e com a terra – que a alçam a categoria de território. Os territórios de ocupação tradicional são construídos historicamente, se constituindo por décadas de ocupação e usufruto da terra; da criação de vínculos afetivos e religiosos com o local, que geram um sentimento de pertencimento; e de uma memória coletiva e ancestral em relação ao território. As lutas empreendidas em prol do território, não apenas de sua ocupação, mas da manutenção da vida *da* terra, também ilustram a construção da expressão dessa territorialidade que

não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território em questão. (LITTLE, 2004: 265)

As terras indígenas e outros territórios de ocupação tradicional não são criadas durante seus processos demarcatórios ou por decretos governamentais, a burocracia envolvida existe apenas para reconhecer uma posse e um direito já existente. O termo ‘tradicional’ não se refere especificamente a territórios de ocupação imemorial e às práticas sociais localizadas em um passado longínquo. Ao não resumir o tradicional a algo deslocado da realidade atual, é possível incorporar reivindicações do presente com identidades coletivas construídas historicamente e que são redefinidas situacionalmente, podendo assim a noção de terras tradicionalmente ocupadas abranger uma infinidade de formas de existência coletiva e relações com a terra (ALMEIDA, 2008). Podemos entender, então, que a ocupação permanente de terras e suas formas intrínsecas de uso caracterizam o sentido

peculiar de tradicional (ALMEIDA, 2008: 39). As terras indígenas podem ser encaradas como territorialidades específicas devido ao pertencimento coletivo etnicamente configurado, que ocorre em razão dos processos de territorialização que transformam uma *terra* em *território*.

As práticas de retomada de terra assumem um papel enquanto autodefesa às práticas etnocidas que são perpetradas contra os povos indígenas em todo o território brasileiro. As retomadas se tornam então uma resposta aos ataques sofridos cotidianamente como parte da violência racista contra os povos indígenas pelos pretensos proprietários de terras da região; ou indiretos pela morosidade e cegueira seletiva dos entes estatais que deveriam atuar na defesa dos direitos dos povos indígenas. É o tensionamento dessa fronteira que foi imposta pelos pretensos donos da terra. As retomadas são um local de resgate e reformulação das relações ancestrais com a terra e um espaço de construção de autonomia, entendendo essa “como o exercício do poder de decisão local sobre o uso dos recursos naturais, políticos, fiscais e culturais em um determinado território ou região” (BARTOLOMÉ, 1995). Retomar é cortar as cercas que sufocam a aldeia e que dividem um povo de seu território de origem.

Esse processo de disputa territorial está inserido no coração das práticas extrativistas. O extrativismo é um traço estrutural do capitalismo enquanto economia-mundo, a sua variante moderna, conhecida como neoextrativismo, é um dos fundamentos da política econômica na América Latina estando presente em toda sua história e forjando as relações sociais como aqui conhecemos. Remonta do período imperial o imaginário dos territórios “conquistados” enquanto local de saque para acumulação e enriquecimento das metrópoles baseadas no comércio de matérias-primas, independente do custo humano dessas empreitadas.

Ao longo da história o extrativismo continuou tendo um papel central na economia de muitos países da América Latina, durante a onda de governos progressistas que ocorreram na região a partir do início do século XXI o neoextrativismo toma um novo fôlego enquanto prática adotada em larga escala para geração de receitas. Os efeitos de políticas baseadas no neoextrativismo tem grande alcance, pois esse pode ser compreendido como um modelo sociopolítico e territorial (SVAMPA, 2019) que causa mudanças profundas nas formas organizacionais de populações inteiras e leva a processos de desterritorialização para permitir a expansão das fronteiras do Estado Nacional. A organização social baseada no extrativismo, muitas vezes, reforça um antagonismo entre os interesses individualistas de uma política desenvolvimentista e o Bem-viver voltado para as coletividades dos povos que vivem da – e na – terra. Com o fortalecimento de uma economia baseada na exportação de matéria-prima, as fronteiras do capital foram crescendo sobre diversos territórios incluindo aqueles de ocupação tradicional e/ou preservação ambiental. O neoextrativismo<sup>3</sup> é definido por Maristella Svampa como:

um modelo de desenvolvimento baseado na superexploração de bens naturais, cada vez mais escassos, em grande parte não renováveis, assim como na expansão das fronteiras de exploração para territórios antes considerados improdutivos do ponto de vista do capital. Ele se caracteriza pela orientação da exportação de bens primários em grande escala. Incluindo hidrocarbonetos, metais e minerais e produtos ligados ao novo paradigma agrário. Definido desse modo, o neoextrativismo designa mais que as

<sup>3</sup> Ao longo do texto variaremos entre o uso das expressões extrativismo e neoextrativismo, pois apesar de ligeiras diferenças na construção dos dois conceitos num sentido histórico, a sua definição final aproxima os dois da situação latino-americana.

atividades tradicionalmente consideradas extrativistas, uma vez que inclui desde a megamineração a céu aberto, a expansão da fronteira petrolífera e energética, a construção de grandes represas hidrelétricas e outras obras de infraestrutura até a expansão de diferentes formas de monocultura ou monoprodução, por meio da generalização do modelo de agronegócios, da superexploração pesqueira ou das monoculturas florestais. (SVAMPA, 2019: 33)

Diferentes designações foram dadas às atividades relacionadas ao extrativismo ao longo dos anos, algumas tentando equipará-lo a práticas como da agricultura familiar, outras, admitindo que sua base de sustentação é o capitalismo, tentaram criar um imaginário de *capitalismo verde* que respeita os povos tradicionais e tenta fazer ações paliativas e compensatórias aos danos ecológicos que são inevitavelmente efeito de suas atividades. Não pretendo realizar um juízo de valor sobre as práticas extrativistas, pois “o extrativismo é o que é: um conjunto de atividades de extração maciça de recursos primários para a exportação, que, dentro do capitalismo, se torna fundamental no contexto da modalidade de acumulação primário-exportadora” (ACOSTA e BRAND, 2018: 51).

A partir dos anos 2000 houve um duplo movimento que afetou diversos países da América-Latina: um aumento da demanda internacional por produtos primários, em parte devido ao crescimento da economia chinesa; e a ascensão ao poder de diversos governos no campo progressista na região. Apesar de serem governos mais próximos da esquerda dentro do espectro político e, no caso do Brasil, presarem por políticas de distribuição de renda para a redução da pobreza, sob o signo do progressismo, aprofundaram o extrativismo em seus países chegando a níveis que os governos neoliberais não conseguiram alcançar (ACOSTA e BRAND, 2018). As políticas econômicas adotadas nesse período ficaram conhecidas como o *Consenso das Commodities*, que se inicia – com rompimentos e continuidades – após o Consenso de Washington que vigorou anos 1990 com uma política econômica focada no mercado financeiro, e são baseadas na exportação em larga escala de bens primários, no crescimento econômico e na expansão do consumo. Essas políticas são focadas na

implementação maciça de projetos extrativos orientados à exportação, estabelecendo um espaço de maior flexibilidade quanto ao papel do Estado, que permite a implantação e a coexistência de governos progressistas, que haviam questionado o consenso neoliberal em sua versão ortodoxa, e governos que continuam aprofundando uma matriz política conversadora em meio ao neoliberalismo. (SVAMPA, 2019: 38)

As dinâmicas de poder na sociedade são fortemente estruturadas pela lógica do capital, guiadas, muitas vezes, de forma similar à economia de mercado o que leva a um conflito entre as prioridades da população e do mercado. O setor agropecuário possui um grande poder de negociação de interesses dentro dos poderes instituídos, na década de 1990 se inicia uma reorganização política interna para consolidar pautas de todos os grupos que compõe o agronegócio. O antropólogo Caio Pompeia analisa a formação da chamada Concertação Política do Agronegócio, uma composição intersetorial com representações de diversos setores do agronegócio envolvendo além daqueles ligados à agricultura, representantes da indústria e de serviços, empresas de comunicação e consultoria e representantes dos três poderes do Estado (POMPEIA, 2018), juntando assim atores de *dentro e de fora da porteira*<sup>4</sup>. Mas esse processo se consolida de fato após o *boom* das

<sup>4</sup> Expressão utilizada no meio do agronegócio para se referir às diferentes etapas da produção. Fora da porteira se refere aos insumos necessários para a atividade como maquinário, agrotóxicos, sementes e etc. Dentro da porteira se refere a produção de fato, plantio, colheita, armazenamento de safra etc.

commodities agrícolas no início da década de 2000 quando “a concertação adquiriu outro patamar de reconhecimento público e estatal, passando a ver seus pleitos atingindo crescente materialidade” (POMPEIA, 2018: 8).

A região Centro-Oeste se organiza de forma política, social e espacial em torno das lavouras e pastagens bovinas. No caso do Mato Grosso do Sul, onde está localizada a TI Buriti, as atividades econômicas regionais são profundamente marcadas pela importância do setor do agronegócio, especialmente das atividades agropecuárias, potencializando conflitos territoriais e agrários (FERREIRA, 2013: 92). A relação entre a importância econômica das lavouras e conflitos envolvendo povos indígenas e ativistas ligados a questão agrária e conservação ambiental fica explícita ao analisar os dados de violência na região. De acordo com os dados levantados pelo CIMI em 2019 (disponíveis nas tabelas abaixo) foram registrados 67 casos de violência contra a pessoa indígena no Mato Grosso do Sul, enquanto no mesmo período foram registrados 36 casos no estado do Amazonas que tem uma população indígena duas vezes maior. O problema não é novo e vem sendo denunciado por entidades da sociedade civil há décadas sem que haja qualquer sinalização por parte dos governos de que serão feitos esforços em busca de uma solução, com o afrouxamento das políticas de defesa dos povos indígenas e a sensação de impunidade que paira sobre aqueles que cometem crimes contra a essas populações o horizonte não é bom.

**Assassinatos no Brasil e no Mato Grosso do Sul – 2003 a 2015**

Ano	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	Total	Média
Total no Brasil	42	37	43	58	92	60	60	60	51	60	53	138 <sup>1</sup>	137 <sup>2</sup>	891	68
Nº absoluto MS	13	16	28	28	53	42	33	34	32	37	33	41 <sup>3</sup>	36 <sup>4</sup>	426	32
Nº absoluto restante	29	21	15	30	39	18	27	26	19	23	20	97	101	465	36
MS (%)	31%	43%	65%	48%	58%	70%	55%	57%	63%	62%	62%	29%	26%	47%	47%

<sup>1</sup> Dados oficiais fornecidos pela Sesai - <sup>2</sup> Dados oficiais fornecidos pela Sesai e pelo Dsei-MS - <sup>3</sup> Dados oficiais fornecidos pela Sesai - <sup>4</sup> Dados oficiais fornecidos pelo Dsei-MS

Tabela 1: Assassinatos no Brasil e no Mato Grosso do Sul – 2003 a 2015. Fonte: tabela elaborada pelo CIMI

A lista de parlamentares sul-mato-grossenses que possuem fazendas em terras de ocupação tradicional indígena é extensa, no caso da Terra Indígena Buriti – e suas retomadas – os pretensos proprietários da fazenda sobreposta às terras de ocupação tradicional Terena, são ligados ao ex-Deputado Federal Ricardo Bacha (MDB/MS). A concertação política do agronegócio da região envolve todas as esferas do poder e os principais veículos de comunicação do estado. Lenir Gomes Ximenes, em sua dissertação de mestrado em história (XIMENES, 2011), analisou as retomadas de terras dos Terena se baseando, entre outras fontes, na forma como eram retratadas em jornais e portais de notícia na internet. Nos veículos de comunicação de maior circulação no estado ocorre um reforço do imaginário de uma disputa entre dois polos antagônicos: indígenas perigosos, agressivos e improdutivos que impedem que o pequeno agricultor, desarmado e fragilizado, de produzir para alimentar sua família e a população local.

A construção de uma imagem de selvageria e desordem está diretamente ligada às formas de atuação e de reivindicação de direitos, pois o uso de violência – física e simbólica – apesar de ser uma constante da região é apenas questionada (e passível de criminalização efetiva) quando originada de “baixo para cima”. Ao analisar situações de enfrentamento de forças coloniais na Argélia, Frantz Fanon traz reflexões que podem ser aplicadas às situações de enfrentamento aos latifundiários no estado do Mato Grosso do Sul, como pode ser observado em



In a war of liberation, the colonized people must win, but they must do so cleanly, without “barbarity”. The European nation that practices torture thereby is a blighted nation, unfaithful to its history. The underdeveloped nation that practices torture thereby confirms its nature, plays the role of an underdeveloped people. If it does not wish to be morally condemned by the “Western Nations,” an underdeveloped nation is obliged to practice fair play, even while its adversary ventures, with a clear conscience, into the unlimited exploration of new means of terror. (FANON, 1965: 61)<sup>5</sup>

Tabela 5: Violência contra a pessoa indígena no ano de 2019

UF	Abuso de poder	Ameaça de morte	Ameaças várias	Assassinatos	Homicídio culposo	Lesões corporais dolosas	Racismo e discriminação étnico culturais	Tentativa de assassinato	Violência sexual	Total de casos
BRASIL							1			1
AC	1		14	2	2	1	1	2		23
AL			1							1
AM	1	9	3	16	4	1	1	1		36
BA	1	1	1	1	1			2		7
CE		1		8						9
DF						1				1
ES								1		1
MA	3	5	7	4	1		2	2		24
MS <sup>1</sup>		2	3	40	4	5		9	4	67
MT	3		1	1	2	1	1		2	11
PA		1	2	1						4
PB				3						3
PE	1			3						4
PR	1	1		1	2	2	1	3	2	13
RJ							1			1
RN <sup>2</sup>				2						2
RO	1	3					1	1	1	7
RR <sup>3</sup>		1		26	2		2			31
RS		4			2			1		7
SC	1	2	1	4		2			1	11
SP		2					4	1		7
TO		1	1	1			1	1		5
<b>TOTAL</b>	<b>13</b>	<b>33</b>	<b>34</b>	<b>133</b>	<b>20</b>	<b>13</b>	<b>16</b>	<b>24</b>	<b>10</b>	<b>276</b>

1 Fonte: MS/SVS/CGIAE - Sistema de Informações sobre Mortalidade - SIM. Dados sujeitos à revisão.

2 Fonte: SIM/SUVIGE/CPS/SESAP-RN.

3 Fonte: SIM/NSIS/DVE/CGVS/SESAU-RR. Dados sujeitos à revisão.

A forma como os conflitos se estrutura no campo, difere da realidade que estamos acostumados no meio urbano. Em regiões dominadas por latifundiários, que além de deter poder econômico também são parte da classe política do país, como foi tratado anteriormente, as fronteiras da legalidade são borradas e costumemente desrespeitadas, utilizando-se de uma roupagem de *proteção da propriedade privada* para realizar ataques criminosos contra as populações indígenas que reivindicam seu direito à terra, lembrando que possibilidade de se defender é um privilégio exclusivo de uma minoria dominante (DORLIN, 2020). Em 2013, ano no qual foram realizadas diversas retomadas de terra no estado, foi

<sup>5</sup> “Em uma guerra de libertação, os povos colonizados devem vencer, mas devem fazê-lo de forma limpa, sem ‘barbárie’. A nação europeia que pratica a tortura é uma nação arruinada, infiel à sua história. A nação subdesenvolvida que pratica a tortura confirma assim a sua natureza, desempenha o papel de um povo subdesenvolvido. Se não deseja ser moralmente condenada pelas ‘Nações Ocidentais’, uma nação subdesenvolvida é obrigada a jogar limpo, mesmo enquanto seu adversário se aventura, com a consciência limpa, na exploração ilimitada de novos meios de terror.” (Tradução livre da autora)

convocado pelos ruralistas o Leilão da Resistência<sup>6</sup>, organizado pela Associação dos Criadores de Mato Grosso do Sul (Acrissul) e a Federação da Agricultura e Pecuária de Mato Grosso do Sul (Famasul), com o apoio da bancada ruralista do Congresso Nacional e do próprio governador do estado Reinaldo Azambuja (PSDB). Tido como grande ato político em defesa dos agricultores da região, tinha como fim maior a arrecadação de fundos para a formação de uma grande milícia armada para fazer a segurança de propriedades rurais e promover ataques a comunidades indígenas (ELOY AMADO, 2019: 160).

Cabe aqui destacar que o cultivo das fazendas da região não é de gêneros agrícolas voltados para o consumo humano, e sim de soja e cana-de-açúcar. O foco da atividade extrativista não é um ganho qualitativo voltado para a coletividade, mas sim da acumulação de capital de um setor específico da sociedade. O (neo)extrativismo como política socioterritorial é voltado para atender à demanda do mercado internacional de commodities e gerar acúmulo de capital para um grupo muito restrito de indivíduos, independente dos efeitos socioambientais que suas práticas podem causar no local onde se inserem.

Como podemos observar a concertação política do agronegócio tem um papel central na organização do poder e das forças políticas e econômicas no país, dominando cargos que possuem forte poder de pressão para a aprovação de suas pautas prioritárias e para que o governo adote políticas voltadas para as suas demandas. No estado do Mato Grosso do Sul, o cerco do setor agropecuário sobre os povos e comunidades tradicionais se fecha ainda mais, chegando a índices extremamente preocupantes de violência forçando os indígenas a tomarem ações independentes do estado para garantir suas terras e sua vida. É dentro desse cenário que as retomadas de terra assumem um caráter de práticas essenciais para a manutenção da vida das aldeias e dos próprios indígenas.

A Terra Indígena Buriti está localizada dentro dos limites dos municípios de Sidrolândia e Dois Irmãos do Buriti, no estado do Mato Grosso do Sul, ambos têm suas populações situadas majoritariamente na área rural. A Terra Indígena Buriti é dividida nas seguintes aldeias: Água Azul, Barreirinho, Buriti, Córrego do Meio, Lagoinha, Olho D'água e Recanto. A aldeia Buriti é dividida em vilas, que são formas de organização interna da aldeia baseadas nos *troncos familiares*<sup>7</sup>, sendo elas as seguintes: Buritizinho, Cará, Cerradinho, Cruzeiro, Isabel, Gabriel, Nossa Senhora Aparecida, Ouro Verde, Tarumã e Varjão. A TI Buriti é cortada pelo córrego Dois Irmãos do Buriti e se encontra próxima a Serra do Maracaju. A aldeia Buriti, foco da presente pesquisa, está localizada no centro da terra indígena e foi a primeira a ser estabelecida durante o processo de reserva realizado pelo Serviço de Proteção ao Índio na década de 1920.

A Terra Indígena possui, na atualidade, 2.090 hectares de terra registrados na união como de ocupação tradicional, porém sua área real compreende ao menos 17.200 hectares já declarados pela Funai. Os 15.110 ha de diferença entre a área registrada e aquela declarada são alvo de intensas disputas entre os Terena e fazendeiros que reivindicam a legitimidade de sua pretensa posse sobre aquela terra, é nesse território que estão concentradas as retomadas de terra.

<sup>6</sup> G1. "Leilão da Resistência' arrecada R\$640,5 mil em Mato Grosso do Sul". 08/12/2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mato-grosso-do-sul/noticia/2013/12/leilao-da-resistencia-arrecada-r-6405-mil-em-mato-grosso-do-sul.html>>. (Acesso em: 11/03/2021).

<sup>7</sup> A ideia de troncos familiares pode ser entendida, de forma simplificada, como unidades de ocupação de grupos familiares que são ligadas por laços de parentesco e reciprocidade (OLIVEIRA e PEREIRA, 2006), influenciando da estrutural social e espacial da aldeia.

As retomadas de terras são uma prática sem correlatos que vem tomando mais força a cada ano, possuindo uma relação dialética com o processo de organização político-espacial dos Terena. Os seus múltiplos significados extrapolam as outras formas de ocupação de terra realizadas por diferentes grupos sociais, pois a prática de retomada vai muito além do enfrentamento à estrutura fundiária do Brasil tendo impacto no cerne das práticas colonialistas e epistemicidas que se renovam diariamente. As retomadas são uma forma de honrar os ancestrais, são um grito de *já basta* para as diversas violências perpetradas contra os povos indígenas e uma amostra da força de organização interna das aldeias, que não é parada nem com bala. As retomadas de terra podem ser encaradas, de forma simplificada, como o processo de retirada de habitantes não indígenas e consequente (re)ocupação dos territórios tradicionais (ALARCON, 2019), afetando assim a estrutura da política indigenista estatal.

O objetivo das ocupações é a revisão dos limites das terras no sentido de sua ampliação e a demarcação das terras reivindicadas como indígenas. Nesse sentido ela afeta diretamente duas das principais bases da política indigenista e do regime tutelar: o padrão de territorialização e o modo de inserção na estrutura de classes (já que o aumento das terras e dos recursos pode permitir uma alteração na condição econômica). (FERREIRA, 2013: 102)

Muitas vezes me disseram em campo que as retomadas eram a *luta pelo que é justo, mas nem sempre é legal*. Essa legalidade, entretanto, deveria existir caso o disposto na constituição de 1988 fosse aplicado em sua integralidade. O direito sobre as terras tradicionalmente ocupadas por povos indígenas está assegurado no artigo 231 e o vínculo com o território pode ser – quando já não foi – comprovado com estudos técnicos, realizados junto às populações. A não demarcação desses territórios, ou a demarcação de uma porção ínfima, é motivada politicamente visando criar as melhores condições para o desenvolvimento de práticas econômicas predatórias nessas terras. As retomadas assumem assim

uma dupla significação: recobre uma técnica de luta política, a ocupação de terra, e é uma forma de narrativa que denuncia o processo de colonização (ao afirmar a retomada se denuncia uma expropriação anterior) e visa legitimar as reivindicações indígenas. (FERREIRA, 2013: 104)

Com o fortalecimento da mobilização coletiva as retomadas de terra se inserem na situação histórica *do tempo do despertar para os direitos* (ELOY AMADO, 2019) que se configura com

ações próprias que visam garantir direitos e também produzir direitos. Não aquele direito positivado, que o Estado reivindica sua produção exclusiva, mas o direito entendido como relação social que nasce do chão batido da aldeia, embaixo do pé de manga, que irradia nas retomadas, que ganha porte físico nos corpos indígenas que são ofertados voluntariamente como sacrifício no momento de romper a cerca da fazenda que nos separa do *poké`exa úti*<sup>8</sup>. (ELOY AMADO, 2019: 126)

As retomadas são territórios construídos social e culturalmente que empurram as fronteiras – físicas e simbólicas – das terras indígenas de forma a sobrepor àqueles empreendimentos que haviam, inicialmente, tomado seu território de direito. É também um embate entre formas antagônicas de ver e viver a terra, esse confronto, entretanto, não acontece entre elementos culturais, mas entre os grupos sociais que sustentam, usam e desenvolvem esses elementos (BATALLA,

<sup>8</sup> *Poké`exa úti* significa em idioma Terena “nosso território tradicional”.

2019). A busca dos indígenas pela autonomia seja ela cultural, territorial ou intelectual se apresenta de forma coletiva e organizada nos processos de retomada de terra. A prática é fruto de um acúmulo histórico de resistências, que se manifesta em movimentos de sabotagem e enfrentamentos localizados, que são intercalados com momentos de conflito escancarado e mais generalizado, muitas vezes enquanto reação a violências sofridas. O saber quando calar e quando revoltar é parte de uma estratégia afinada durante séculos de resistência (BATALLA, 2019). James Scott, ao tratar (do apagamento) das práticas de enfrentamento realizadas pelos camponeses, fala sobre o caráter relacional entre as *formas cotidianas de resistência* e a *resistência*, que se complementam ao longo do processo, pois as resistências do primeiro tipo não descartam os manifestos, os protestos e as batalhas rápidas que chamam atenção. (SCOTT, 2011).

Scott define *resistência* como os atos dos membros das classes baixas que tentam barrar demandas oriundas das classes superiores, ou para alcançar demandas próprias que entram em choque com aquelas impostas pelas classes dominantes, abrangendo ações coletivas e individuais (SCOTT, 2011; FERREIRA, 2013). Já as *formas cotidianas de resistência* seriam aquelas “prosaicas e constantes da luta de classes, que requerem pouca ou nenhuma coordenação ou planejamento, elas frequentemente representam formas de autoassistência, evitam qualquer confrontação simbólica com as autoridades ou normas das elites” (SCOTT, 2002: 6). É necessário pensar sempre essas formas de resistência com relação às estruturas de poder e dominação sob as quais elas surgem (FERREIRA, 2013), pois as condições nas quais o indivíduo e o grupo estão inseridos refletem diretamente no prisma que será utilizado na análise da situação e conseqüentemente nas ações que serão tomadas.

As tentativas de recuperação territorial ocorrem desde o início do processo de espoliação, são inúmeros relatos das tentativas dos indígenas de se manter nos territórios de ocupação tradicional. As práticas de resistência cotidiana, como a sabotagem, também se mantiveram presentes demonstrando a persistência e inventividade humana nos processos de enfrentamento (SCOTT, 2011). O trabalho diário de manter viva a insatisfação coletiva e um horizonte de disputa baseado nessas pequenas ações foi o que sedimentou o caminho para que as retomadas de terra, no formato como são conhecidas atualmente, fossem possíveis. Um processo amplo e organizado de resistência às ações de atores ligados ao agronegócio não se forma do dia pra noite, mas é fruto de um processo de construção coletiva e escuta dos mais velhos, que carregam consigo o conhecimento do território e de suas fronteiras. A configuração da questão fundiária no Brasil faz com que as questões interétnicas e de classe estejam profundamente entrelaçadas, sendo necessário assim

redimensionar a questão indígena como uma questão de classe, no sentido de que envolve conflitos em torno da propriedade privada, interesses do Estado e taxas de acumulação de capital e renda. A resistência indígena, nesse sentido, exatamente por ser uma forma de luta contra o regime tutelar, se torna uma forma particular de luta de classes. O regime tutelar não produziu apenas signos de inferioridade, mas relações territoriais e econômicas de subordinação. Assim os processos de territorialização desencadeados pelos indígenas e suas diferentes estratégias políticas e discursos são condicionados por essas características econômicas, sociais e territoriais, e, ao mesmo tempo, adquirem significado nesse contexto. (FERREIRA, 2013: 94-5)

O tensionamento das fronteiras das terras indígenas causa um impacto econômico, pois diminuiu a área de possível extração de commodities voltadas para a exportação; e na lógica colonialista de divisão territorial, pois a nova forma assumida pelo território é baseada nos anseios daqueles que foram colocados numa

posição marginalizada pelo Estado e que deveriam acatar – de bom grado – o que lhes foi cedido. Os processos de recuperação territorial assumem, então, um papel de *sistema de vida* em construção (ALARCON, 2019), com base em conhecimentos ancestrais se vai trilhando novos rumos e construindo novas relações pois a descolonização é a criação de homens e mulheres novos (FANON, 1968: 26). Esses enfrentamentos, como bem sabemos, passam longe de ser calmos e pacíficos, na compreensão de Fanon, a descolonização

que se propõe mudar a ordem do mundo, é, está visto, um programa de desordem absoluta. Mas não pode ser resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um acordo amigável. A descolonização, sabemos-lo, é um processo histórico, isto é, não pode ser compreendida, não encontra a sua inteligibilidade não se torna transparente para si mesma senão na exata medida em que faz discernível o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo. A descolonização é o encontro de duas forças antagônicas que extraem sua originalidade precisamente dessa espécie de substantificação que segrega e alimenta a situação colonial. Sua primeira confrontação se desenrolou sob o signo da violência, a sua coabitação, ou melhor, a exploração do colonizado pelo colono foi levada a cabo com grande reforço de baionetas e canhões. (FANON, 1968: 26)

Como outros processos de descolonização, as retomadas de terra também acabam assumindo um caráter violento, nos quesitos simbólicos e físicos. Os supostos proprietários dos empreendimentos rurais sobrepostos as aldeias, em geral, não estão dispostos a ceder espaço sem um ferrenho embate. Apesar das sucessivas violações de direitos sofridas por esses povos, o Estado esperava que eles aguardassem a conclusão das demarcações, que não entrassem em confronto com policiais e fazendeiros e contribuíssem com os estudos levados a cabo pelo órgão indigenista (ALARCON, 2019), sem se envolver em processos efetivos de descolonização como as retomadas. Diferentemente dos processos demarcatórios – conhecidos por sua usual morosidade no andamento – a repressão às retomadas é rápida e nem sempre realizada por dentro da legalidade, tornando o uso da *violência defensiva* necessária a manutenção da vida. “A violência física é pensada aqui como necessidade vital, como práxis de resistência.” (DORLIN, 2020: 28). O estado de defesa, derivado do medo quase onipresente de agressões, não cessa quando finda o momento da mobilização política mais balizada, ele diz respeito a uma experiência vivida em um contínuo, tal situação é recorrente no cotidiano das retomadas.

As retomadas são uma forma de defender e efetivar direitos ancestrais e originários que são garantidos pela constituição, pressionando o Estado a cumprir seu dever. As populações historicamente marginalizadas, como indígenas e quilombolas, têm, geralmente, suas manifestações políticas em defesa de seus direitos criminalizadas. Como as demandas coletivas desses povos tendem a influenciar a estrutura política e econômica das classes dominantes, diferentes estratégias foram sendo adotadas na tentativa de sufocar os focos de resistência. Elsa Dorlin, ao tratar da institucionalização da negação do direito de autodefesa às populações não-brancas, afirma que

A criação exponencial de delitos e crimes específicos leva a uma categorização antropológico-racialista da criminalidade: dali em diante, qualquer ato, quando cometido por uma pessoa escravizada, indígena, colonizada, negra, etc., *torna-se* um crime ou ofensa criminal. Assim, faz-se justiça contra um tipo de pessoa que *sempre se presume* culpada – ou seja, uma pessoa cuja única agência reconhecida deriva de uma agressão fantasmagórica – em benefício de indivíduos que sempre têm direito de exigir justiça. (DORLIN, 2020: 51; grifos da autora)

A imputação de culpa – as vezes sem se saber *exatamente* de que – às atitudes tomadas por povos indígenas na defesa de seus direitos, seja pelo fechamento de ruas, ocupação de prédios públicos ou na retomada de seus territórios tradicionais, é baseado no racismo estrutural que coloca essas populações, de forma quase imediata, como um risco à ordem social. Entretanto, as retomadas não são focadas na destruição da estrutura fundiária, social, cultural e política de base colonialista; mas na construção de territórios que permitam o fortalecimento de laços de coletividade e o florescer de novas socialidades, a destruição só ocorre devido a necessidade de abrir caminhos para novas relações. “Tem de ver, ainda, com estabelecer um conjunto de regras, que podem ser mais ou menos formais, de apropriação do território e de convívio social, bem como modos de organização do trabalho” (ALARCON, 2019: 314).

As retomadas de terra, como processos de descolonização que são, representam o embate de forças antagônicas que acabam tomando contornos violentos, mas sua essência reside na defesa do território e, conseqüentemente, da vida. Dorlin usa a categoria “dispositivo defensivo” para se referir a situações como essa, na qual ocorre um movimento polarizado de defesa entre dois grupos distintos. Esse movimento de defesa é acionado pelos indígenas que tentam reaver seus territórios de ocupação tradicional, mas também pelos supostos proprietários das fazendas retomadas. É então que fica explícita a diferenciação que o Estado (e outros atores não indígenas envolvidos na questão) faz entre os sujeitos colonizados e aqueles que atuam para a manutenção de práticas colonialistas, definindo quem tem o direito de lutar pela efetivação de seus direitos garantidos.

Esse dispositivo defensivo de dois gumes traça uma linha de demarcação entre, por um lado, sujeitos dignos de se defender e de serem defendidos e, por outro, corpos encurralados em táticas defensivas. A esses corpos vulneráveis e violentáveis, restam apenas suas subjetividades desarmadas. Consideradas na e pela violência, essas subjetividades só vivem, ou sobrevivem, à medida que conseguem se munir de táticas defensivas. Essas práticas subalternas formam o que chamo de autodefesa. De maneira paradoxal, não há sujeito – isto é, o sujeito que ela defende não preexiste ao movimento que resiste à violência da qual se tornou alvo. (DORLIN, 2020: 27)

A autodefesa coletiva dos Terena se apresenta, entre outras formas, por meio de suas retomadas de terra, que vem sempre acompanhadas de outras formas de atuação política visando sempre a manutenção do que é da comunidade por direito. O pressuposto das ações de retomada não é conquistar novos territórios, mas reaver aqueles que lhe foram furtados. É uma reação a violências e esbulhos sofridos ao longo de séculos.

A construção cotidiana de novas formas de viver na – e da – terra que unem práticas e conhecimentos ancestrais a novas relações construídas nos dias atuais é o que mantêm vivas as retomadas, é uma luta diária vislumbrando um futuro próspero de bem-viver que se baseia nos conhecimentos sobre território passados de geração em geração. Como foi dito, as retomadas são fruto de um acúmulo de lutas e resistências seculares que desembocaram em um novo processo de territorialização, dessa vez baseado nos interesses e demandas dos verdadeiros donos da terra, buscando autonomia frente a processos econômicos e políticos externos que tentam cercear direitos. O *tempo do despertar para os direitos* (ELOY AMADO, 2019) é também o momento do processo aberto de descolonização.

As mudanças políticas e institucionais ocorrem cada vez mais rapidamente, forçando respostas e mudanças rápidas de estratégia por parte daqueles que exercem algum tipo de enfrentamento ao sistema. O cenário que se desenha, baseado no atual governo, para todos aqueles que não fazem parte da esfera que detêm o

poder é extremamente preocupante. As políticas adotadas, seja pela ação ou inação, têm sido extremamente danosas aos povos indígenas, que enfrentam o avanço de uma pandemia sobre seus corpos e de fazendeiros sobre seus territórios ao mesmo tempo. Porém, esses povos se mantêm resistindo coletivamente a esses e outros problemas, com base na solidariedade e na certeza de que sua luta é pelo que é *justo* e pela justiça toda luta é válida.

Recebido em 1 de maio de 2021.  
Aceito em 30 de agosto de 2021.

## Referências

- ACOSTA Alberto; BRAND, Ulrich. *Pós-extrativismo e decrescimento: saídas do labirinto capitalista*. São Paulo: Elefante, 2018
- ALARCON, Daniela Fernandes. *O Retorna da Terra: As retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. São Paulo: Elefante, 2019.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de quilombo, Terras de indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.
- BARTOLOMÉ, M. A. As etnogêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, 12 (1): 39–68, 2006.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. *México Profundo: uma civilização negada*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2019.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas – Dados de 2015*. Brasília, DF, 2016.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas – Dados de 2016*. Brasília, DF, 2017.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas – Dados de 2017*. Brasília, DF, 2018.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas – Dados de 2018*. Brasília, DF, 2019.
- DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- ELOY AMADO, Luiz Henrique. *Vukápanavo – O Despertar do Povo Terena para os seus Direitos: Movimento indígena e confronto político*. Tese (Doutorado em

Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

ELOY AMADO, Luiz Henrique. *Poké'ixa Úti: o território indígena como direito fundamental para o etnodesenvolvimento local*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local). Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2014.

FANON, Franz. *A Dying Colonialism*. New York: Grove, 1965 [1959].

FANON, Franz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. *Tutela e Resistência Indígena: Etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2018.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O Nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2016.

POMPEIA, Caio. “A Concertação Política do Agronegócio e os Direitos Territoriais Indígenas e Quilombolas”. *Anais do 42o Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu: ANPOCS, 2018. pp. 1-29.

SVAMPA, Maristella. *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependência*. São Paulo: Elefante, 2019.

XIMENES, Lenir Gomes. *Terra Indígena Buriti: Estratégias e performances Terena na luta pela terra*. Dissertação de Mestrado, Dourados: UFGD, 2011.

XIMENES, Lenir Gomes. *A Retomada terena em Mato Grosso do Sul: oscilação pendular entre os tempos e espaços da acomodação em reservas, promoção da invisibilidade étnica e despertar guerreiro*. Tese de doutorado. Dourados, MS: UFGD, 2017



# A categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos” e seus reflexos em duas comunidades quilombolas do Paraná

*Manuela de Souza Diamico*<sup>1</sup>  
*Josiel dos Santos*<sup>2</sup>  
Espaço Gestão do Patrimônio Cultural

**Resumo:** A atual definição jurídica de “remanescentes das comunidades dos quilombos” busca reparar em alguma medida o irreparável prejuízo deixado pelo sistema escravocrata, a partir de mecanismos voltados para valorização da identidade quilombola e incentivo ao acesso aos direitos, em especial à terra. Um ponto importante é compreender como cada comunidade constrói estratégia própria, tanto para criar sua narrativa identitária quanto para acessar seus direitos. O objetivo é refletir sobre como duas CRQs do Paraná mobilizam a categoria jurídica (2005-2020).

**Palavras-chave:** comunidade remanescente quilombola; identidade; política quilombola.

<sup>1</sup> Doutora em Sociologia Política. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (2007) e mestrado (2011), na mesma instituição. Realizou estágio de doutorado sanduíche em Ciência Política (2015) na Universidade de Liège (Bélgica). Atualmente integra a equipe técnica da Espaço Arqueologia. Além de participar do grupo de pesquisa do Instituto IRIS, ligado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política (PPGSP) e ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Santa Catarina.

<sup>2</sup> Graduado em História pela Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC/2013) e Mestre em Antropologia com área de concentração em Arqueologia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL/2016). Integra a equipe técnica da Espaço Arqueologia e da Espaço Gestão do Patrimônio Cultural.

## The legal category of remaining quilombola's community and its reflections in two quilombola communities in Paraná

**Abstract:** The current legal definition of Remaining Quilombola's Communities (RQCs), in Brazil, seeks to repair in some way the damage caused by slavery, taking actions in order to enhance quilombola's identity and to encourage access to their rights, especially referring to land's rights. An important point in this context is to understand how each community builds its own strategy, both to create its identity and to access its rights. Our goal is to reflect on how two RQCs in Paraná mobilize the legal category.

**Keyword:** remaining quilombola's communities (rqcs); identity; quilombola's public policies.

## La categoría jurídica de comunidad remanente quilombola y sus reflexos en dos comunidades quilombolas de Paraná

**Resumen:** La definición legal actual de las comunidades quilombolas restantes (CRQ) pretende reparar en alguna medida el daño dejado por el sistema esclavista, a través de mecanismos destinados a mejorar la identidad quilombola y fomentar el acceso a los derechos, en especial el derecho a la tierra. Un punto importante es entender cómo cada comunidad construye su propia estrategia, tanto por crear su narrativa de identidad como para acceder a sus derechos. Nuestro objetivo es reflexionar sobre cómo dos CRQ de Paraná movilizan la categoría legal (2005-2020).

**Palabras clave:** comunidad remanente quilombola; identidad; política quilombola.

A atual definição jurídica “remanescentes das comunidades dos quilombos” é fruto de um longo processo de discussão e mobilização de intelectuais e movimentos sociais negros, promovendo uma ressignificação do ponto de vista político e social. De uma categoria jurídico-legal que condenava a resistência ao sistema escravista pela fuga e estabelecimento de comunidades autônomas, concebida de forma negativa como desestabilizadora da ordem escravocrata colonial e imperial, os quilombos adquiriram uma semântica positiva advinda da resistência relacionada à valorização da luta contra aquele sistema e a busca por direitos. Os quilombos passaram, sobretudo ao longo do século XX, a ser um símbolo de luta contra a dominação e opressão sofridas pelas pessoas e grupos escravizados (NASCIMENTO, 1980; MOURA, 1987; ARRUTI, 2008).

As discussões que pautaram a luta antirracistas e pela devida reparação histórica aos afrodescendentes tiveram ressonância na Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988, tendo como um dos efeitos a inclusão da garantia dos direitos territoriais das comunidades quilombolas no Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Contudo, na Constituição Federal de 1988, não obstante a garantia do direito à terra que ocupam, não havia uma definição objetiva do que se considerava “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Logo, as discussões que se seguiram em torno dessa definição tornaram-se de grande relevância para o campo político, social e acadêmico.

Inicialmente, houve uma forte referência a linhagem histórico geracional, que determinava uma necessária continuidade histórica direta entre os escravizados fugidos e as atuais comunidades quilombolas. No entanto, a partir de meados da década de 1990, com debates relacionados principalmente ao processo de apagamento histórico e à necessidade de valorização cultural, enfatizou-se que essa definição deveria ser concebida a partir da atribuição étnica. Nessa discussão, é notável a defesa da condição de autodefinição como critério para concepção das comunidades, percebendo-se, portanto, a influência da teoria barthiana da etnicidade, onde se advoga que os grupos não se constituem como blocos fixos de traços, notadamente materiais e genéticos, herdados e imutáveis, mas como grupos dinâmicos que se organizam e se reproduzem a partir de critérios de afiliação e exclusão, os chamados “grupos étnicos” (BARTH, 1998).

Tais discussões refletir-se-ão no âmbito jurídico, sendo essa a tônica da definição dada pelo Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003, em seu Art. 2:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

A partir dessa definição jurídica, passa-se então a se impulsionar políticas voltadas para as comunidades quilombolas, juntamente ao seu mapeamento e identificação. Consolidava-se, assim, uma nova perspectiva de quilombo e dos quilombolas no Brasil, em uma tendência que buscava a valorização da cultura e dos modos de vida e a garantia de seus direitos.

Nesse processo, portanto, o que acontece é o reconhecimento, por parte do Estado, de uma realidade presente em todo o território nacional, que, embora nem sempre sob a denominação de comunidades quilombolas, é decorrente, por um lado, do sistema escravista e racista que constitui a sociedade brasileira e, por outro, de elementos de resistência às agruras impostas por essa mesma sociedade. Assim, esse processo de reconhecimento das comunidades quilombolas não cria novas coletividades, mas sim dá condição de sujeito de direitos às coletividades já existentes (seja institucionalmente organizadas ou potencialmente latentes). Com efeito, houve uma ampla incorporação da categoria como forma de acessar as políticas públicas a que tinham direito.

A questão que se coloca, contudo, é que a categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos”, embora seja um importante instrumento de desenvolvimento de políticas públicas e aplicação de reparações históricas fundamentais, não engloba um mesmo tipo homogêneo de comunidades, mas sim uma miríade de realidades, fruto de trajetórias históricas e constituições socioculturais específicas. Colocar isso em relevo é importante, pois, embora haja a necessidade de conceber uma categoria social como sujeito de direito – “remanescentes das comunidades dos quilombos” –, do ponto de vista antropológico é preciso evitar certa imobilização dessa noção.

A partir de tais pressupostos, as discussões apresentadas neste artigo surgiram do contato com duas comunidades quilombolas, situadas no município de Curiúva, na região norte do estado do Paraná. A questão da mobilização da categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos” nos surgiu em campo quando observamos diferenças nas falas das pessoas acerca da autodefinição como quilombolas. Enquanto em alguns casos o termo era tomado como motivo de orgulho por reconhecer uma trajetória e um modo de vida, mobilizando e alimentando a perspectiva de acesso a políticas públicas e garantia de direitos, em outros momentos se percebeu uma tensão ao abordar o tema, evocando-se o preconceito racial atrelado ao preconceito contra o quilombola.

Diante de tais situações, surgem posicionamentos que conflitam entre a identificação e o silenciamento, nos levantado a refletir sobre como a categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos” é mobilizada ou não em seu cotidiano como estratégia de luta contra as opressões historicamente sofridas, as estruturas sociais racistas e também como forma de acessar direitos e políticas públicas voltadas para essas comunidades. Com isso, nossa intenção é contribuir para o debate sobre a identidade quilombola e o entendimento de suas estratégias de luta. Não pretendemos questionar a categoria jurídica, nem questionar a maneira como é mobilizada pelos quilombolas. Queremos, no entanto, refletir sobre a categoria e sua prática cotidiana pelos agentes centrais do debate.

Para entabular essa discussão o artigo está dividido em quatro partes. Primeiramente faremos uma breve apresentação do Grupo de Trabalho Clóvis Moura e sua importante atuação na evidenciação das várias comunidades quilombolas hoje conhecidas no estado do Paraná. Em seguida, abordaremos as CRQs Água Morna e Guajuvira e as narrativas relacionadas à sua constituição. Na terceira parte, a fim de discutir os dados levantados, mobilizaremos alguns aspectos teórico-conceituais, em especial relativos aos conceitos de identidade e memória, a partir da perspectiva de autores clássicos nos temas, como Pollak (1989), Melucci (2001), Halbwachs (2003) e Le Goff (2013). Acreditamos, assim, que esses conceitos nos permitem discutir alguns pontos que por vezes podem ser essencializados. Partimos da perspectiva que a identidade é construída pela coletividade em relação a si e ao outro. E que a linearidade das em sua narrativa é

voltada para traduzir os sentidos de pertencimento ao grupo. Entendemos que essas estratégias pendem entre a confrontação da ordem vigente e a manutenção de um convívio minimamente necessário para que possam construir suas trajetórias de vida no meio em que as comunidades estão situadas.

## **O Grupo de Trabalho Clóvis Moura e o mapeamento das comunidades quilombolas no Paraná**

O Grupo de Trabalho Clóvis Moura (doravante GTCM) foi instituído em 2005 pelo Governo do Estado do Paraná através da Resolução Conjunta 01/2005-SEED-SEEC-SEAE-SEMA-SECS. Pode-se dizer que sua criação ocorre no bojo das ressonâncias provocadas pelo Decreto 4.887/2003 e pelo lançamento do Programa Brasil Quilombola, criado em 2004 e regulamentado pelo Decreto nº 6.261/2007, cujo objetivo esteve voltado para a elaboração e aplicação de políticas públicas direcionadas às Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs), “Terras de Pretos” ou de Comunidades Negras Tradicionais (CNT).

A criação do GTCM teve como objetivo o levantamento das comunidades para que se pudesse direcionar as políticas públicas e a aplicação de direitos voltados para a valorização da cultura quilombola e para a “ampliação dos patamares de justiça social” e reconhecimento como dimensão que contemple “redistribuição e justiça” (GTCM, 2008: 20). O principal intuito era colaborar para a garantia ao direito a terra. Conforme seu Relatório de 2005-2008, o GTCM (2008: 21) coloca como expectativa que o levantamento de tais comunidades

pu­dessem apresentar elementos que as caracterizariam como tradicionais, possibilitando descoberta do autopertencimento e que resultasse, por conseguinte, no autorreconhecimento, para fins de certificação como Comunidades Remanescentes de Quilombos de acordo com o Programa Brasil Quilombola da SEPPPIR e com a Fundação Cultural Palmares (FCP).

Portanto, foi nesse contexto que as comunidades Água Morna e Guajuvira compuseram o rol das comunidades quilombolas paranaenses, que ao final da atuação do GTCM somaram mais de 80 comunidades negras e 36 Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs) autorreconhecidas e certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP) já em 2008, ano da publicação do primeiro relatório do grupo de trabalho (GTCM, 2008).

## **As comunidades quilombolas Água Morna e Guajuvira**

Os dados de campo aqui mobilizados derivam de um estudo de componente quilombola<sup>3</sup> realizado nas comunidades quilombolas Água Morna e Guajuvira, como parte de um processo de licenciamento ambiental (ESPAÇO GESTÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL, 2021). Situadas no município de Curiúva, na região norte paranaense, ambas as comunidades foram registradas nos levantamentos realizados pelo Grupo de Trabalho Clóvis Moura, desenvolvidos entre 2005 e 2010 (GTCM, 2008; 2010).

<sup>3</sup> Realizado no âmbito de processos de licenciamento ambiental que podem ter iminência de impactos em comunidades quilombolas, o estudo do componente quilombola é assim definido pela Instrução Normativa FCP nº 001, de 31 de outubro de 2018: “estudo referente aos impactos socioambientais sobre comunidades quilombolas relacionados à localização, instalação, operação e ampliação de obra, atividade ou empreendimento”. O citado estudo do qual provém os dados deste artigo foi realizado no mês de outubro de 2020, sendo que sua matriz de impacto indicou a ausência de impactos negativos sobre as comunidades Água Morna e Guajuvira.

Embora estejam localizadas a menos de 15 km entre si, as duas comunidades não possuem uma relação social próxima, tendo diferentes trajetórias históricas e não havendo parentesco entre elas. Ambas, no entanto, se identificam nas Rodas de São Gonçalo realizadas em conjunto, embora sejam raras, de acordo com os moradores.

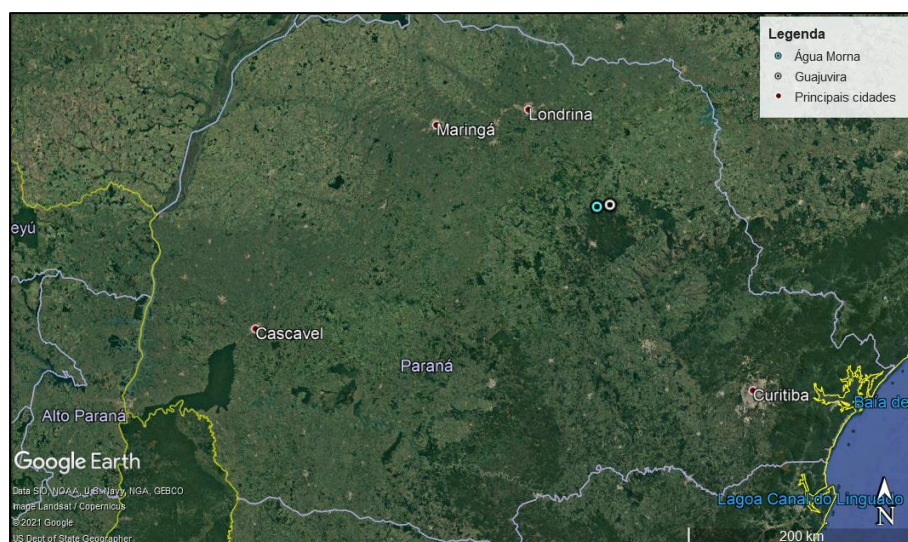


Figura 1: Localização das comunidades quilombolas Água Morna e Guajuvira no Paraná.

Para a contextualização de ambas as comunidades foram realizadas pesquisas de campo em outubro de 2020, com a utilização de roteiros de observação, conversas, entrevistas semiestruturadas, censo participativo e levantamentos etnobotânico. Além disso, foi realizada revisão bibliográfica, sobretudo das publicações elaboradas para a identificação e delimitação de ambos os territórios quilombolas. Nesse sentido, foram de especial interesse o Relatório de Identificação e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola de Água Morna - Curitiba/PR<sup>4</sup> (INCRA, 2011) e os trabalhos de Cofré (2010) e Porto, Kaiss e Cofré (2012). Essas publicações, além de fornecerem informações sistematizadas sobre o histórico da comunidade e sua conformação no momento da pesquisa realizada em fins da década de 2000, também possibilitaram realizar algumas comparações entre o contexto de realização daquelas pesquisas e o encontrado em campo, aproximadamente uma década depois.

A comunidade Água Morna é composta por membros de um único tronco familiar, que remete ao casal ancestral Benedita de Jesus Carneiro e Maurício Carneiro do Amaral. Segundo a memória local, esse casal teria vindo de outra região em busca de liberdade e de um lugar para se estabelecer. A memória sobre seu estabelecimento no território e a formação da comunidade é articulada e compartilhada por todos os moradores descendentes que falam sobre a história da comunidade. Dentre eles, a principal referência é a matriarca Dona Dejair, liderança religiosa e sociopolítica. Em torno de sua figura se concentram as referências à história da comunidade, aos conhecimentos tradicionais locais e aos fortes elementos religiosos.

<sup>4</sup> As pesquisas de campo e a elaboração do Relatório Antropológico teve a seguinte equipe responsável: Profa. Liliansa Porto, Carolina Kaiss e Ingeborg Cofré.

A constituição do território de Água Morna é fortemente marcada pela religiosidade do casal ancestral e de seus descendentes, sendo evidente o processo de sacralização do território, com forte influência do catolicismo (seja institucional ou popular). A trajetória de Benedita e Maurício é concebida sob a proteção de Nossa Senhora Aparecida, cuja imagem traziam nos braços em sua caminhada e para qual faziam orações regulares, almejando a proteção na jornada e o sucesso em encontrar um lugar onde pudessem viver em liberdade. É nesse sentido que a devoção e a presença da imagem de Nossa Senhora Aparecida têm parte fundamental na constituição do território, ao transformar um lugar de “mato virgem mesmo, mato que nunca queimou”, em uma “uma terra santa, uma terra sagrada” (nas palavras de Dona Dejair, in COFRÉ, 2010: 62).

Outro importante elemento sacralizador do território é a passagem do Monge João Maria<sup>5</sup> – chamado na comunidade como São João de Maria ou apenas Servo – e os ensinamentos e lugares por onde pernoitou ou parou para descansar. As lembranças relacionadas a São João de Maria estão ligadas ao lugar denominado Água Grande, que foi o primeiro núcleo da comunidade. Foi em Água Grande que São João de Maria pernoitou por três dias, passou diversos ensinamentos aos antepassados e benzeu um olho d’água; também foi nesse local onde foi erigido um cruzeiro para devoção e realização de celebrações e, posteriormente, a primeira igreja, construída pelo pai de Dona Dejair e outros companheiros, com madeira doada pelos próprios moradores.

Contudo, apesar dessa ligação com o lugar chamado Água Grande, a partir de eventos iniciados na década de 1940, a comunidade se viu obrigada a transferir o seu núcleo para o local onde se encontra atualmente, em Água Morna, ocupando uma área menor do que compunha o território original – chamado Fazenda Coroado Pinhal, em referência à abundância de araucária. O processo de diminuição das terras da família é lembrado pelos descendentes tendo como referência três momentos cruciais. O primeiro, que resultou na supressão da maior parte da antiga Fazenda Coroado Pinhal, foi uma negociação ‘às cegas’ feita por Dona Benedita (já viúva), que queria vender somente os pinhais de suas terras, mas foi induzida, por um cunhado seu, a assinar um documento no qual, além dos pinhais, vendia também as terras onde estavam. Tal “enganação” só foi descoberta quando o comprador requereu as terras, obrigando a família a mudar seu núcleo para a parte do terreno que não havia sido vendida pela assinatura do documento. Do local denominado Água Grande, onde estão as mais intensas referências à religiosidade do grupo para a localidade de Água Morna, um pequeno pedaço de terra atualmente cercado por fazendas de soja ou por plantação de matéria-prima para a produção de celulose.

Outros dois eventos são rememorados nessa trajetória de diminuição das terras da comunidade. O que remete à escassez de recursos, quando a família se vê obrigada a ceder um pedaço de terreno a um vizinho em troca de ajuda financeira para realizar o funeral de um membro da família. E o que aconteceu quando Dona Dejair ainda era criança e a casa de sua família foi incendiada. Devido a estar inserido em um contexto de pressão para desocupação das terras onde viviam, doadas pelo pai de Dona Pedrolina – mãe de dona Dejair – para a filha e seu

<sup>5</sup> Figura religiosa amplamente associada ao Movimento do Contestado, a crença e devoção ao Monge João Maria é difundida por uma extensa região, indo desde o Rio Grande do Sul até São Paulo, principalmente nas regiões oeste e do planalto. Os relatos sobre o Monge João Maria se iniciam já em meados do século XIX e se estendem até o século XX. Na verdade, várias foram as pessoas que atuaram sob essa denominação, sempre com características similares, ou seja, eram peregrinos, mantinham uma postura ascética, se alimentavam com o básico, não aceitavam bens materiais, geralmente dormiam ao relento, davam orientações espirituais, exortavam quanto à melhor forma de conduzir a vida e profetizavam tempos vindouros (AURAS, 1995; MACHADO, 2001; 2013).

esposo viverem, o incêndio é ligado, pela comunidade, às ameaças que vinham sendo sofridas, portanto, é considerado como uma ação violenta para que os pais de Dona Dejair desocupassem o local. Assim, com a perda de sua casa, foram obrigados a se mudar novamente para um espaço ainda menor, na região onde hoje é Água Morna, o núcleo da comunidade. Essas histórias de espoliação das terras foram contadas por Dona Dejair e mais alguns interlocutores em campo e também se encontram narradas em Cofré (2010) e INCRA (2011).

Atualmente, apesar da delimitação do território ter sido concluída em 2011, englobando toda a área da antiga Fazenda Coroado Pinhal, os moradores da comunidade continuam confinados à pequena área de Água Morna, dividindo o espaço com fazendas de monocultura e de cultivo silvícola para a produção de celulose.

No caso de Guajuvira, a história de formação da comunidade também remete a um casal ancestral: Rita Francisca dos Impossíveis e Thomé Rodrigues Ferreira. Contudo, diferentemente do observado em Água Morna, em Guajuvira há versões distintas quanto à formação do casal, bem como à trajetória histórica da comunidade e da espoliação das terras. Não há, portanto, um discurso homogêneo sobre a história dos ancestrais. Os documentos históricos compulsados e analisados<sup>6</sup> no âmbito da confecção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação<sup>7</sup> de Guajuvira indicam que Rita Francisca e Thomé seriam “africanos livres”, que após terem sido aprisionados no litoral foram remetidos ao Aldeamento de São Pedro de Alcântara. A expressão “africano livre”, utilizada nos documentos históricos, remete ao contexto do período pré-abolição, sobretudo no que diz respeito à regularização do tráfico de escravos entre Inglaterra e Portugal. Nas primeiras décadas do século XIX, ingleses e portugueses firmaram tratado estabelecendo que seria ilícito o comércio realizado acima da linha do Equador, “principalmente na região sob domínio holandês, a ‘Costa da Mina’ – que compreendia a Costa do Ouro e parte da Costa dos Escravos” (COFRÉ, 2010: 95). Logo, as embarcações que transportassem escravizados de forma ilícita poderiam ser apreendidas e o contingente humano receberia carta de alforria – estando, contudo, condicionados a 14 anos de tutela<sup>8</sup> – e seriam legalmente denominados de “africanos livres”. Com o tratado antitráfico assinado em 1826, que proibia o tráfico de africanos escravizados para o Brasil, essa condição se estende também para os escravizados que se encontravam nos navios apreendidos em situação ilegal (MAMIGONIAN, 2017).

Logo, essa é a situação apontada para o caso de Rita e Thomé, da comunidade Guajuvira, cuja documentação indica que passaram pelo Aldeamento de S. Pedro de Alcântara (região do atual município de Jataizinho/PR), local onde eram reunidos os “africanos livres” na província do Paraná (COFRÉ, 2010). A tutela a qual o casal estava submetido sob a condição de “africanos livres” se encerra em 1864/1865, sendo que posteriormente fixam moradia no Aldeamento de São Jerônimo, na comarca de Tibagi, onde foi cedida “uma seção de terras nos matos nacionais a Thomé Rodrigues Ferreira no lugar denominado Guajuvira” (Documento de 30 de agosto de 1885, assinado por J. Mendes de Sá, diretor do Aldeamento de São Jerônimo, citado por COFRÉ, 2010: 90, a partir de SILVA et al., 2009).

<sup>6</sup> Levantamento documental realizado por Silva et al. (2009) e citado por Cofré (2010: 90).

<sup>7</sup> O RTID da Comunidade Guajuvira não chegou a ser finalizado e publicado, tendo em vista desencontros nas posições dos moradores locais quanto à autodefinição como comunidade quilombola.

<sup>8</sup> Essa condição de tutela foi abolida, formalmente, em 24 de setembro de 1864, por meio do Decreto nº 3.310, onde se dispunha: “ficam emancipados todos os Africanos livres existentes no Império ao serviço do Estado ou particulares” (COFRÉ, 2010: 97).



Na virada do século XIX para o século XX, quando Thomé Rodrigues solicita ao Estado a demarcação de suas terras, a ocupação de Guajuvira por sua família se encontra consolidada, com plantações, “capoeiras novas e velhas”, moradias estabelecidas, referentes aos descendentes do casal, e outras edificações agrícolas, tais como monjolos e paióis. O processo de medição será reconhecido pelo governo paranaense somente em 1914, por meio do qual será emitido título de domínio pleno da terra (COFRÉ, 2010).

Já a versão da trajetória histórica do casal ancestral “recebe uma leitura diferente na memória de seus descendentes em Guajuvira” (COFRÉ, 2010: 99). Com efeito, a narrativa sobre o casal ancestral, deixada entrever de maneira fragmentada e circunstancial nas entrevistas que realizamos em campo com alguns moradores da comunidade, seus descendentes, é deslocada do contexto dos “africanos livres” tutelados para um cenário em que Rita e Thomé eram, respectivamente, escravizada e senhor de terras (e escravos, subentende-se). Thomé, interessado em Rita, determinou que ela seria protegida, livre de servir no trabalho, para que viesse a contrair matrimônio com ele.

Há, ainda, variações nessa história. Uma delas conta que ao ser pedida em casamento por Thomé (um senhor de terras), Rita (que não é associada à condição de escravizada nessa versão) lhe exigiu como condição que fosse presenteada com uma imagem de Santa Rita. Para cumprir a exigência, Thomé teria mandado vir da Espanha a imagem de Santa Rita, que atualmente é objeto de devoção na igreja da comunidade. Ainda em outras versões, Rita é apresentada como uma mulher de muitas posses, proveniente de Ibaiti (cidade da região), que teria comprado terras na localidade de Guajuvira para morar com seus 12 filhos (COFRÉ, 2010).

Nota-se, nessa mudança de diapasão sobre a trajetória histórica local, que há um deslocamento de um contexto em que o casal vem de outro lugar e da condição de tutelados, para um contexto em que a questão da escravidão torna-se secundária, por vezes inexistente. Ressalta-se, ainda, que em uma dessas versões Rita é concebida como senhora de terras e riquezas, com a narrativa afastando-a ainda mais da condição de escravizada e tutelada. Cofré (2010) sugere que seriam releituras mobilizadas como forma de lidar com a “memória da escravidão”, recorrendo-se ao esquecimento como maneira de amenizar o sofrimento e a humilhação suportados pelos próprios atores sociais e seus antepassados.

Com a morte de Rita Francisca dos Impossíveis, em 1938, a terra foi dividida entre filhos e netos. A partir desse momento, há uma variedade de versões sobre as relações com a terra, com alguns dos descendentes vendendo a parte que lhes coube e outros optando por manter sua propriedade – inclusive em alguns casos até os dias de hoje. Alguns moradores compraram as terras de outros, configurando-se um cenário em que alguns aumentaram sua área enquanto outros permaneceram somente com o pedaço necessário para sua moradia ou se mudaram para outra localidade. A comercialização das terras possibilitou, também, a compra por pessoas externas à família de Rita Francisca dos Impossíveis, que atualmente são denominados como “os de fora”, em comparação com os descendentes do casal ancestral.

## Mobilização da categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos”: duas comunidades, dois momentos

De que maneira a categoria jurídica “remanescentes das comunidades dos quilombos” foi recebida pelas comunidades entendidas como tal e como é mobilizada hoje, passados anos do movimento inicial de mapeamento e início da aplicação das políticas públicas? Essa foi uma questão que surgiu durante as pesquisas de campo realizadas no âmbito do já mencionado Estudo do Componente Quilombola. Com efeito, o olhar sobre as comunidades, comparando os dois momentos, o dos estudos para demarcação das terras e o nosso, levou-nos a algumas reflexões acerca da constituição desses grupos e da forma como se apropriaram ou mobilizaram a noção de quilombolas dentro de seus próprios contextos sociais e como estratégia frente ao contexto de aplicação de políticas públicas.

De partida, é preciso deixar posto que concordamos com Arruti (2003) quando afirma que nenhuma comunidade se identifica como quilombola de pronto. É necessário um entendimento do que significa a categoria e quais são as implicações decorrentes. Nesse processo, o papel exercido pelo GTCM foi de fundamental relevância, considerando que até o seu desenvolvimento poucas eram as informações a respeito de comunidades quilombolas no Paraná, tais como da Comunidade Invernada do Paiol de Telha, da Comunidade do Sutil e algumas no Vale do Ribeira (GTCM, 2018). Com efeito, nas comunidades Água Morna e Guajuvira a atuação do GTCM teve papel de destaque em sua mobilização, relacionado ao autorreconhecimento como comunidade quilombola, embora se pôde perceber, a partir da bibliografia compulsada e das pesquisas de campo, que as trajetórias prévias e posteriores de ambas as comunidades possuem caminhos distintos.

Em Água Morna, o GTCM encontrou uma narrativa histórica já consolidada e recorrentemente mobilizada em torno do casal ancestral e da constituição do território como lugar sagrado e sacralizado, notadamente pela devoção católica da família e dos descendentes de Benedita de Jesus Carneiro e Maurício Carneiro do Amaral e pela passagem de São João de Maria. Em Guajuvira, por outro lado, essa narrativa histórica se encontra de maneira mais fragmentada, embora também remeta à um casal ancestral – mas com versões diferentes tanto na comunidade quanto na documentação. Para além dessa similaridade em remeter o início da comunidade à um casal ancestral, foi possível evidenciar nas entrevistas realizadas que a maneira de se identificarem como quilombolas difere de uma para outra comunidade, chamando a atenção principalmente o modo como sua identidade negra, a memória da escravidão e as desigualdades e preconceitos vivenciados historicamente e atualmente são postos em relevo.

Nesse sentido, em Água Morna a identificação como negros, descendentes de escravos e historicamente espoliados, é bastante forte e incorporada na narrativa histórica, com reverberações em sua identidade e nas reivindicações ainda latentes atualmente. Essa é uma concepção bastante presente na memória coletiva e que embasa a luta e as reivindicações, conferindo um sentido positivo e de valorização de seus antepassados e uma crença em que a justiça será feita. Por outro lado, em Guajuvira, percebe-se que a mobilização em torno de sua memória e de sua identidade começa a despontar a partir de 2007, em torno da atuação do GTCM. As memórias a respeito da formação da comunidade remetem a um enredo onde não há escravidão ou essa é mencionada de modo tangencial (a filha

escravizada que foi proibida de trabalhar para servir ao senhor de terras<sup>9</sup>, por exemplo); além disso, a redução das terras originais não se dá pela espoliação, e sim é creditada ao desmembramento por conta dos diversos rumos e opções de vida tomados pelos descendentes, que por vezes “saíram perdendo no negócio”.

A diferença nessa coesão da memória coletiva e da trajetória local não desvaloriza ou inviabiliza, contudo, a consideração de uma comunidade como quilombola, haja vista o caráter contingente e dinâmico na emolduração das comunidades a partir de contextos históricos, socioculturais e políticos específicos. Conforme constatado por Rubert (2007) em estudos com comunidades quilombolas no Rio Grande do Sul (e que pode, sem prejuízo, ser ampliado para o caso aqui em tela), as mobilizações em torno das políticas de autorreconhecimento quilombola engendram reflexões e entendimentos sobre contextos de expropriação, trajetória comunitária, reelaboração da memória e ligação com a ancestralidade escravizada.

Portanto, observando como essas mobilizações em torno do autorreconhecimento ocorreram nas duas comunidades, alguns elementos podem ser elencados para a discussão sobre a complexidade de se colocar em prática um conceito jurídico-legal e normativo que, embora seja resultado de debates e lutas empreendidas pelos movimentos sociais, pela academia, por atuações políticas e por diversos segmentos da sociedade civil organizada, não pode ser considerado um ponto de chegada, mas sim um ponto de partida para colocar em relevo a complexidade do que se amalgama sob a denominação de comunidades quilombolas hoje no Brasil. Assim como, de uma perspectiva histórica já havia uma diversidade de situações que podiam ser abrigadas sob a denominação de “quilombo” (ARRUTI, 2017; SAMPECK; FERREIRA, 2020), também atualmente nota-se uma variedade abrigada e mobilizada sobre a categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Desse modo, é importante ter em mente que a questão quilombola foi institucionalizada em consequência das reivindicações que atravessaram o século XX e ainda se encontram ativas. No entanto, a maneira como a delimitação jurídica se materializa é muito distinta nas realidades vividas dos diferentes contextos socioculturais.

A fim de contribuir com esse debate, dois pontos podem ser elencados a partir de nossa pesquisa e da leitura da bibliografia que trata das comunidades Água Morna e Guajuvira. Um primeiro ponto diz respeito à mobilização de sua trajetória como elemento de autorreconhecimento como comunidade quilombola e a forma como os trabalhos do GTCM foram/são absorvidos localmente. Em Água Morna há um sentido de identidade que remete à religiosidade dos antepassados que foi transmitida entre as gerações, fortalecida e alimentada pela sacralização do território evocada pela presença da imagem de Nossa Senhora Aparecida e pela passagem de São João de Maria. Além disso, o contexto das espoliações fundiárias que são rememoradas, tendo em Dona Dejair, a líder comunitária e espiritual, o principal esteio das lembranças, torna latente um sentimento de identidade e comunidade, que é ainda mais fortalecido pelo fato de a maioria dos familiares permanecerem no mesmo local, ainda que o território tenha sido reduzido com o tempo. É esse cenário que será identificado, portanto, pelo GTCM, ou seja, um cenário onde há uma história constantemente rememorada e preenche de condições que permitam a atuação em torno da defesa de seus direitos e conquistas de reparações a opressões historicamente e continuamente sofridas.

<sup>9</sup> É válido anotar que embora o fato da moça ser obrigatoriamente ‘reservada’ para se casar com o ‘seu senhor’ possa ser considerado uma forma de abuso e cativoiro, esse aspecto não emerge na história contada, dando ênfase ao viés ‘romântico’ da união.

Por outro lado, no caso de Guajuvira, há a impressão de que é o próprio contexto de atuação do GTCM, com a sensibilização, divulgação e esclarecimentos acerca dos direitos quilombolas, que provoca a comunidade a se mobilizar em torno de sua identidade e na defesa de seus direitos. Dessa forma, nota-se que nesse caso não havia uma memória coletiva já consolidada e pronta a ser mobilizada no contexto de defesa dos direitos quilombolas. Demonstra isso, por exemplo, as várias versões da história de formação da comunidade – não sendo aqui discutida sua legitimidade ou não, mas sim a forma como são mobilizadas para reforçar a identidade comunitária. Logo, ao passo que em Água Morna a mobilização das memórias e da identidade se dá em resposta ao assédio sobre suas terras historicamente ocupadas, em Guajuvira essa mobilização é impulsionada pela perspectiva de acessos a políticas públicas relacionadas às reparações históricas voltadas a comunidades afrodescendentes em todo o território nacional, notadamente no meio rural.

Para Melucci (1989), a identidade coletiva é o que une os atores individuais e os torna parte de um mesmo coletivo. Ela se pronuncia quando algum conflito é evidenciado, a partir do qual um movimento de reconhecimento é desencadeado. Dentro dessa perspectiva, um dos elementos cruciais que compõe e forma as identidades é a memória coletiva. Ela é responsável pela criação das narrativas históricas que influenciarão a maneira como elas são vivenciadas pelos atores sociais.

Por ser construída, a memória coletiva constitui um espaço de disputa (LE GOFF, 2013). É importante destacar isso, pois quando se fala construção, trata-se da seleção que se quer destacar para si e para o outro. Para Pollak (1992), existem 3 elementos essenciais para construção dessa identidade, que é coletiva: a unidade física, a continuidade histórica e o sentimento de coerência. Mas, os conteúdos dessas categorias são produzidos por cada coletividade. Nesse processo de construção estão em disputa os valores reconhecidos pelo grupo. E neste caso, por exemplo, entre os quilombolas há histórias ou motivações mais valorizadas do que outras. Há, ainda, a nítida noção de pertencimento a um grupo, estabelecendo suas fronteiras (BARTH, 1998) a partir do contraste com os que são considerados “de fora” – no caso de Guajuvira – ou os “proprietários” e os “fazendeiros” – no caso de Água Morna. Por outro lado, dentro desses grupos, nem todas as causas são compartilhadas. Percebeu-se na comunidade de Guajuvira que alguns membros não querem se identificar como quilombolas e outros, sim, ainda que dentro da mesma família. Há, portanto, um “trabalho de enquadramento da memória” (POLLAK, 1992: 6), nesse estabelecimento de quem é “de fora” e quem é “de dentro”, e na seleção do que comporá a narrativa histórica de sua trajetória enquanto grupo, conferindo sentido a essa identidade. Hartung (1996) aponta o parentesco como uma das formas importantes nesse processo, apontando, inclusive a amplitude do conceito que pode englobar parentes consanguíneos ou não, para o estudo de comunidades rurais negras.

Assim, na segunda metade dos anos 2000, na esteira das políticas públicas voltadas aos povos quilombolas e da atuação do GTCM, essas comunidades se apropriaram das políticas do Governo Federal direcionadas para as comunidades quilombolas e incorporaram de diferentes maneiras a noção de ser quilombola, a partir do contato com a definição jurídica, o GTCM e outras instâncias federais (como a Fundação Cultural Palmares e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária). Transcorrida praticamente uma década das ações que redundaram nas autodefinições emitidas pela Fundação Cultural Palmares, na pesquisa de campo realizada no segundo semestre de 2020 as comunidades se encontravam

em situação diversa tanto em relação há dez anos quanto entre si. E esse é o segundo ponto que queremos focar nesse trabalho: a diferença na trajetória de Água Morna e Guajuvira após o trabalho de campo do GTCM e as mobilizações em torno da identificação e delimitação de suas terras.

No caso de Água Morna, embora a área tenha sido delimitada pelo RTID (INCRA, 2011), abarcando toda a extensão da antiga Fazenda Coroado Pinhais, atualmente a comunidade ocupa um espaço que chega a aproximadamente 5% do total. O restante da área é ocupado por proprietários particulares que não fazem parte do quilombo. Nessa área ocupada pelos proprietários particulares, a maior parte dos terrenos é utilizada para cultivo de *pinus*, eucalipto e soja, havendo também áreas de pastagem e fragmentos de mata. As moradias ocupam pequenas áreas, em número reduzido.

Na prática, o que os moradores de Água Morna entendem ter mudado é que com o certificado de autodefinição emitido pela FCP e os trabalhos realizados pelo INCRA, não há risco de perderem as terras para os proprietários do entorno – como vinha acontecendo historicamente. Todavia, não têm expectativa de recuperar as terras espoliadas. Outrossim, mencionam que agora há uma harmonia na convivência com os proprietários vizinhos, que não querem que mude; rememoram ao processo de identificação e demarcação em que houver conflitos com os vizinhos. Além disso, conseguem acessar os programas sociais e se sentem valorizados enquanto quilombolas.

No que diz respeito a Guajuvira, Cofré (2010), a partir de sua participação na equipe que elaborou o estudo antropológico que faria parte Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade Guajuvira, em 2007, propôs uma divisão do espaço da comunidade em quatro áreas. Conforme sua proposição, essa configuração seria, em parte, uma ressonância da dinâmica de heranças e vendas de terras entre os moradores locais e entre os locais e os “de fora”. Assim, essas quatro áreas seriam: Mato Bom, Guajuvira, Capinzal e Serra. Essas denominações dão pistas sobre a configuração de cada uma das áreas à época da referida pesquisa, em 2007. Sendo assim, em Mato Bom moram os descendentes que adquiriram as terras dos demais herdeiros, e que hoje possuem terrenos maiores e em melhores condições socioeconômicas. Guajuvira, por sua vez, é o centro da comunidade, onde estão estabelecidos os descendentes diretos de Rita dos Impossíveis, alguns dos quais mantêm as terras herdadas até a atualidade. É também nessa área que estão edificadas a igreja e o espaço de socialização, onde acontecem as festas e reuniões. Já na área de Capinzal – ainda segundo Cofré (2010) – é onde os moradores possuem apenas o pedaço de terreno de suas casas, não havendo, portanto, espaço para plantações, o que faz com que procurem trabalho assalariado fora da comunidade. Por fim, a Serra é o local mais afastado, embora suas condições socioeconômicas sejam similares às dos moradores de Capinzal e Guajuvira.

Na pesquisa de campo realizadas em outubro de 2020, não houve menção, por parte dos moradores, à denominação da área de Capinzal, da mesma forma que a Serra foi mencionada como uma referência topográfica, e não toponímica. A principal divisão explícita feita pelos moradores referiu-se a Guajuvira e Mato Bom. Contudo, a partir da leitura de Cofré (2010), a equipe observou que essa divisão ainda se sustenta, ao menos no sentido da organização social e territorial – assim, o caso de não haver menção explícita a tal divisão pode ser ocasionada pelo direcionamento da pesquisa, cuja abordagem não aprofundou essa configuração.

Uma questão relevante em relação a essa organização socioespacial diz respeito aos moradores da localidade de Mato Bom. Tanto em Cofré (2010) quanto no mapa do território apresentado para a equipe pelo sr. Inácio, os moradores de Mato Bom aparecem como membros da comunidade. Contudo, no levantamento de campo realizado por nossa equipe, os pesquisadores entraram em contato com todos os moradores dessa área, mas somente duas famílias disseram se considerar quilombolas (sendo que em uma delas o entrevistado inicialmente apresentou dúvidas quanto à atribuição). Nota-se, portanto, que passados mais de 10 anos das pesquisas realizadas com o fim de identificação e delimitação, algumas famílias, talvez por não observarem benefícios, talvez por outras configurações históricas, políticas, culturais e sociais, optam por se desvincular da denominação de quilombolas. Tal movimentação é reflexo do próprio movimento de reconhecimento e formação de demandas por parte dos moradores. Conforme uma das pessoas com a qual a equipe entrou em contato em Mato Bom, “*aqui não é quilombo, quilombo é só lá na Guajuvira*”. Neste sentido aponta-se uma complexa relação entre os remanescentes quilombolas e os de fora, em que se dão as relações trabalhistas dentre outras, e cria-se uma resistência a identificação enquanto quilombos, como também aponta Mello (2012).

## Considerações finais

Vimos que as narrativas são distintas, bem como os objetivos e aspirações das duas comunidades. Por isso, nossa questão central diz respeito a como elas mobilizam a categoria jurídica “remanescentes das comunidades dos quilombos” e de que maneira se identificam com ele – que em ambos os casos se inicia com a presença do GTCM, que lhes apresenta o conceito e as políticas sociais. As duas comunidades têm uma relação bastante pragmática com a categoria. Tomando a análise de Melucci (2001) como referência, trata-se da ação coletiva voltada para a ação presente, para os problemas presentes. A questão da terra é central, pois independente da forma da relação com a terra, trata-se de um meio de subsistência importante. Assim, tem-se, por um lado, uma forte motivação para a identificação e mobilização da categoria jurídica, para acesso aos direitos. Por outro lado, a categoria jurídica mexe em um tema tabu para as comunidades. Em ambas, a questão da escravidão está bastante presente, mas se manifesta de formas diferentes. Assim como aponta Vieira (2015), embora entendam a categoria jurídica, buscam tornar a categoria remanescente quilombola algo praticável em seu cotidiano, acrescentando novos sentidos.

Em Água Morna, nota-se uma estratégia de coesão que é a do casamento entre parentes. Isso, somado à pequena porção de terras, fez com que aqueles que ali habitam se constituam como uma comunidade coesa e unida, como estratégia de proteção. Talvez por isso a maneira como Água Morna constitui sua identificação enquanto CRQ guarda bastante relação com os antepassados escravizados e a valorização da trajetória em busca de novas terras onde a família pôde se estabelecer. A narrativa de sua trajetória histórica, ainda, é repleta de argumentos sacralizadores, que conferem à memória coletiva essa emotividade valorizadora do passado de luta e de muita fé. Fé que permeia também as narrativas sobre os momentos de espoliação. A maneira como parece lidarem com a dor histórica que herdaram do roubo de suas terras conquistadas com tanto trabalho após gerações de sofrimento enquanto escravizados, passa pela fé de que um dia serão recompensados, e pela justificação de que não tiveram culpa; que a má-fé foi por parte

dos agentes externos. Tudo isso conforma uma identificação forte e de valorização do seu modo de viver, que buscam passar para as gerações seguintes.

De maneira diferente, Guajuvira possui uma trajetória de fragmentação bastante destacada pelos moradores. Seu Inácio, líder comunitário, por exemplo, é descendente direto do casal ancestral, mas morou durante décadas em cidades maiores no estado do Paraná. Ele relata que as terras foram sendo vendidas para “os de fora” e que o território da família foi reduzindo, não deixando outra alternativa aos descendentes que não fosse sair de lá, pois não havia terra para todos plantarem. Nesse processo de fragmentação, a conexão com a memória do casal formador foi se esvanecendo e a maneira de lidar com o passado relacionado à escravidão foi suprimir ou atenuar esse aspecto da narrativa de constituição da comunidade. A sacralidade, nesse caso, volta-se para a valorização de um elemento cultural reconhecido entre os moradores e os “de fora”, ou seja, sua habilidade para realizar as rodas de São Gonçalo.

Com relação às espoliações, também as tratam de maneira difusa. Quando relatam os “maus negócios”, justificam dizendo que aconteceu porque a pessoa não sabia ler. Nessa justificativa, parece haver uma tendência em atenuar o passado traumático, como uma estratégia de viver com lembranças menos doloridas. Isso, com efeito, faz com que a identificação com a categoria quilombola seja mais difícil nessa comunidade, pois traz consigo lembranças que parecem querer esquecer. Ambas, no entanto, embora diferentes, esbarram nas mesmas barreiras impostas pela sociedade racista em que vivemos. Demonstram, assim, receio de se contrapor aos “proprietários” locais, tanto por não terem tido acesso à educação formal quanto por suas condições financeiras não permitir a disponibilização de assessoria jurídica adequada. Além disso, a manutenção de uma boa relação com os moradores e proprietários do entorno torna-se importante pois alguns deles também são os empregadores de moradores das comunidades. A conjuntura, portanto, onde se sentem sozinhos para a luta, limita suas ações e por vezes a relação mais evidente com sua identidade.

*Recebido em 1 de maio de 2021.*

*Aprovado em 30 de agosto de 2021.*

## Referências

- ARRUTI, J. M. *Relatório Técnico-Científico sobre os Remanescentes da Comunidade de Quilombo de Cangume, município de Itaóca/SP*. São Paulo: ITESP, 2003.
- ARRUTI, J. M. “Quilombos”. In: PINHO, O. (Org.). *Raça: Perspectivas Antropológicas*. Brasília/São Paulo/Salvador: ABA/Ed. Unicamp/EDUFBA, 2008.
- ARRUTI, J. M. Conceitos, normas e números: uma introdução à educação escolar quilombola. *Revista Contemporânea de Educação*, 12 (23): 107-142, 2017.
- AURAS, A. *A Guerra do Contestado: a organização da irmandade cabocla*. 2ª ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 1995.
- BARTH, F. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT, P; STREIFF-FERNART, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1998. pp. 185-227.
- BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)>. Acesso em: 10 nov. 2020.
- BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. *Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm)>. Acesso em: 10 nov. 2020.
- BRASIL. Presidência da República. *Decreto nº 6.261, de 20 de novembro de 2007*. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6261.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6261.htm)>. Acesso em: 10 nov. 2020.
- COFRÉ, I. A. R. *Desafios do reconhecimento da diferença: análise de dois processos de etnogênese de comunidades quilombolas no Paraná*. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.
- ESPAÇO GESTÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL. *Estudo do componente quilombola e projeto básico ambiental quilombola da CGH Curiúva I, município de Curiúva/PR*. Tubarão/SC: Espaço Gestão do Patrimônio Cultural, 2021.
- FCP, Fundação Cultural Palmares. *Instrução Normativa nº 1, de 31 de outubro de 2018*. Disponível em: <[https://www.in.gov.br/materia/-/asset\\_publisher/KujrwoTZC2Mb/content/id/49477935/doi-2018-11-09-instrucao-normativa-n-1-de-31-de-outubro-de-2018-49477733](https://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/KujrwoTZC2Mb/content/id/49477935/doi-2018-11-09-instrucao-normativa-n-1-de-31-de-outubro-de-2018-49477733)>. Acesso em: 30 abr. 2021.
- GTCM, Grupo de Trabalho Clóvis Moura. *Terra e cidadania: terras e territórios quilombolas*. Curitiba: ITCG, 2008.
- GTCM, Grupo de Trabalho Clóvis Moura. *Relatório do Grupo de Trabalho Clóvis Moura (2005-2010)*. Complementar ao Relatório Publicado - 2005 / 2008. Curitiba: GTCM, 2010.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.
- HARTUNG, Miriam F. “Parentesco, Casamento e Terra em um grupo rural de negros em Santa Catarina”. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). *Negros no Sul do Brasil. Invisibilidade e Territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. pp. 105-130.
- INCRA, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola de Água Morna - Curiúva/PR*. Curitiba/PR, 2011.



- LE GOFF, J. *História e memória*. 7. ed. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2013.
- MACHADO, P. P. *Um estudo sobre as origens sociais e a formação política das lideranças sertanejas, 1912-1916*. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2001.
- MACHADO, P. P. “O Profeta João Maria e as concentrações camponesas no Brasil meridional (1848-1942)”. In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*. São Paulo: ANPUH Brasil - Associação Nacional de História, 2013. v. 1. pp. 235-253.
- MAMIGONIAN, B. G. *Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- MELLO, Marcelo Moura. *Reminiscências dos Quilombos. Territórios da memória em uma comunidade negra rural*. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2012.
- MELUCCI, A. Um objetivo para os movimentos sociais? *Lua Nova*, 17 (1): 49-66, 1989.
- MELUCCI, A. *A invenção do presente*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MOURA, C. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo, Editora Ática, 1987.
- NASCIMENTO, A. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, 2 (3): 3-15, 1989.
- PORTO, P.; KAISS, C.; COFRÉ, I. Sobre solo sagrado: identidade quilombola e catolicismo na comunidade de Água Morna (Curiúva, PR). *Religião e Sociedade*, 32 (1): 39-70, 2012.
- RUBERT, Rosane Aparecida. Comunidades Remanescentes de Quilombos: Alguns Desafios ao Olhar Antropológico. *Revista Cadernos do Lepaarq*, 4 (7/8): 37-60, 2007.
- SAMPECK, K.; FERREIRA, L. M. Delineando a arqueologia afro-latino-americana. *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, 14 (1): 141-168, 2020.
- VIEIRA, Suzane de Alencar. *Resistência e Pirraça na Malhada. Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2015.

# ACENO

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

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste  
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e  
também em atuar como*

**pareceristas**

*podem realizar seus cadastros em*

*<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>*

ACENO, 8 (17): 129-146, maio a agosto de 2021. ISSN: 2358-5587  
Dossiê Temático: Retomadas e re-existências indígenas, negras e quilombolas

# Las (re)existencias indocampesina-quilombola y sus disputas territoriales: descolonizando la historia social y política brasileña

*Conceição Coutinho Melo*<sup>1</sup>  
*Raquel Buitrón Vuelta*<sup>2</sup>  
Universidad Nacional de Córdoba

**Resumen:** Este trabajo busca reflexionar sobre las luchas emancipadoras de indígenas, campesinos y quilombolas en Brasil- a cuáles están agrupados acá en la terminología indocampesinos-quilombolas- a partir de la comprensión de las relaciones y tensiones entre sus territorios y la esfera estatal, haciendo un recorrido desde el Brasil colonial hasta los días actuales, que pretende contribuir con la descolonización de la historia social y política brasileña. A partir de la reinención del pensamiento crítico desde América Latina/Abya Yala-quilombola, los elementos conceptuales críticos de Epistemologías del Sur, Ecología Política y Decolonialidad ayudan a pensar el sistema-mundo moderno, capitalista y patriarcal, para entender las re-existencias que reflejan las disputas en torno de ello. Desde y contra el Estado, los indocampesinos-quilombolas han logrado retomar sus territorios y reafirmar sus identidades, cuyas historias se entrecruzan por el hilo de la herencia (pós)colonial y sus principales hitos están reflexionados en este trabajo.

**Palabras-clave:** indocampesinos-quilombolas; epistemologías del sur; re-existencia; territorio.

<sup>1</sup> Doctoranda en Estudios Sociales Agrarios en la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina. Integrante del Centro de investigaciones “María Saleme de Burnichon” (CIFYH/UNC/Argentina) y del del Núcleo de Estudios, Investigaciones y Proyectos de Reforma Agraria (NERA, UNESP, Brasil).

<sup>2</sup> Doctoranda del IIFAP en la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina; con estancia doctoral en la Universidad de Oregon, Estados Unidos. Integrante del Núcleo de Estudios, Investigaciones y Proyectos de Reforma Agraria (NERA, UNESP, Brasil) y de la Red DATALUTA, Brasil.

# As (re)existências indocampesina- quilombola e suas disputas territoriais: descolonizando a história social e política brasileira

**Resumo:** Este trabalho busca refletir sobre as lutas emancipadoras de indígenas, camponeses e quilombolas no Brasil- os quais estão agrupados aqui na terminologia indocampesinos-quilombolas- a partir da compreensão das relações e tensões entre seus territórios e a esfera estatal, discorrendo desde o Brasil colonial até os dias atuais, que pretende contribuir com a descolonização da história social e política brasileira. A partir de a reinvenção do pensamento crítico partindo da América Latina/Abya Yala-quilombola, os elementos conceituais e críticos das Epistemologias do Sul, Ecologia Política e Decolonialidade ajudam a pensar o sistema-mundo moderno, capitalista e patriarcal, para entender as re-existências que refletem as disputas em torno dele. Desde e contra o Estado, os indocampesinos-quilombolas têm conseguido retomar seus territórios e reafirmar suas identidades, cujas histórias se entrecruzam pela herança medular (pós)colonial e seus principais ritos estão refletidos neste trabalho

**Palavras-chave:** indocampesinos-quilombolas; epistemologias do sul; re-existência; território.

## The indopeasants-quilombola (re) existences and their territorial disputes: Decolonizing Brazilian social and political history

**Abstract:** This work seeks to reflect on the emancipatory struggles of the indigenous, peasants and quilombolas in Brazil - which are grouped here in the Indo-peasants-quilombolas terminology - from the understanding of the relations and tensions between their territories and the state sphere, making a journey from colonial Brazil to the present day, which aims to contribute to the decolonization of Brazilian social and political history. From the reinvention of critical thought from Latin America / Abya Yala-quilombola, the critical conceptual elements of Epistemologies of the South, Political Ecology and Decoloniality help to think about the modern, capitalist and patriarchal world-system, to understand the re-existences that they reflect the disputes surrounding it. From and against the State, the Indo-peasants-Quilombolas have managed to retake their territories and reaffirm their identities, whose histories are intertwined by the thread of (post) colonial inheritance and their main milestones are reflected in this work.

**Keywords:** indocampesinos-quilombolas; epistemologies of the south; re-existence; territory.

## Pensamiento decolonial y reinención del pensamiento crítico: definiciones teóricas y epistemológicas

El proceso de elaboración de teorías sociales desde el Sur Global no es una tarea fácil. Scribano (2012) considera que hay que partir de tres presupuestos: El primero es considerar que las ciencias sociales están formadas por complejidad, indeterminación, reflexividad y relacionalidad. El segundo supuesto es de no romantizar las prácticas sociales. Y, por último, pensar el imperialismo como una lógica multipolar, multicéntrica y reticular, la cual también es atravesada por la dependencia y el colonialismo. Entendiendo como imperio “la situación de quiebre de la autonomía que ello implica. Cuando un sujeto no puede ser autónomo se muestra la capacidad de imposición de Otro, estado que, precisamente, se vincula directamente con el desarrollo de la rentabilidad del capital” (SCRIBANO, 2012: 208).

Desde el punto de vista de la Sociología, pensar en elaborar Teoría desde el Sur implica en comprender inicialmente su contexto. Implica, según el autor, hacer reflexiones que no sean solamente conceptuales y teóricas, pero que estén vinculadas a investigaciones empíricas. Intentar, en ese sentido, realizar conexiones que existen entre imperialismo, dependencia y colonialidad. En primer lugar, el sistema capitalista representa no solamente la enajenación de bienes comunes (agua, aire, tierra), recursos y energías, sino la destrucción y muerte. La dependencia se refiere a aceptar las cosas “como son”, y no se consigan pensar de otra forma. Y el último elemento es la represión, la violencia, el miedo, y otros instrumentos (SCRIBANO, 2012).

Con estos tres supuestos, afirma Scribano (2012), se forman cuatro ejes para pensar las ciencias sociales desde el Sur: 1-) Contextualizar las características del imperialismo, dependencia y colonia; 2-) Relectura dialéctica y compleja de lo social; 3-) Análisis de las prácticas intersticiales colectivas; 4-) Caracterizar las teorías de ciencias sociales “pós-dependenistas”. Una vez contextualizados estos ejes, el autor indaga sobre cuáles serían los objetos de una sociología que pueda ser pensada desde el Sur, qué aportan las investigaciones empíricas que están siendo hechas o pueden hacerse desde Latinoamérica. Y como estos saberes pueden construir conocimiento desde vías de indagación que anteriormente eran ignoradas.

Una de las posibilidades es la investigación sobre las acciones y los movimientos de los pueblos originarios que luchan por su territorio. En estos casos, se produce una “gramática de la acción”, pues los protagonistas son sujetos de oración, y no solamente de objetos. Es decir, los sujetos, *pasan a ser aquellos que predicán, sujetos de la oración, y no simplemente aquello sobre lo que se predica* (SCRIBANO, 2012: 229). Y lo que hay en común en todos estos ejemplos es la *reciprocidad*, los intercambios de energía en todos estos colectivos. Y las prácticas sociales de estos grupos pueden ser analizadas en el sentido que desmienten, destituyen y desconfiguran el poder que tiene la mercancía como principal protagonista de la vida. Es decir, estas prácticas van rompiendo con la lógica del imperialismo, de la dependencia y de pensar como país colonizado.

Según Scribano, no hay como explicar América Latina sin aceptar su actual situación colonial. Para este autor,

las actuales condiciones materiales de existencia y la dialéctica de la dominación mundial - al inicio de la segunda década del siglo XXI- se caracteriza por una “renovada” situación colonial que designamos como post-independentista. Dicha designación pretende subrayar enfáticamente la persistencia de los lazos coloniales y la inadecuación de la descripción del actual período como post-colonial. (SCRIBANO, 2012: 50)

Así, afirma el autor, el momento actual de Latinoamérica se puede comprender desde las acciones colectivas y los conflictos contra la consolidación de una etapa imperialista, neocolonial y dependiente a nivel global. Y para pensar nuevas preguntas sobre viejos temas en el s. XXI, es fundamental la re-estructuración de una teoría crítica en base a algunos ejes reflexivos: tematizar la sociología crítica y geopolítica del conocimiento; re-estructurar las conexiones entre ciencias sociales, realidad social y valores; diseñar estrategias metodológicas para una acción en la investigación sociológica en Latinoamérica: la visión sobre la naturaleza, sobre las subjetividades y sobre las conflictividades, que están relacionadas con los temas de poder, clases sociales y felicidad colectiva.

En ese sentido, Horacio Machado Aráoz señala que esta forma de investigación descrita por Scribano trata de buscar los caminos del conocimiento como una *práxis* social comprometida principalmente con los sujetos y contextos sociales. Hacer una reconstrucción y re-apropiación de la racionalidad crítica *en, de y desde Nuestra América* ante el contexto social de opresión y dominación. Sería una re-fundación epistémica desde la articulación de tres corrientes teóricas: naturalismo crítico-dialéctico, hermenéutica crítica y la Escuela de Frankfurt. Teniendo esta articulación como fundamento la recuperación y re-situación del pensamiento de Marx sobre el capitalismo contemporáneo en el actual momento histórico-geopolítico. Es decir, se confronta la epistemología post-empirista, y se re-afirma la validez de la crítica en el ámbito de una razón histórica y geopolíticamente situada. (MACHADO ARÁOZ, 2012).

Según Porto-Gonçalves (2015), las formaciones sociales de América Latina/Abya Yala/Quilombola están marcadas por el desafío de la emancipación, debido al carácter de subordinación como colonias desde la época de la colonización. En este período, los países entraron en el sistema mundo capitalista moderno colonial. Es importante, afirma el autor, dejar de lado lecturas coloniales que determinan que debemos ser países inferiores. Pues la condición/naturaleza/acción colonial es inferiorizar al otro. Por ello es importante realizar la decolonización, desplazar geográficamente el Norte, en diálogo con el pensamiento crítico desde abajo de la gente en lucha.

Así, hay una necesidad urgente de realizar un pensamiento/acción insubordinado, crítico, pues Latinoamérica es el lado colonial y olvidado del sistema mundo capitalista. Y la razón con la cual se fundamentó este sistema fue de la opresión/exploración, conceptos vinculados al sentimiento. Como mencionan Orlando Fals Borda y Arturo Escobar (2014), se trata de un pensamiento que siente, es el sentir-pensar.

Porto-Gonçalves (2015) señala que, en el período colonial, diversos países del Caribe, Cuba, Haití y Brasil produjeron las primeras manufacturas del mundo por medio de las plantations: las haciendas de caña de azúcar exportaban la manufactura, y no la materia prima. Para ello, utilizaban del trabajo esclavo. Así, raza y clase se forjaron en ese período de forma paralela. Usaban técnicas modernas coloniales, creándose así el mito de la modernidad tecnológica.

Al buscar analizar los grupos-clases sociales/etnias/pueblos/nacionalidades, se observa que tienen en común la subalternización en el contexto de las relaciones sociales y de poder en el sistema mundo capitalista patriarcal, es importante ver el lugar de donde se hacen los discursos. Pues la dominación no es algo abstracto, pero sí es parte de las prácticas sociales. Y no hay dominación sin resistencia (PORTO-GONÇALVES, 2015).

Según Walter Porto-Gonçalves (2015), como las ciencias sociales tienen origen europeo, las investigaciones se mostraban como la única universalidad posible. Determinadas regiones/pueblos/sociedades eran categorizados como atrasados/adelantados, y donde los pueblos agrícolas/cazadores/colectores deberían transformarse en urbanos e industrializados. Había un pensamiento de civilización y progreso, que se consideraba universal que pretendía ser única, desconsiderando las múltiples universalidades – a partir de múltiples experiencias sociales: pluriversalidades.

Pero había autores con un pensamiento emancipatorio. Así, es importante traer autores que dialoguen con una perspectiva crítica, pero que vayan más allá de la crítica al capitalismo. En ese sentido, Porto-Gonçalves (2015) menciona diversos intelectuales que se desafiaron a pensar más allá de la crítica al capitalismo: Simón Rodrigues muestra que la independencia tiene que ser un proceso político y epistémico. José Artigas habla de una integración que respetase a los negros e indígenas (más allá de las elites criollas). José María Caycedo hablaba del anti-imperialismo (mucho antes que Lênin). José Martí, Thoussant de L'Overture mencionaban la necesidad de la dupla independencia: del imperio y de las elites criollas. Así, Aníbal Quijano afirmaba que el fin del colonialismo no representó el fin de la colonialidad.

Sin embargo, Casanova (2007) utiliza el termo “colonialismo interno” y que los pueblos luchan hace más de quinientos años en la América por autonomía. *Las etnias o comunidades de nativos o “habitantes originales” resultan ser así objetos de dominación y exploración y también importantes sujetos de resistencia y liberación.* (CASANOVA, 2007 :438, traducción nuestra)

Grupos de izquierda en Latinoamérica eran antiamericanos, pero no siempre antiamericanos. Así, explica Porto-Gonçalves (2015), el colonialismo no se trata solamente de la relación metrópolis y colonia, pero se instala en el Estado cuando no se priorizan las etnias/pueblos y nacionalidades que viven dentro del país. América Latina/Abya Yala/Quilombola no es un nuevo continente, y tampoco fue descubierta. Hubo un encubrimiento e invisibilización de las etnias/pueblos/nacionalidades/civilizaciones que ya habitaban el continente durante miles de décadas. En Brasil, el sitio arqueológico de Piedra Lascada en Pará demuestra la existencia de seres humanos ya hace más de 11.200 años. Los pueblos que vivían en la región Amazónica co-evolucionaron con las florestas, con un patrimonio de conocimientos y sabidurías que es de interés para toda la humanidad, por el significado ecológico global, clima y biología.

Otro concepto profundizado por Porto-Gonçalves (2008) y muy relacionado con territorio es el de “desarrollo”. Entre los muchos significados que tiene, uno de ellos es el no “envolvimiento” (envoltura) con los lugares y las regiones. “Desarrollar”, afirma el autor, es despegar, en el sentido de romper el “envolvimiento” (environment, en inglés). Es decir, priva a quienes son de un lugar o región o territorio, el poder de decidir su destino. Así, “des-envolver” es desterritorializar. En la tradición liberal, se da más valor al derecho de ir y venir, y no se valoriza el derecho de quedarse y permanecer, que es el derecho a la territorialización. Los pueblos indígenas y campesinos, afirma el autor, tienen un papel crucial al realizar luchas en defensa del agua, del aire, de la tierra y de la vida.

## La lucha de los pueblos campesinos e indígenas en América Latina: un contexto general

García, Hadad y Wahren (2018) señalan que, en diversos países de América Latina, los pueblos campesinos e indígenas están luchando por el reconocimiento de sus derechos y por sus territorios. Este proceso de re(emergencia) indígena y campesina se debe a la resistencia contra el modelo económico excluyente, fundamentado en la extracción de recursos naturales, explotación de territorios y marginalización de las poblaciones que viven en estos territorios. Estas poblaciones campesinas e indígenas sufren continuamente persecuciones y despojo, pero han resistido y resisten a la lógica excluyente.

A lo largo de la historia, estas comunidades campesinas e indígenas han sido subordinadas, reprimidas, aniquiladas, construidas como ausencia, ya sea a partir de la negación de su existencia como de su inferiorización e invisibilización.

Los autores mencionan que este pensamiento es un patrón colonial, y que según Quijano (2000), cuando se naturalizan las jerarquías raciales es que se reproducen las relaciones de dominación territorial y epistemológicas, las cuales, además de garantizar la explotación capitalista, también subalterniza los conocimientos, experiencias y formas de vida de las poblaciones dominadas. Así, lo “rural” y los territorios y conocimientos campesinos e indígenas, afirman García, Hadad y Wahren (2018), fueron despreciados por ser considerado un espacio estático, residual y arcaico, en contraposición a la modernidad urbana.

En América Latina, señalan los autores, al final de los años del siglo XX e inicio del XXI el campesinado y los indígenas han demostrado una fuerte resistencia, mostrando que existen formas ancestrales de organizar y comprender la producción y las formas de vida (Mocase en Argentina, MST en Brasil, mapuche en Chile, zapatismo en México, CONAIE en Ecuador, entre otros). En relación a la cuestión indígena, han cambiado las expresiones de indigenidad de la región. Un ejemplo son las acciones colectivas de los pueblos indígenas de Bolivia, que han (re)significado la noción de territorio y han conseguido recuperar nominaciones pre-hispánicas como ayllu, suyu y marka. Lo mismo ha pasado en el noroeste argentino, con el grupo Kolla, que recupera las nociones de ayllu y marka en sus discursos, como forma de recuperación territorial.

Según García, Hadad y Wahren (2018), hay diversos motivos para comprender la reemergencia indígena en América Latina. El proceso de globalización afectó las relaciones a nivel mundial, pero tuvo sus consecuencias en ámbito local. Hubo una afirmación identitaria indígena de tipo defensiva, que colocaron al sujeto indígena como un nuevo actor social en el contexto mundial. Hasta el fin de la Guerra Fría, cualquier insurrección o protesta social era catalogado en términos maniqueos de comunismo o capitalismo. Posterior a este período, el surgimiento de los reclamos indígenas comenzó a verse de diferente forma, con sus especificidades de pueblos, más allá de las categorías de clase social de campesinos o trabajadores rurales. Es decir, hubo un desplazamiento de la identidad campesina a la indígena en los últimos treinta años.

Simultáneamente, afirman los autores, esta reemergencia indígena latinoamericana fue acompañada por el surgimiento de normativas y organismos gubernamentales que se vieron obligados a reconocer los derechos culturales, identitarios y territoriales de los pueblos indígenas. Pero muchas veces ha pasado que no se implementan estas normativas o el incumplimiento de las mismas, teniendo que enfrentar diariamente modelos de desarrollo que los excluyen, reprimen y



cohiben. Pues sin medidas de protección a la posesión y tenencia de la propiedad de la tierra, hay una vulnerabilidad jurídica que los perjudica (GARCÍA, HADAD Y WAHREN, 2018).

La reemergencia indígena Latinoamericana ha ocurrido paralelamente a la implementación del paradigma del desarrollo capitalista. Pues fueron las comunidades indígenas y campesinas las más afectadas. Este nuevo patrón de desarrollo en América del Sur se conoce como *extractivismo o neoextractivismo* (SVAMPA 2015):

El modelo extractivo se caracteriza por la profundización de una dinámica de desposesión territorial y de recursos naturales (bienes comunes) que implica un aumento de la dependencia económica de los países implicados en un creciente proceso de reprimarización de la economía [GIARRACCA Y TEUBAL 2013], lo cual afecta gravemente a poblaciones históricamente desposeídas y postergadas – campesinos, indígenas, pobladores de zonas marginales a las economías nacionales, entre otros –. Este proceso se enmarca en un escenario político y económico de nuevo orden, caracterizado por Svampa [2012] como la etapa del Consenso de los Commodities, un momento posterior al decenio del Consenso de Washington, donde se da paso al crecimiento económico basado en la exportación de bienes primarios sin valor agregado, cuyo comportamiento económico responde a las mismas lógicas de los mercados financieros a nivel global [Giarracca y Teubal 2013]. (GARCÍA, HADAD Y WAHREN, 2018: 7)

El extractivismo, afirman García, Hadad y Wahren (2018), no es solamente la megaminería o explotación de hidrocarburos. También es la expansión de la frontera agrícola y forestal por medio del agronegocio y los biocombustibles. Es decir: además de la obtención de la materia prima, es la forma en como éstos se generan, con explotación y constante expansión sobre territorios anteriormente considerados improductivos; a gran escala; el destino de la exportación; uso de tecnología avanzada; alto consumo de recursos como agua, tierra y biodiversidad; entre otras características.

El extractivismo es parte del acaparamiento de tierras que está ocurriendo en América Latina y el Caribe. En este apartado cabe una explicación sobre este fenómeno que aunque reciente, tiene raíces históricas del período colonial. Barquero y Gómez (2014) explican que el acaparamiento de tierras se inició a finales de la década pasada en Asia y África. Los investigadores intentaban explicar lo que ocurría cuando el comprador de grandes extensiones de tierra era un gobierno extranjero o una empresa vinculada a él, con el objetivo de producir alimentos. Los métodos de negociación no eran totalmente transparentes, y se enmarcaban en una institucionalidad frágil de los países vendedores de tierras. Cuando se empezó a estudiar este fenómeno en América Latina, se observaron características diferentes, y la FAO pasó a denominarlo “concentración y extranjerización de la tierra”. Se observó que no solamente eran gobiernos extranjeros que adquirían tierras, pero también empresas nacionales y transnacionales que adquirían vastas extensiones de tierras para la extracción/producción de materias primas (desde petróleo hasta minerías, actividades forestales, bioenergía o alimentación). Es decir, relacionados a las industrias extractivas y agroindustriales de gran escala. Así, se observó que no era solamente para producción de alimentos o un Estado-nación que estaba envuelto, sino que se amplió a otros actores y productos.

Las investigaciones han demostrado que la concentración y extranjerización de la tierra en Latinoamérica son un fenómeno importante en la región, y que son parte del capitalismo agrario. Algunas características de este modelo de desarrollo son: ausencia de datos catastrales actualizados; concentración en zonas con

terrenos de alta calidad; fuerte presencia de empresas latinoamericanas; tendencia de concentración en los productos de exportación: granos (soja y trigo), biocombustibles (caña de azúcar), productos tradicionales (café, azúcar, frutos tropicales), productos no tradicionales (frutas frescas y verduras), productos forestales (madera y celulosa); integración de las cadenas de valor (control de insumos, producción y comercialización, que llevan al monopolio); concentración del uso de la tierra (más de lo que concentrar la tenencia. Por ejemplo, los *pools* de maquinaria en Argentina o producción pecuaria en Brasil); proyectos turísticos (Centroamérica y Caribe); empresarios que adquieren grandes extensiones de tierras para la conservación de ecosistemas (Argentina y Chile) (BARQUERO Y GÓMEZ, 2014).

Algunos de los factores que han incentivado la concentración y extranjerización de las tierras son la creciente demanda internacional de fibra, alimentos de agroexportación y agrocombustibles; transformaciones tecnológicas para producción a gran escala; capital especulativo para invertir en tierras (en vez de mercados financieros); tratados de libre comercio e integraciones regionales; políticas públicas que han permitido la inversión y compra de tierras por extranjeros; frágil normatividad del mercado de tierras, entre otros aspectos.

Paralelamente, son crecientes los problemas que han ocasionado la concentración y extranjerización de tierras en los aspectos políticos, económicos, ambientales y sociales. En relación a la dimensión política, los dueños de las empresas adquieren un fuerte poder político, lo que repercute en la presión sobre la esfera estatal. Además del tema de la soberanía nacional, resultado de la extranjerización. Sobre los efectos en la economía, la mano de obra rural se convierte en arrendatario o asalariado, creando una dependencia de la población rural hacia las empresas. Las rentas de las empresas no se transfieren a la población local, y en muchos lugares conlleva a la ampliación de la desigualdad en la distribución de los ingresos. Como también hay un aumento de la mecanización y precarias condiciones en las relaciones de trabajo, la concentración de la renta influye en el aumento de la pobreza rural. El uso intensivo del suelo y del agua produce efectos negativos en el aspecto ambiental, pues las empresas usan pesticidas o sobreexplotan los recursos hídricos. Así, la falta de normativas reguladoras ambientales y el poder político de las empresas tienden a provocar un uso no sustentable de los recursos naturales. Y en relación a la dimensión social, es consenso que para los trabajadores rurales la tierra tiene un valor simbólico, más allá de la funcionalidad productiva del suelo. La concentración de tierras ha producido desplazamientos de la población local y conflictos entre la población indígena y las empresas (BARQUERO Y GÓMEZ, 2014).

Este modelo extractivista en América Latina ha representado la actualización de las relaciones de colonización (QUIJANO, 2000). Pues es un modelo que avanza sobre territorios y poblaciones autóctonas, negando su existencia o subordinando y explotando. Así, el extractivismo ha producido diversos conflictos y resistencias, que se expresan de forma territorial. Entendiendo territorio como un espacio geográfico formado por relaciones sociales, políticas, culturales y económicas, las cuales se resignifican continuamente por los actores sociales que en ella viven. Configuran un escenario territorial en conflicto por la apropiación y Reterritorialización del espacio y de los recursos naturales (GARCÍA, HADAD Y WAHREN, 2018). Pero subrayamos que el avance en los territorios no se da solamente en el territorio material (Tierras, Agua, Bosques), más bien en lo cultural, educacional, político.

Para superar a compreensão do território como uno, singular, discutimos diferentes formas do território, como pluralidade. Temos territórios materiais e imateriais: os materiais são formados no espaço físico e os imateriais no espaço social a partir das relações sociais, por meio de pensamentos, conceitos, teorias e ideologias. Territórios materiais e imateriais são indissociáveis, porque um não existe sem o outro e estão vinculados pela intencionalidade. A construção do território material é resultado de uma relação de poder que é sustentada pelo território imaterial como conhecimento, teoria e ou ideologia. (FERNANDES, 2008: 282)

Desafiando el discurso que pretende ser hegemónico, García, Hadad y Wahren (2018) explican que la articulación de los movimientos campesinos y pueblos indígenas en Latinoamérica ha sido una de las grandes características de los procesos de conflicto y movilización social. *La lucha contra el extractivismo es a la vez una lucha anticolonial, por la defensa de los territorios, la soberanía y el autogobierno de los pueblos* (ZIBECHI, 2018: 65). Como bien concluye Fanon (1968), es llegado el momento de despertarse y contener la Europa como modelo de desarrollo al mundo.

A los movimientos sociales que disputan espacios o territorios contra el avance del neoextractivismo, por ejemplo, Fernandes (2005) los denomina movimientos socioespaciales y socioterritoriales. Es sobre estos últimos (que acá agrupamos en la terminología indocampesinos-quilombolas) que pretendemos reflexionar.

enfaticamos que movimento social e movimento socioterritorial são um mesmo sujeito coletivo ou grupo social que se organiza para desenvolver uma determinada ação em defesa de seus interesses, em possíveis enfrentamentos e conflitos, com objetivo de transformação da realidade. [...] Os movimentos socioterritoriais têm o território não só como trunfo, mas este é essencial para sua existência. Os movimentos camponeses, os indígenas, as empresas, os sindicatos e os estados podem se constituir em movimentos socioterritoriais e socioespaciais. Porque criam relações sociais para tratarem diretamente de seus interesses e assim produzem seus próprios espaços e seus territórios. (FERNANDES, 2005: 31)

La (re)emergencia indígena y campesina tiene como base un proceso de múltiples dimensiones en el espacio-tiempo. Por un lado, ocurre una reconfiguración identitaria por medio de la cual se actualiza el sujeto campesino e indígena. *Lo que hacen los pueblos que luchan es crear nuevas culturas e identidades* (ZIBECHI, 2018: 29), como los indígenas, campesinos, seringueiros y quilombolas en Brasil. Sobre ellos vamos a presentar algunas informaciones de sus re-existencias contra y desde el Estado en el contexto brasileño.

## **Luchas de los pueblos indígenas, campesinos y quilombolas en Brasil**

Brasil es un país con una gran diversidad socio-bio-político-cultural, y como todos los países de Latinoamérica, su período colonial fue marcado por genocidios y despojos, generando por su vez, luchas y re-sistencias. En este apartado vamos a señalar algunos rasgos e hitos históricos importantes en el escenario nacional que involucran a los campesinos, indígenas y quilombolas en relación al estado nacional.

En los datos oficiales del último Censo Demográfico (2010) hay en Brasil cerca de 190.000.000 de personas; entre ellos, 817.963 son indígenas, los cuales están presentes en todos estados y distribuidos en 305 diferentes etnias y 274 lenguas. Aunque pueda parecer poco en números absolutos, depende del punto de vista. Así, una investigación genética realizada por la Universidad Federal de

Minas Gerais-UFMG<sup>3</sup> señala que el aporte genético amerindio en la población brasileña que se consideraba blanca es de aproximadamente el 33% y el 28% de aporte genético negro. O sea, más del 60% de las personas que hicieron parte del estudio lleva consigo la genética indígena o negra. Antropológicamente esta discusión se amplía, es decir: “todo mundo no Brasil é índio” (CASTRO, 2006: 10).

Para Viveiros de Castro (2006) el campesino, el caboclo, el caçara, etc. son indios y utiliza el termo “indio genético”. Él explica que las comunidades indígenas son formadas por parentesco (afinidades), vecindario, territorio y eslabones históricos/culturales con las organizaciones sociales pré-colombianas. Sin embargo, esta identidad por mucho tiempo les fue golpeada a través de proceso de desindianización: catequización, ciudadanización, misionarización, modernización.

A partir de la colonización en Brasil, con la llegada de personas esclavizadas de origen africana, otras formas de violencia y respuestas frente a ello fueron dibujadas. En cuanto que a los indígenas esta invasión europea significaba principalmente disputa por la naturaleza y demandaba de estos pueblos la defensa de sus territorios (ya constituidos milenamente), los esclavos negros huidos se utilizaban de la naturaleza para crear sus nuevos territorios (quilombos), que, igualmente, necesitaron defender. En estos procesos de re-existencia indígena y quilombola muchos combatientes dejaron sus nombres marcados en la historia, de los cuales destacamos Sepé Tiaraju y Zumbi, como metáfora de lucha y resistencia.

El recorrido histórico desde la época Imperial en mediados del siglo XIX, con la Ley de Tierras (1850) hasta la era republicana y con la abolición de la esclavitud (1889) no fueron suficiente para que los exesclavos pudiesen tener condiciones de sobrevivencia iguales a los blancos. Así, siguieron como antes: organizándose y re-existiendo. En inicio del siglo XX un hito conocido como “Revuelta de la Chibata” ocurrió en Río de Janeiro, donde los marineros (negros) se rebelaron contra los maltratos a los cuales eran sometidos. Algunos años después surgió en Brasil la Frente Negra Brasileña – FNB, que creó el primer (y único) partido político de negros en este país.

En las décadas de 1930/1940 el gobierno de Getulio Vargas puso al partido FNB en la ilegalidad. Se inició el período populista de industrialización por medio de la substitución de importaciones y la ‘modernización’ del país. Siendo que este último concepto estaba ligado a la idea de urbano-industrialización (y en ese sentido, los campesinos e indígenas tenían que ser desruralizados). Otro elemento es que toda la legislación laboral era solo para los trabajadores urbanos, no para los trabajadores rurales. Así, el latifundio permanecía intocado. Era una modernización conservadora. En la década de 1950, el Estado tendría un papel nacional-desarrollista para reforzar la inserción en el sistema capitalista. Las misiones del Banco Mundial no eran más para civilizar a los no-europeos. Era para superar el subdesarrollo, definido este con relación a un modelo eurocéntrico urbano-industrial. Diversos autores (Gunder Frank, Teotônio dos Santos, Rui Mauro Marini e Vânia Bambirra) criticaron esta visión, mostrando que el carácter de centro-periferia es parte del sistema capitalista mundial, y que se reproduce continuamente desarrollando el subdesarrollo. Es decir, el subdesarrollo no es una condición que se supera, es la base para el proceso de desarrollo del sistema mundo

<sup>3</sup> Disponible en <http://labs.icb.ufmg.br/lbem/reportagens/epoca-abril2000.html#1>

capitalista que es fundamental en la estructura centro-periferia. Estos autores hacen parte de la corriente marxista de la Teoría de la Dependencia (PORTO-GONÇALVES, 2015).

Los enfrentamientos entre campesinos y terratenientes en Brasil en la década de 1940 dieron lugar a la resistencia de los campesinos y su organización en los sindicatos de trabajadores rurales y posteriormente en la creación de las Ligas Campesinas en la década siguiente. Las Ligas fueron severamente reprimidas por el Gobierno Dutra en 1947, resurgiendo más fuertemente a partir de 1954.

Fue, sin embargo, en Nordeste, particularmente em Pernambuco y Paraíba, que se desarrolló el capítulo más importante de la historia contemporánea del campesinado brasileño. Allí surgió en 1955, en Engenho Galiléia, una asociación de foreros denominada Sociedad Agrícola y Ganadera de los Plantadores de Pernambuco, luego conocida como Liga Campesina. Las ligas extendiéndose rápidamente por el Noreste, contando desde del inicio con apoyo del partido Comunista de Brasil y con severa oposición de la Iglesia Católica. (MARTINS, 1995: 76, traducción nuestra)

Desde el golpe militar del 1 de abril de 1964 hasta la apertura política (1974-1985), las Ligas fueron reprimidas, y muchos de sus líderes fueron perseguidos y asesinados. Durante el período de redemocratización (mediados de la década de 1980) hubo amplias movilizaciones y manifestaciones que reivindicaban la vuelta a la democracia y diversos derechos sociales, políticos y culturales.

Entre estos nuevos sujetos, el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) surgió como un legado de luchas sociales por la tierra, como las Ligas Campesinas, parte de la Iglesia Católica, el Sindicalismo Rural, etc. El MST es un movimiento de masas, campesino, que ha buscado nuevas tácticas desde 1984, recreando estrategias para la lucha por la recuperación de tierras y objetivando la reforma agraria. En propiedades cuyas relaciones de poder son ejercidas por los terratenientes, el proceso de expropiación, generado con mayor frecuencia por las ocupaciones que realiza el MST, modifica las relaciones de poder y es un ejemplo de una de las formas de territorialización de este movimiento. La transformación de la grande propiedad en asentamientos rurales son procesos de creación y recreación del campesinado (FERNANDES, 2000).

Otros sujetos agrarios muy importantes fueron los seringueiros<sup>4</sup>. A finales de la década de 1970 los seringueiros vivían en norte de Brasil en territorios que estaban en disputa con los “propietarios” que tenían los títulos de propiedad de las tierras. Chico Mendes abrazó la causa indígena, cuyas reivindicaciones eran que los territorios (floresta, nacientes, ríos...) fuesen transformados en reserva indígena y poder así tener el derecho al uso colectivo. Este es un punto muy claro donde el indigenato se distingue del capitalismo. Así, Chico Mendes comprendió que la lucha de los seringueiros debería ser para crear las reservas extractivistas, un interés en común y de uso colectivo. Los seringueiros aprendieron con los indígenas a vivir en la floresta, que es creada, producida, cultivada. Son ecosistemas en los cuales los humanos que los conocen y cuidan, y no habría problema en convivir en estos espacios, como los indígenas y seringueiros, por ejemplo. Es un proceso de co-creación (o destrucción). Los indígenas viven la floresta en toda sus dimensiones y la violencia colonial es material y simbólica. La historia colonial en Brasil es la del genocidio indígena, despojo y violencia en campo. Con esta preocupación, en mediados de la década de 1980, liderazgos de los pueblos indí-

<sup>4</sup> El seringueiro es el trabajador que extraía el caucho del árbol. La Fiebre del Caucho fue un período histórico entre finales del s. XIX e inicios del s. XX, para la extracción del Latex. El árbol del caucho es la seringueira.

genas y de los seringueiros se unieron para reclamar demarcación de tierras indígenas y reservas extractivistas (para los seringueiros) en la Alianza de Pueblos da Floresta – APF<sup>5</sup>.

Otro grupo que se destacó aún a fines de la década de 1970 fue el Movimiento Negro Unificado – MNU, que organizó en 1986 la Convención “El Negro y la Constitución”. En este momento se discutieron sus reclamos frente al nuevo régimen de gobierno brasileño y organizaron sus demandas a la Asamblea Constituyente (1987). Además, el quilombo pasa cada vez más a ser significado de resistencia negra y aglutinador de militancia em Brasil (ARRUTI, 2008).

Así, podemos observar por medio de los diferentes grupos descritos que las alianzas y movilizaciones de los pueblos originarios en Brasil permitieron importantes cambios de políticas de reconocimiento para ellos. A los fines de la década de 1980 uno de los logros de los campesinos, indígenas y quilombolas fue en la Constitución Federal – CF de 1988, principalmente a estos últimos, pues a los otros dos ya había leyes específicas<sup>6</sup> que los atendían parcialmente.

A lo largo de las dos últimas décadas, América Latina vive un proceso de reformas constitucionales que busca replantear la relación entre el Estado y los pueblos indígenas y afrodescendientes. En dichos procesos, cumplen un papel fundamental los movimientos indígenas que demandan reconocimiento y garantías a sus derechos colectivos. Las respuestas desde los Estados han sido variadas. Desde aquellas decisiones o declaraciones restringidas al simple reconocimiento de la diversidad cultural y étnica o hasta el impulso de reformas jurídico-institucionales que buscan sentar las bases de un nuevo tipo de Estado plurinacional e incluyente. (ORTIZ e CHIRIF, 2010: 22)

En la Constitución Federal Brasileña de 1988, en sus artículos n. 215 y 216 determina que el Estado debe proteger las manifestaciones culturales populares, indígenas y afro-brasileñas. Además, todos los documentos y predios que poseen reminiscencia histórica de los quilombos<sup>7</sup>, deben hacer parte de un listado de patrimonio cultural. Ya en la parte de los Actos de Disposiciones Constitucionales Transitorias – ADCT, en su artículo n. 68, predice que *Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.* (BRASIL, 1988). Para cumplir con estos dispositivos legales, el gobierno brasileño otorgó la Ley n° 7.668 (22/08/1988), creando la Fundación Cultural Palmares – FCP, la cual es responsable por emitir los certificados que les dan la propiedad a las comunidades remanentes de quilombos.

Sin embargo, aunque la constitución fue un gran logro, los años que siguieron fueron de mucha lucha para la reglamentación e implementación de sus dispositivos, y también en contra las políticas neoliberales<sup>8</sup>. Fue en el gobierno de Fernando Collor de Melo (1990-1992) que se inició la aplicación del programa neoliberal en Brasil, con desmantelamiento del modelo de intervención del Estado en la agricultura y represión a los movimientos sociales. Para escapar del *impeachment*, Collor renunció en diciembre de 1992 y asumió el vicepresidente Itamar Franco. Por primera vez un presidente de la Republica se reunió con representantes del MST, reconociéndolo como interlocutor legítimo y hubo la aprobación

<sup>5</sup> <https://infoamazonia.org/2020/04/14/portugues-documentario-na-web-conta-historia-de-alianca-dos-povos-da-floresta/>

<sup>6</sup> Estatuto del Indio (Lay n. 6.001 de 19/12/73) y Estatuto de la Tierra (Ley n. 4.504 de 30/11/64).

<sup>7</sup> Territorios, -casi siempre aislados- de exesclavos o esclavos huidos em la época colonial y primera república. La autodefinición de la identidad de los grupos étnicos y la territorialidad son fundamentales para identificar las comunidades rurales (y algunas urbanas) de remanentes de quilombos. (Schmitt; Turatti; Carvalho, 2002)

<sup>8</sup> El Convenio n. 169 de la Organización Internacional del Trabajo – OIT de 1989, que trata de los pueblos indígenas y tribales, entra en vigor internacionalmente en 1991, pero Brasil solamente solicitó su adhesión en 2002, entrando en vigor para este país en 2003. En 2004, a través del Decreto n. 5.051 de 19/04/2004, Brasil la ha promulgado.

de la Ley Agraria en mayo del mismo año, cuando se reglamentaron también los dispositivos constitucionales sobre este tema (PEREIRA; ALENTEJANO, 2014).

En el gobierno de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002), hubo un aumento de las ocupaciones de tierras y violencia contra los campesinos en prácticamente en todo el país. La repercusión nacional e internacional de las masacres en Corumbiara (Rondônia/1995 - 12 muertes) y principalmente en Eldorado dos Carajás (Pará/1996 – 21 muertes) y el éxito de la “Marcha por la Reforma Agraria, el Empleo y la Justicia”, organizada por el MST<sup>9</sup> presionó al gobierno a dar respuestas a los campesinos y así surgieron algunas de las políticas públicas para el campo. Todavía se promulgaron una serie de normas con el objetivo de dificultar las ocupaciones de tierras (PEREIRA e ALENTEJANO, 2014).

En relación con los quilombolas, la regularización de sus tierras empezó en el gobierno FHC con la primera comunidad reconocida formalmente por los órganos gubernamentales en 1995<sup>10</sup>. Pero apenas en 2003 en gobierno Lula (2003-2010) hubo la reglamentación del artículo n. 68 de los ADCT, a través del Decreto n° 4.887/2003 y en 2004 fue creado el programa Brasil Quilombola, que según Vieira Jr. (2017):

deu visibilidade à questão e projetou o avanço da política. No universo das políticas públicas voltadas para as comunidades de remanescentes de quilombos e articuladas no referido programa a política de regularização fundiária das terras das comunidades quilombolas têm sido considerada, sem dúvida, como uma das mais importantes. (VIEIRA JR., 2017: 25)

En la actualidad, según Vieira Jr. (2017), los movimientos ligados al tema quilombola estiman que haya más de 3000 comunidades en todo territorio nacional. En 2004, después del Decreto, había poco más de 80 comunidades certificadas:

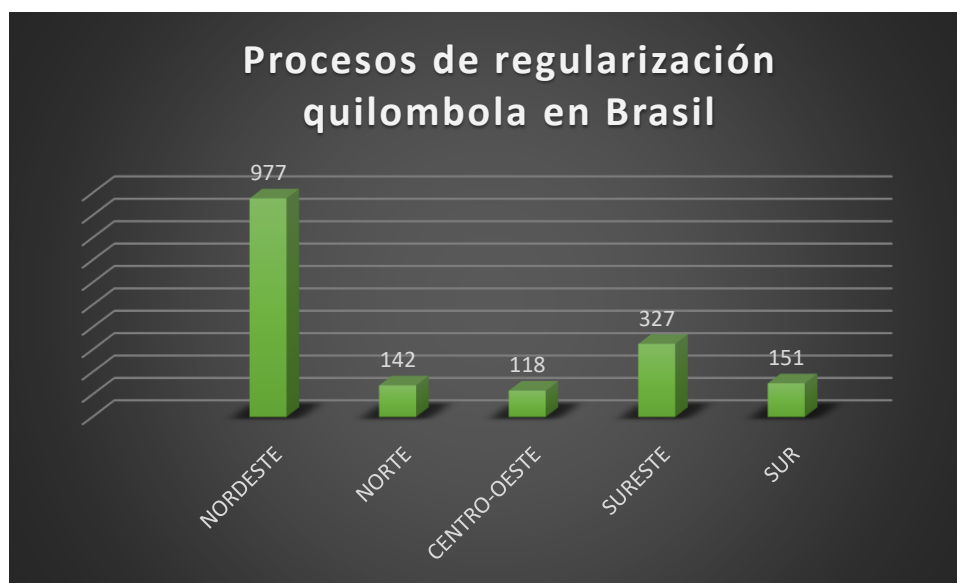
A crescente mobilização por direitos por parte desses grupos e a própria regulamentação da regularização do acesso à terra deram visibilidade à questão e evidenciaram o desafio para o Estado de atuar efetivamente no cumprimento do que está disposto. (VIEIRA JR, 2017: 26)

Más de un siglo se pasó desde la abolición de la esclavatura en Brasil y más de 30 años de la Constitución Federal ciudadana (vigente) y poco se ha avanzado en la titulación de las tierras retomadas, pertenecientes a los territorios de remanecientes de quilombolas. La Fundación Cultural Palmares ha certificado más de 3.400 comunidades, de las cuales 1.715 están con procesos en andamiento en el Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria – INCRA para ser tituladas, distribuidas por región conforme abajo:

<sup>9</sup> Esta marcha duró tres meses y partió de diferentes puntos del país, llegando a la capital federal 100 miles de personas el 17 de abril de 1997, día de lucha nacional para el MST después de la masacre de Eldorado

<sup>10</sup> Comunidade Boa Vista (Oriximiná – Pará)

Figura 1 – Procesos de regularización quilombola en Brasil



Fuente: INCRA

Este total de procesos abiertos representan a 35.206 familias. Desde la Constitución Federal hasta el momento, solamente fueron concedidos 124 títulos para las comunidades rurales negras, remanecientes de quilombolas, representando un total de 10.408 familias.

Sin embargo, en los gobiernos progresistas de Lula y Dilma (2011-2016) hubo avances -pero también retrocesos- en las políticas para los pueblos indocampesinos y quilombolas. El líder indígena Ailton Alves Lacerda Krenak evalúa en entrevista<sup>11</sup> que, en estos gobiernos, que también son considerados reformistas, liderazgos indígenas entraron en la gestión para orientar las políticas públicas y dejaron de hacer el trabajo de base/movilización, como también ocurrió en Bolivia con Evo Morales.

En 2016, la articulación parlamentaria-jurídica-midiática lleva a cabo el *impeachment* de la presidenta Dilma Rousseff, asumiendo el vice-presidente Michel Temer (2016-2018). A partir de ahí los retrocesos en las políticas sociales ganan más fuerza institucional, política y jurídica. El gobierno resuelve paralizar las demarcaciones de tierra quilombolas en virtud de un proceso que ellos enfrentaban desde 2012 en el Supremo Tribunal Federal-STF. Se trataba de una Acción Directa de Inconstitucionalidad (ADI n. 3.239) abierta por un partido de derecha contra el Decreto n° 4.887/2003. Tras diversas movilizaciones (incluso en redes sociales virtuales) y articulaciones, el STF juzgó improcedente esta acción. Como el veredicto fue favorable a las comunidades remanecientes de quilombos, lo que el gobierno hizo en seguida fue cortar los presupuestos para esta política (y todas las otras políticas sociales que involucraban indígenas, campesinos, movimientos sociales, etc.).

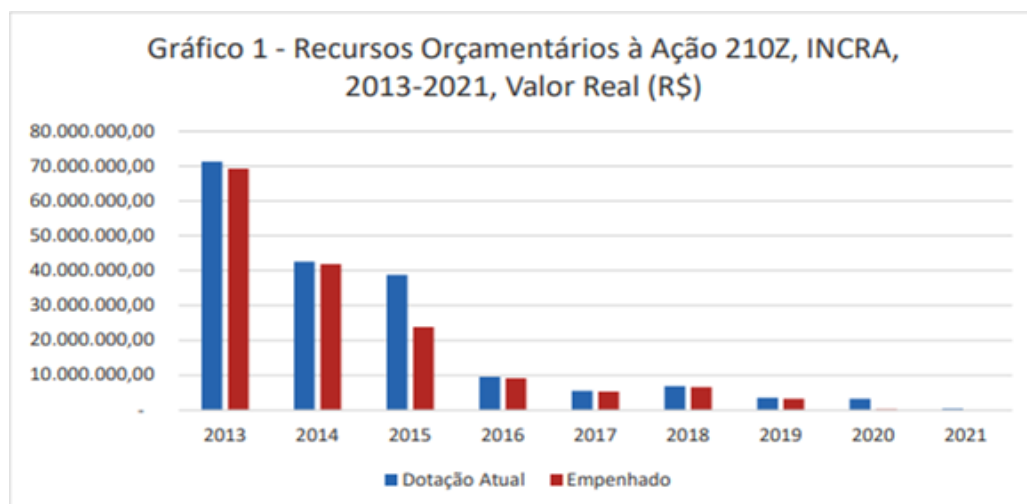
En enero de 2019 asume el actual presidente, Jair Messias Bolsonaro, y el escenario para estas poblaciones ha sido muy crítico y destructivo. En sus discursos antes y después de las elecciones presidenciales, él se presenta claramente contrario a los grupos organizados de campesinos, indígenas y quilombolas. Como ejemplo, presentamos la tendencia a disminución de presupuestos a la Acción de reconocimiento e indemnización de territorios quilombolas (210Z) del

<sup>11</sup> Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=KRTJH1os4w>



Programa de enfrentamiento al racismo y promoción de la igualdad racial (Programa 2034 de la Ley Orgánica Anual - LOA) del Gobierno Federal de Brasil desde 2013 a 2021:

Figura 2 – Presupuestos para reconocimiento e indemnización a territorios quilombolas



Fuente: [https://static.congressoemfoco.uol.com.br/2020/10/Informacao-Tecnica-35-2020\\_LOA-2021-tematica-6-CCR-e-ADA.pdf](https://static.congressoemfoco.uol.com.br/2020/10/Informacao-Tecnica-35-2020_LOA-2021-tematica-6-CCR-e-ADA.pdf)

Las ofensivas contra los pueblos campesinos, indígenas y quilombolas brasileños continúan en medio de la pandemia del coronavirus. Quemadas en la Amazonía y asesinatos a liderazgos aumentaron en los últimos 18 meses y en 2019 el número de conflictos en el campo fue el mayor en los últimos 5 años. Cerca de 40% de estos conflictos se dan por disputas territoriales de la actividad de minería en una ofensiva especialmente contra los indígenas, pues cada 3 familias involucradas en los conflictos en el campo, una es indígena, según datos de la CPT-Comisión Pastoral de la Tierra (2010). Luchas judiciales también continúan para retirar los derechos, y principalmente para la desposesión de los territorios. A final del mes de marzo, en medio de la pandemia, el gobierno federal autorizó el despojo de 700 familias de una comunidad quilombola del estado de Maranhão (en la comunidad de Alcântara) para expandir una base militar, pero tras la lucha del pueblo, hubo una victoria de suspensión de esta decisión gubernamental.

Sin embargo, en la mayor crisis sanitaria mundial del siglo XXI, las poblaciones tradicionales y los movimientos sociales populares, en especial el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra – MST, ha demostrado que nuevas redes de solidaridad son posibles. El MST, por ejemplo, ya donó 1.200 toneladas de alimentos en todo el país durante la pandemia<sup>12</sup>, mostrando que la fuerza que hay en la unión popular frente a las amenazas en todas áreas. Otra importante iniciativa lanzada en mayo de 2020 por el MST es el Fondo de Inversión Financiera – FINAPOP, programa de préstamos agrícolas que será utilizado para financiar la producción de alimentos orgánicos de la agricultura familiar en Brasil<sup>13</sup>.

A su vez, las naciones indígenas brasileñas rearticulaban nuevamente la Alianza de los Pueblos de la Floresta – APF con la participación de cerca de 500 liderazgos indígenas, con la presencia de la hija de Chico Mendes y el Cacique

<sup>12</sup> <https://www.brasildefato.com.br/2020/06/03/campanha-nacional-do-mst-ja-douu-1-200-toneladas-de-alimentos-durante-pandemia>

<sup>13</sup> <https://mst.org.br/2020/05/22/fundo-de-investimento-permite-financiar-cooperativas-de-pequenos-agricultores/>

Raoni, para continuar sus re-existencias. Actualmente, una de las mayores preocupaciones son las quemadas en Amazonía, la megaminería y las consecuencias de la pandemia del coronavirus (COVID-19) en las comunidades tradicionales. Según la Articulación de los Pueblos Indígenas del Brasil – APIB, 163 pueblos indígenas fueron afectados por el nuevo coronavirus con más de 50 miles de indígenas infectados y más de 1.000 están muertos por este virus.

La Coordinación Nacional de Articulación de las Comunidades Negras Rurales Quilombolas – CONAQ, juntamente con cinco partidos políticos, accionaron al Superior Tribunal Federal – STF con una Petición de Incumplimiento de Requisito Fundamental – ADPF nº 742. Con esto, han logrado que los quilombolas estén en los grupos de elevada vulnerabilidad social del Plan Nacional de Inmunización del Covid-19. Por lo tanto, están actualmente, junto con los indígenas y ribeiriños, en grupo prioritario para la vacunación contra el Covid.

Además, las organizaciones sociales han buscado junto a parlamentares y órganos jurídicos, como el Ministerio público Federal – MPF, la recomposición de presupuestos a las políticas públicas que deberían atenderles.

Al mismo tiempo que la esfera estatal cumple un rol de acciones a favor de la hegemonía capitalista, ella es constantemente atravesada por fuerzas internas y externas que tensionan por cambio en las estructuras, políticas públicas y ordenamientos jurídicos-legales. Si antes los pueblos indocampesinos-quilombolas fueron sometidos a constantes intentos de invisibilizaciones censitarias, académicas, culturales, políticas y religiosas, a lo largo del tiempo se muestran cada vez más dispuestos a disputar espacios y territorios materiales e inmateriales, incluso en tiempos de gobiernos de extrema-derecha. Como vimos en el recorrido histórico y en los tiempos presente, la re-existencia de los movimientos socioterritoriales, comunidades y pueblos en general no es apenas reactiva, pero propositiva y de retomadas de territorios (materiales e inmateriales).

## Consideraciones Finales

El fin del colonialismo no fue el fin de las relaciones de colonialidad en Brasil. Continúan políticas y prácticas y formas de contar la historia que en nada se alejan de viejas conductas de siglos pasados. A veces, nuevas estrategias de dominación y desposesión son utilizadas, así como las resistencias también se innovan.

Para allá de logros -a través de luchas, sudor y sangre- en la Carta Magna, leyes, políticas y programas gubernamentales, los campesinos, indígenas y quilombolas brasileños han defendido y conquistado sus territorios en esta histórica disputa contra lo que hoy forma el sistema-mundo capitalista moderno patriarcal. Estas disputas se dan no apenas en lo material como en lo simbólico, no solamente en las disputas *in loco*, como también en el área jurídica, cultural, mediático y política

A lo largo del tiempo, se observa en la historia del país que el Estado ha adoptado medidas muy cercanas de los intereses del neoextractivismo, incluso en gobiernos considerados progresistas, resultante de relaciones heredadas del matrimonio de la tríade colonia-latifundio-esclavitud. Pero el Estado no es monolítico y neutro. Hay tensiones desde adentro y afuera que abren posibles caminos para avanzar con relación a leyes, programas y políticas públicas para los pueblos indocampesinos-quilombolas.

Más allá de las retomadas de tierras, las territorialidades e identidades son construidas por los pueblos en la lucha contra el neoextractivismo que disputa no solamente tierra y las riquezas materiales que de ella pueden extraer. La disputa

también ocurre en todos los medios posibles de territorialización del capital, lo cual incluye los medios jurídicos, estatales, parlamentarios, mediáticos, etc.

Mirar críticamente a todo ese proceso histórico (que en muchos casos se repite) pero también renovado y más perverso que en otros tiempos, es un proceso de aprendizaje político y de emergencia de identidades desde la lucha por territorios. Y este conocimiento teórico-práctico de esas luchas, sufrimientos y conquistas de los pueblos indocampesinos-quilombolas se transforman en un arma importante en esa batalla contra el sistema-mundo.

Hacer el recorrido de la historia social y política brasileña es siempre un desafío para desvelar lo oculto en la historia oficial. Es decir, la mirada hacia la América Latina/Abya Yala-quilombola necesita un aparato teórico-metodológico que explique y critique las herencias coloniales que son reconfiguradas en la actualidad y apunte cuáles caminos de emancipación están siendo trazados en contra estas relaciones (pós)coloniales. Las Epistemologías del Sur se muestran como una gran herramienta epistemológica desde las luchas emancipadoras de los indiocampesinos-quilombolas para reflexionar sus prácticas y epistemes políticas, desde o contra el estado y abren posibilidades reflexionar desde el punto de vista de los sujetos históricos.

*Recebido em 30 de abril de 2021.*

*Aprovado em 30 de agosto de 2021.*

## Referências

- ARRUTI, J. M. “Quilombos”. In: PINHO, O.; SANSONE, L. (orgs.). *Raça. Novas Perspectivas antropológicas*. Salvador: ABA/EDUFBA, 2008.
- BARQUERO, Fernando Soto; GOMEZ, Sergio. *Reflexiones sobre la concentración y extranjerización de la tierra en América Latina y el Caribe*. Roma: FAO, 2014.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988.
- CASANOVA, Pablo González. *Colonialismo Interno (uma redefinição)*. Buenos Aires: CLACSO, 2007.
- CASTRO, V. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. *Povos Indígenas no Brasil*. 2006. Disponível em [https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/No\\_Brasil\\_todo\\_mundo\\_%C3%A9\\_%C3%ADn-dio.pdf](https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADn-dio.pdf)
- CPT. *Conflitos no Campo Brasil 2009*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- ESCOBAR, Arturo. Antropología y Desarrollo. *Revista Maguaré*, (14), 42-73, 1999.
- ESCOBAR, Arturo. “Territorios de diferencia: la ontología política de los derechos al territorio”. In: *Sentipensar con la Tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014. pp. 77-135.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FERNANDES, Bernardo Mançano. *A formação do MST no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- FERNANDES, Bernardo Mançano. “Entrando nos territórios do Território”. In: PAULINO, E. T.; FABRINI, J. E. (orgs.). *Campesinato e Territórios em Disputa*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008. pp. 273-302.
- FERNANDES, Bernardo Mançano. Movimentos Socioterritoriais e Movimentos Socioespaciais: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos Movimentos Sociais. *Revista NERA*, 8 (6): 14-34, 2005.
- GARCÍA G. L.; HADAD G.; WAHREN, J. De (re)emergencias y resistencias territoriales: la lucha campesina e indígena en la Argentina contemporánea. *Revista de Estudios Marítimos y Sociales*, 11 (13), 2018.
- MACHADO ARÁOZ, H. “A modo de prólogo”. In: SCRIBANO, A. O. *Teorías sociales del Sur: Una mirada post-independentista*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, 2012. pp. 11-40.
- MARTINS, José de Souza. *Os Camponeses e a Política no Brasil*. 5ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
- ORTIZ, Pablo; CHIRIF, Alberto. *¿Podemos ser autónomos? Pueblos indígenas vs. Estado en Latinoamérica*. Quito: Intercooperation/RRI, 2010.
- PEREIRA, J. M. M.; ALENTEJANO, P. “El agro brasileño: de la modernización conservadora a la hegemonía del agronegocio”. In: ALMEYRA, G.; BORQUEZ, L. C.; PEREIRA, J. M. M.; PORTO-GONCALVES, C. W. (orgs.) *Capitalismo: tierra*

y poder en América Latina (1982-2012) - vol. I - Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay. México: Casa Abierta al Tiempo, CLACSO, Ediciones Continente, 2014. pp. 63-136.

PORTO-GONÇALVES, C. W. “La reinención de los territorios”. *América Latina en Movimiento*. 2008. Disponible en: <https://www.alainet.org/es/active/38112>

PORTO-GONÇALVES, C. W. Pela Vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/Abya Yala/Quilombola. *Revista Latinoamericana Polis*, 41 (1): 237-251, 2015.

QUIJANO, A. “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”. In: *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. pp. 201-246.

SCHMITT, A.; TURATTI, M. C. M.; CARVALHO, M. C. P. A atualização do conceito de Quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambiente & Sociedade*, V (10): 1-6, 2002.

SCRIBANO, Adrián Oscar. *Teorías sociales del Sur: Una mirada post-independientista*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, 2012.

SVAMPA, M. “¿El desarrollo en cuestión? Algunas coordenadas del debate latinoamericano”. En *El desarrollo en disputa. Actores, conflictos y modelos de desarrollo en la Argentina contemporánea*. Maristella Svampa (coord.). Buenos Aires: UNGS, 2015, pp 21-38.

VIEIRA Jr. Itamar Rangel. “Trabalhar é tá na luta”: vida, morada e movimento entre o povo da iuna, Chapada Diamantina. Tesis de Doctorado. Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia- UFBA, 2017.

ZIBECHI, Raul. “El ‘mundo otro’ en movimiento”. In: *Movimientos sociales en América Latina*. Santiago de Chile: Editora Quimantú, 2018.

# ACENO

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

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste  
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e  
também em atuar como*

**pareceristas**

*podem realizar seus cadastros em*

*<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>*

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

# O agir Mëbêngôkre sob a perspectiva de narrativas míticas<sup>1</sup>

**Dilma Costa Ferreira<sup>2</sup>**  
Universidade Federal do Tocantins

**Resumo:** O presente artigo busca explorar, inicialmente, o lugar do mito entre os Mëbêngôkre, bem como a função exercida sobre a cultura ou *kukràdjà* do povo, por meio do agir dos ancestrais míticos. Traz uma abordagem comparativa do mito Mëbêngôkre intitulado *homem sapo ou inimigo parecido com sapo*, com versões documentadas por Curt Nimuendaju (1986) e Anton Lukesch (1976). Buscou evidenciar além de processos de origem e aquisição de bens culturais alocados ao patrimônio material dos Mëbêngôkre, trazer para cena o agir Mëbêngôkre diante de embates coloniais e conflitos interétnicos e territoriais, que reverberam na atualidade. Considerou-se que os mitos Mëbêngôkre dizem muito mais do presente do que tratam do passado, pois são histórias que ensinam ou orientam o agir Mëbêngôkre frente a diversas situações conflitantes e mesmo, orientam ações sociais/culturais desse povo.

**Palavras-chave:** narrativas míticas; ancestralidade; agência Mëbêngôkre.

FERREIRA, Dilma Costa. O agir Mëbêngôkre sob a perspectiva de narrativas míticas. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (17): 167-184, maio a agosto de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Este artigo é uma adaptação de capítulo de dissertação de mestrado da autora, defendida em março do ano de 2020, no Programa de Pós-graduação em Antropologia – PPGA/UFPA, sob orientação da professora Dra. Nayara da Silva Camargo.

<sup>2</sup> Doutoranda em Educação na Amazônia pelo PGEDA/UFT (Rede Educanorte). Mestre em antropologia pelo PPGA/UFPA. Membro do grupo de Grupo de Estudos e Pesquisas em Saberes e Fazeres em Contextos Sociais e Educacionais – GEPEFAZE/UFT.

## The Mëbêngôkre act from the perspective of mythical narratives

**Abstract:** This article seeks to explore, initially, the place of myth among the Mëbêngôkre, as well as the function exercised on the culture or *kukràdjà* of the people, through the action of the mythical ancestors. It brings a comparative approach to the Myth Mëbêngôkre entitled *frog man or frog-like enemy*, with versions documented by Curt Nimuendaju (1986) and Anton Lukesch (1976). It sought to highlight, in addition to processes of origin and acquisition of cultural assets allocated to the material heritage of the Mëbêngôkre, to bring to the scene the Mëbêngôkre action in the face of colonial clashes and interethnic and territorial conflicts, which reverberate today. It was considered that the Mëbêngôkre myths say much more of the present than they deal with the past, because they are stories that teach or guide the Mëbêngôkre action in the face of various conflicting situations and even guide social/cultural actions of this people.

**Keywords:** mythical narratives; mythical; Mëbêngôkre agency.

## El acto Mëbêngôkre desde la perspectiva de las narrativas míticas

**Resumen:** Este artículo busca explorar, inicialmente, el lugar del mito entre los Mëbêngôkre, así como la función ejercida sobre la cultura o *kukràdjà* del pueblo, a través de la acción de los ancestros míticos. Aporta una aproximación comparativa al Mito Mëbêngôkre titulado *hombre rana o enemigo parecido a una rana*, con versiones documentadas por Curt Nimuendaju (1986) y Anton Lukesch (1976). Se buscó destacar, además de los procesos de origen y adquisición de bienes culturales asignados al patrimonio material de los Mëbêngôkre, llevar a escena la acción de Mëbêngôkre frente a los enfrentamientos coloniales y los conflictos interétnicos y territoriales, que repercuten en la actualidad. Se consideró que los mitos Mëbêngôkre dicen mucho más del presente que del pasado, porque son historias que enseñan o guían la acción Mëbêngôkre frente a diversas situaciones conflictivas e incluso guían las acciones sociales/culturales de este pueblo.

**Palabras clave:** narrativas míticas; ascendencia; agencia Mëbêngôkre.



**P**ara contextualizar a discussão se faz necessário o reconhecimento do lugar do mito entre os Mëbêngôkre. Ao que parece o mito permeia todas as atividades, sejam rituais, danças, modos de ver o mundo, explicação para a origem das coisas, ou seja, são fontes de conhecimentos que estão imbricadas na própria existência Mëbêngôkre. “Para o indígena, o mito e o relato histórico são tão reais quanto uma borduna, na qual se pode pegar e com a qual se pode bater” (LUKESCH, 1976: 2). Além disso, percebe-se que os mitos ameríndios estão permeados por elementos xamânicos que colocam seus personagens em posição de espíritos ou xamãs.

De acordo com Anton Lukesch (1976: 3), nas diversas versões de mitos que lhes foram confiados, “os traços básicos da natureza filosófica permanecem inalterados; inexistem contradições e nada perturba a harmonia na concepção do mundo indígena”. Em muitas dessas versões, percebe-se ainda a presença da transformação ou metamorfose, que na língua Mëbêngôkre é expressa pelo termo *kubê*, que em tradução livre significa “transformar-se em” ou “ser”.

A transformação dá sequência ao afeto que, ao mesmo tempo simboliza e materializa; leva para uma vida mais intensa. Também a transformação em animais provoca a intensificação das forças e da vida, no mínimo, de uma característica decisiva para o mito. (LUKESCH, 1976: 7)

Eduardo Viveiros de Castro (2018), considera a transformação o elemento que define os agentes e pacientes nos mitos, definindo-os como espíritos ou xamãs que atuaram de maneira que na atualidade houvesse explicação para a existência de diversos elementos, com sua razão de ser, nos mitos.

O que define os agentes e pacientes do sucesso mítico, é precisamente, sua capacidade intrínseca de ser outra coisa; neste sentido, cada personagem difere infinitamente de si mesmo, visto que é posto inicialmente pelo discurso mítico apenas para ser substituído, isto é, transformado. Esta “auto” diferença é propriedade característica dos agentes cosmológicos que designamos pela palavra “espíritos”, por isso, todos os seres míticos são concebidos como espíritos (e como xamãs), assim como reciprocamente, todo existente atual ou “modo finito”, pode se revelar agora, porque foi antes, um espírito, uma vez que sua razão de ser encontra-se relatada no mito. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018: 57)

Animais, o céu, a água e o fogo são elementos que constantemente aparecem na mitologia Mëbêngôkre. Em versões míticas de povoamento dos Mëbêngôkre na terra, conforme Lukesch (1976), temos que em tempos antigos estes viviam no céu, onde cultivavam suas roças com plantações de batatas, mandioca e banana, caçavam e mantinham seus rituais. Quando um velho descobriu a terra, decidiram descer, mas com o corte da corda por um garoto danado, muitos não conseguiram, e continuaram a morar no céu, transformados em estrelas.

Não aleatoriamente, há outro mito que aborda a origem das roças, com o auxílio de uma mulher estrela.

*Antigamente os Mëbêngôkre comiam apenas gongo e orelha de pau. Mas, um indígena ao admirar a estrela d'alva todos os dias, se apaixonou, desejando que ela descesse do céu para que pudessem se casar. Um dia ela desceu e disse que o desejo do rapaz foi realizado e que agora eles podiam se casar. A estrela, chamada Nhakpoti, viu que os Mëbêngôkre não tinham o costume de fazer roças, não plantavam banana, mandioca e batatas. Ela então disse ao marido: - vou voltar ao céu, e trarei mudas*

*de plantas para que possamos plantar. Ela subiu em uma vara bem grande e foi lançada ao céu. O marido ficou triste, com medo de que ela não voltasse. Passou-se alguns dias e ela voltou trazendo as mudas, ensinou-o a plantar e hoje os Mëbêngôkre sabem fazer roças. (TOMJAJKWUA KAYAPÓ, 2018)*

Podemos estabelecer uma inter-relação entre estes mitos. A versão da mulher estrela parece ser uma continuação da história Mëbêngôkre de povoamento da terra e aquisição de novos conhecimentos e técnicas de cultivo. O fogo roubado da onça também indica novas formas de adaptações, de como os Mëbêngôkre foram agindo e moldando ou dominando o mundo a seu redor. Lévi-Strauss (1991) refere-se ao elemento fogo, nos mitos, desempenhando o papel de fogo “construtor”, quando se trata da origem do fogo de cozinha, ou, fogo destruidor, quando serve como elemento para cremação, cujas cinzas dão origem a algo, que pode ser observado no caso do mito de origem do tabaco, nascido das cinzas da mulher onça, mito com versões encontradas entre povos bororo e outros.

Ressaltando o simbolismo presente nos mitos, as operações não apenas de transformação, mas de oposição ou inversão, Lévi-Strauss (1991: 143) afirma que “os mitos jês de origem do fogo, assim como os mitos tupi-guarani sobre o mesmo tema, operam por meio de uma dupla oposição: entre o cru e o cozido de um lado, entre o fresco e o podre do outro”. E é aqui que Lévi-Strauss (1991) aponta para a oposição entre natureza e cultura, pois “o eixo que une o cru e o cozido é característico da cultura, o que une o fresco e o podre, da natureza, já que o cozimento realiza a transformação cultural do cru, assim como a putrefação é a sua transformação natural” (LÉVI-STRAUSS, 1991: 143).

Outro elemento recorrente nos mitos Mëbêngôkre é a água. O fundo do rio se apresenta como lugar ou espaço em que ocorrem transformações importantes para o ser e estar no mundo dos ancestrais míticos Mëbêngôkre, haja vista que foi a partir da imersão nas águas que esse povo adquiriu força e braveza, como pode ser observado no mito do grande gavião.

Também o fundo dos rios representa um mundo do qual provém o homem. Segundo o mito do homem que foi transformado em Tapir, as mulheres cujo amante morreu pelas mãos dos maridos ciumentos, entoam um canto mágico e, por desespero do amor perdido e para vingar-se dos maridos, se jogam no rio, transformando-se em peixes. Continuam vivendo dentro da água. Os maridos vão pescá-las e, então readquirem suas formas humanas de índias. Portanto, as ascendentes femininas das gerações subsequentes provêm do fundo do rio. (LUKESCH, 1976: 25)

É nesse sentido, do fundo do rio (água) como lugar de transformação, que encontramos a significação da autodenominação Mëbêngôkre, a “gente do fundo do rio” ou do “buraco entre as águas”. É “do elemento água e seu mundo que provêm inclusive a grandeza, a força e a renovação da energia vital que se manifesta através das gerações humanas” (LUKESCH, 1976: 25).

O mito do grande gavião mítico, conforme contado por Pitu Kayapó (2018), traz a narrativa de *Kukry tuire* e *Kukryt kakô*, os quais quando crianças viram a avó ser devorada pelo grande gavião e não puderam fazer nada. Em seguida, foram colocados pelo avô, em uma madeira de jatobá dentro de um rio. Lá foram alimentados até crescerem, adquirirem força e braveza. O avô, fez para ambos uma borduna e uma casa de palha embaixo da árvore onde a ave morava. Pintou os rapazes e os colocou para esperar a ave gigante. Sabe-se que eles conseguiram matá-la. E retiraram suas penas. Cada pena se transformava em um pássaro. Foi também nesse mito que os Mëbêngôkre aprenderam a chorar bonito.

Em versão documentada por Anton Lukesch (1976) a ave já havia devorado muitos indígenas e assombrava os moradores da comunidade que não conseguiam mais sair da aldeia. Os irmãos, ancestrais dos Mëbêngôkre, após longo período no rio, adquiriram força e braveza e munidos de armas, feitas pelo avô, foram até a árvore onde residia o grande gavião e o mataram. Na luta,

a ave perdeu sua penugem. Os dois ancestrais Caiapós sopraram no monte de penas, espalhando-as em todas as direções do vento. Com isto, a penugem transformou-se em pássaros pequenos e, desde então, existem pássaros de toda a espécie. (LUKESCH, 1976: 56)

Analiticamente, “de acordo com essa narrativa, a primeira humanidade mítica não é de fato, nem de direito ou mérito, uma humanidade kayapó. A ela estão associados papéis invertidos aos que assumiram historicamente esses índios. São mansos, medrosos, presas” (MANO, 2012: 140). Essa primeira humanidade os coloca na condição de *uabô*<sup>3</sup> ou mansos, o que traz consequências inclusive para situações de caça e pesca. Após, serem colocados no rio, e saírem de lá grandes e fortes, se tem a representação da verdadeira humanidade Mëbêngôkre, a “gente do buraco da água” (MANO, 2012).

Enquanto o céu parece ser sinônimo de vida harmônica e farta, de onde foi possível prover os alimentos que são cultivados nas roças. A água aparenta ser o lugar de onde provém a força, a bravura, sendo um fator intermediário de transformação, pela qual deviam passar os Mëbêngôkre. “E esse esforço para deixarem de ser presas e serem predadores caberia aos irmãos transformados e renascidos da água” (MANO, 2012: 140). A água foi determinante para transformar os irmãos ancestrais em verdadeiros Mëbêngôkre, fortes e bravos. Estes, recém-saídos da água, recebem do avô os instrumentos da guerra, como a borduna e a lança, que mataram o grande gavião, mesmos instrumentos que na história os caracterizaram (MANO, 2012).

Na concepção do mundo Caiapó, sempre reaparece um relacionamento entre o elemento água e o povo Caiapó, que para eles representa a própria humanidade. Segundo o mito das mulheres que pintaram o jaguar, um homem ferido com fogo, pula na água para aliviar a dor, causada pelas queimaduras e, então, se transforma em peixe. Na dança dos peixes aprende todos os nomes deles; posteriormente, volta à terra firme e à sua aldeia, onde ensina aos índios os nomes de peixes que conheceu no fundo das águas. (LUKESCH, 1976: 59)

Além da relação com os elementos fogo e água, há de se destacar as relações de transformação de homem em animal ou o contrário, que possibilitaram a aquisição e domínio de atributos materiais e imateriais que os Mëbêngôkre não dominavam. Conforme disposto em algumas literaturas como de Anton Lukesch (1976), Viveiros de Castro (2017) e Tânia Stolze Lima (1996), as caçadas são exemplos de ambientes propícios para a interação entre homens e animais ou vice-versa.

As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não humanos, em um contexto comum de comunicabilidade idêntico ao que define o mundo intrahumano atual. O perspectivismo ameríndio conhece então no mito um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada. Nesse discurso absoluto, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesmas – como humana, e, entretanto, age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito. (VIVEIROS DE CASTRO, 2017: 307)

<sup>3</sup> Semanticamente implica em dizer que eram fracos e medrosos (MANO, 2012).

Entende-se, que se tratando de mitos ameríndios, há uma constante transformação das formas humanas em não humanas ou vice-versa, de modo que por vezes seja sutil a diferenciação entre estas no plano mítico.

Como nos ensinam as *Mitológicas*, o mito indígena, enquanto atualização narrativa do plano da imanência, articula-se privilegiadamente em torno das causas e consequências da especiação – a investidura em uma corporalidade característica – dos personagens ou actantes que povoam esse plano, todos concebidos como compartilhando de uma condição geral instável na qual, aspectos humanos e não-humanos se acham inextricavelmente emaranhados. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018: 55)

Diante do exposto, é possível compreender como a relação entre o homem e o animal em uma caçada, para o indígena, “[...] representa uma luta até as últimas consequências, com o objetivo de matança. Apesar disso, o animal continua sendo um parceiro do qual o homem depende” (LUKESCH, 1976: 89). Isso ocorre com base na premissa de que o animal é a fonte de alimento e ao mesmo tempo parceiro.

Tal aspecto se manifesta no dia a dia indígena, pela manutenção de animais domesticados. A doença e morte de tais animais é lamentada da mesma forma como o é a morte de um parente ou amigo. (LUKESCH, 1976: 91)

As caçadas aparentam ser mais que uma simples caça ao alimento, são a personificação da guerra, onde os caçadores, depositam toda a sua força, sabedoria e bravura. Os animais parecem ser equiparados a um oponente em potencial. “Quanto mais forte o oponente, tanto mais deslumbrante a vitória. O animal é inimigo apenas em relação à caçada, à luta que traz a morte” (LUKESCH, 1976: 89).

Algumas vezes me perguntei, ao assistir à caçada de porcos do mato nas aldeias, porque se empenhavam tanto em eliminar a manada inteira e como aquele embate era tão ritualizado. O alvoroço na aldeia parecia indicar uma situação de perigo iminente e os ataques similares a uma zona de guerra, o que nos remete ao que escreveu Tânia Lima (1996), em observação ao povo Juruna, de que a caçada é um acontecimento que se desdobra em dois, paralelamente, um para os humanos e outro para os porcos, ou seja, “a caça apresenta duas dimensões, dadas como dois acontecimentos simultâneos que se refletem um no outro” (LIMA, 1996: 35). De um lado, os porcos concebem como guerra e os guerreiros estão em defronte com potenciais inimigos. E, de outro, “na ordem da realidade dos homens, os porcos atacam e matam o caçador, acontecimento que, aos porcos, parece uma simples captura, e, com efeito, o infeliz se torna um parceiro seu” (LIMA, 1996: 25).

Quanto às relações de guerra, “como no mito, na história colocou-se em ação uma relação guerreira, predatória e ontológica, pela qual se efetivou um processo deliberado de destruição do mundo exterior para a produção do mundo interior” (MANO, 2012: 150), com a aquisição de bens materiais e simbólicos do *kubẽ*.

E, “todos os fatos mostram como, justamente, seres míticos e *kubẽ* foram donos de certos bens materiais e simbólicos no tempo pretérito, tendo-os perdido para os kayapó, seus donos no tempo presente” (MANO, 2012: 150).

As táticas de guerra Mëbêngôkre, adquiridas inicialmente no plano mítico, em razão do ataque ao grande gavião morto pelos ancestrais, são constantemente atualizadas e requisitadas, quer seja através das expedições de caça e pesca, nos rituais ou no embate com os não indígenas. “tal como no mito, na guerra histórica conquistaram bens materiais e simbólicos, construíram pessoas e corpos, e reproduziram seus *ethos*, sua visão de mundo e sua sociedade” (MANO, 2012: 147). E ainda, “nesse cenário, se sobre as penas do gavião mítico eles fundaram sua

sociedade e sua cultura, posteriormente, sobre a pele dos não índios, reproduziram sua cultura e fizeram sua história” (MANO, 2012: 150).

As mulheres ancestrais que, aparentemente, não estão envolvidas diretamente nas caçadas e situações de guerras, são agentes essenciais nos mitos Mëbêngôkre. Em muitos são elas as verdadeiras protagonistas. Em *Kubê brire*, mito do qual trataremos adiante, são as mulheres que, após saberem da morte dos maridos, saem para os vingar, matando seus algozes.

O mito da *Mulher estrela* é outro exemplo do agir de mulheres na construção da identidade Mëbêngôkre. É a *Mulher estrela* quem busca as mudas de plantas para as primeiras plantações. Lukesch (1976: 98) faz referência a *Mulher estrela* como a “filha da chuva” que mantém a terra fecunda. “Para os Caiapós existe ainda uma identificação mística da mulher como portadora de fertilidade, com outra fonte mística de fecundidade, a filha da chuva”. Há ainda a analogia, com base no referido mito, de que “com o pau de cavar, a mulher abre a terra e nela desce as mais importantes plantas do bulbo do céu. E a terra dá à luz produzindo muitos frutos” (LUKESCH, 1976: 99).

Para Lukesch (1976) A mulher sob esse prisma, tem o domínio de fecundação da terra de duas maneiras, concebendo as roças e concebendo os filhos. Embora seja tarefa do homem a derrubada das árvores e tudo o que se refere à limpeza de troncos e vegetação rasteiras, “o plantio e os cuidados das plantas constituem tarefa eminentemente feminina” (LUKESCH, 1976: 100), bem como a colheita, momento no qual recebe o auxílio masculino.

É possível supor, com base nos mitos da *Mulher estrela* e da *Grande árvore do milho*, que há uma “conexão entre duas fontes de fecundidade mítica: árvore, provedora da vida, e o rio, o elemento água, do qual, segundo outro mito, surge a própria vida humana” (LUKESCH, 1976: 100). E considerando a *Mulher estrela* em versão documentada por Lukesch (1976: 101), como “a filha da chuva, que trouxe para a humanidade as preciosas plantas de bulbo e lhe ensinou o cultivo, a qual é encontrada pelos indígenas, junto as raízes de uma árvore enorme”. Parece haver também, relação entre a água e árvore sendo consideradas fontes de vida.

Tal exemplo mítico, dos primeiros tempos, ilustra e demonstra a luta pela vida com toda a sua dureza, exigindo o máximo de esforços de cada indivíduo, para fazer a natureza ceder-lhe seus frutos e vingando única e exclusivamente pelo esforço da comunidade. (LUKESCH, 1976: 101)

Os mitos Mëbêngôkre evidenciam que nos tempos antigos, esse povo não possuía domínio sobre diversos elementos, e suas formas de vidas foram construídas através da agência de ancestrais míticos sobre o mundo que os cercava, por meio da guerra contra o colonizador, no embate com inimigos. Inclusive a aquisição do fogo roubado da onça, possibilitou aos Mëbêngôkre, que antes não coziam os alimentos, mas os aqueciam sob o calor do sol, o domínio sobre esse elemento. Curiosamente,

Sempre se aceitou como prova da existência do homem nos tempos pré-históricos o fato provado deste ter possuído o fogo. A posse do fogo e a capacidade de utilizá-lo racionalmente para determinados fins representam a prova da ação da mente humana. A crença dos Caiapós é diametralmente oposta a tal opinião. A tendência evolucionista nos mitos Caiapós revela-se como representação dramática da mudança de um nível mais baixo para outro mais elevado, uma forma de vida rudimentar para uma forma de vida mais aprimorada, dentro da atual ordem das coisas, na qual se realiza e adquire plenitude na vida. [...]. O fogo ocupa o primeiro plano entre as coisas mais preciosas e vitais que faltava nos primórdios da era primitiva. Ao lado de alimentos importantes

que também teriam faltado naquela época, mencionam-se sempre atividades culturais e meios necessários à sua execução. (LUKESCH, 1976: 173-174).

Outro fator importante para análise é, no mito de aquisição do fogo, ser a mulher da onça sua cuidadora, o que nos leva ao argumento de Anton Lukesch (1976: 180) de que “o comportamento da fêmea do jaguar, cuidando do fogo, além das tarefas domésticas, constitui o exemplo clássico do modo de ser da mulher indígena”. É a mulher, a verdadeira dona da Casa Mëbêngôkre, a *kikre* “[...] que, literalmente, significa ‘para o fogão a toca, moradia’” (LUKESCH, 1976: 143). Diante disso, convém considerar que

A mitologia indígena sempre deixa transparecer formas de conduta, relacionados com esse complexo de problemas; no entanto, são apenas esboçados, aparecendo à margem dos acontecimentos. Alguns nexos aparentemente carecem de força emotiva, são muito inexpressivos e não se prestam a dramatização. Contudo, talvez isto também seja uma característica da concepção do mundo indígena, focalizando preferencialmente acontecimentos terríveis, as lutas e as ameaças à sobrevivência. (LUKESCH, 1976: 141)

De fato, a focalização em acontecimentos terríveis, lutas e ameaças à sobrevivência, coloca os mitos em relação com a história, e

do ponto de vista de uma sociocosmologia, a saga mitológica coloca de forma clara o problema das relações dualísticas entre interior-exterior, identidade-alteridade. Tanto no início quanto no final das narrativas, continua a prevalecer a separação entre os dois polos. No início, determinados bens materiais e simbólicos pertenciam aos outros seres e, no final, passam a ser qualidades apropriadas pela coletividade kayapó. Em outros termos, é o choque do interior com o exterior, do nós com os outros, que funda culturalmente o interior, o nós. (MANO, 2012: 138)

Nesta concepção, o “nós” Mëbêngôkre é fundado no plano mítico através do embate com o outro, em uma relação dual, do interior com o exterior. Essas relações do plano mítico, se atualizam em fatos históricos e as relações históricas dos Mëbêngôkre lhes possibilitaram a construção do “nós”, através da agregação e domínio de diversos elementos às suas formas de vida. Na atualidade a atualização dos míticos se dão, através das lutas contra invasão de suas terras e melhores condições de vida, frente à sociedade nacional, em preparativos para realização de cerimônias, entre outros. Ou seja, o agir dos ancestrais míticos possibilitaram o fortalecimento Mëbêngôkre enquanto povo, cujos ensinamentos são constantemente revisitados no presente.

Com base nas informações trazidas, no intuito de entender o lugar dos mitos na vida dos Mëbêngôkre e a agência de seus ancestrais sobre o mundo que os cerca no plano mítico, serão apresentadas a seguir, os colaboradores desta pesquisa e versões de um mito coletado em épocas e entre grupos Mëbêngôkre distintos.

## Os narradores e seus lugares de falas

Um dos interlocutores é Bârî'y Kayapó, jovem que mora na aldeia Kokrajmôr e aprendeu as histórias com um velho contador de histórias. Quando criança sempre ficava perto do sábio, que separava tempo para lhe ensinar as narrativas. Bârî'y, comunicou que seus irmãos aprenderam a ser liderança com antigo cacique que esteve à frente da aldeia Kokrajmôr nos anos 80, pai de seu pai, ao passo que ele aprendeu os mitos Mëbêngôkre com o pai de sua mãe.

As histórias Mëbêngôkre, sejam acontecimentos míticos ou fatos históricos mais recentes como os relatos de ocupação das terras do médio Xingu, são ensinadas para as crianças e jovens pelos velhos da Casa<sup>4</sup>, respeitando-se as relações de parentesco dos sujeitos que são legítimos contadores e têm a responsabilidade de ensiná-las.

A noção do mito sendo transmitido pela família e não pelo povo diz muito da aceção de mitos Mëbêngôkre. Pois não há uma única versão do povo ou da aldeia, mas da Casa como bem coloca Lea (2012: 207) de que:

A noção de descendência uterina é implícita na relação entre as Casas Mëbêngôkre e o passado mítico. A origem do legado dos nomes e nekretx que caracterizam cada Casa se estende ao passado longínquo. (...). O tempo mítico lida com as origens (kraj; raiz/começo) da sociedade Mëbêngôkre e das Casas que a compõem.

Assim como Lea (2012: 207) afirma que é possível encontrar várias versões de um mesmo mito, pois “os mitos se transformam ao longo do tempo através da sua transmissão oral”. Acreditamos que em uma única aldeia há várias versões de um mito, os quais pertencem e são transmitidos pelas Casas, através de seus velhos. Mas, há transformações nas versões contadas, assim como há transformações na língua com o passar dos anos e convívio com novas realidades.

O segundo interlocutor desta pesquisa, foi o cacique Pitu Kayapó, da aldeia Krimejny, indicado por alguns Mëbêngôkre como sabedor dos mitos. Este, argumentou sobre a importância de os jovens saberem as suas histórias, pois são parte da sua cultura ou *kukràdjà*, palavra que “poderia ser glosada como “as partes que compõem a totalidade”. É usada para descrever a soma das sequências das grandes cerimônias e as partes do corpo” (LEA, 2012: 122). A preocupação de Pitu é que, se não há pessoas para contar as histórias, as crianças se tornam adultas que não saberão ensiná-las.

Além de Pitu, vale registrar a presença da narradora Ireràj Kayapó, sua companheira, também contadora de mitos que foram gravados, mas os quais não optei por usar, não porque não foram contados com riqueza de detalhes, muito pelo contrário, as mulheres parecem ter a habilidade da palavra ou das artes verbais quando se trata de contar suas histórias, atraindo para si toda a atenção do público

Optou-se por realizar neste trabalho, uma abordagem comparativa entre as possíveis versões de um mito intitulado *Kubë brire* (homem sapo), contadas por Pitu, da aldeia Krimejny e Bàri'y, da aldeia Kokrajmôr, com duas versões documentadas entre outros grupos Mëbêngôkre que trazem como títulos: *Kubë rop* (homem onça) e *Homem-cachorro*.

## Kubë brire/Homem sapo

A versão do mito intitulado *Kubë brire* (homem sapo), que será apresentada a seguir, em tradução livre, foi contada por Pitu Kayapó (2018) na aldeia Krimejny e traz como personagem o homem sapo ou, levando em conta o significado da palavra “kubë”, inimigo sapo. No contexto do presente mito, o sentido adquirido volta-se mais para inimigo parecido com sapo do que apenas para homem sapo.

*Essa é a história do kubë brire [homem sapo ou inimigo parecido com sapo]. Antigamente estava tendo uma cerimônia na aldeia, então os homens saíram para caçar*

<sup>4</sup> Termo utilizado por Lea (2012).

*carnes. Fizeram um acampamento perto de uma lagoa. O dono da festa [me kra re-remex] saiu para caçar e falou para o filho subir numa árvore a fim de vigiar o acampamento. Então quando todos se foram ele subiu na árvore. Lá do alto viu um ser saindo da lagoa parecido com um homem sapo, o qual ele chamou de kubê brire. O homem sapo ficou observando o acampamento, mas tornou a voltar para dentro da lagoa. Quando todos voltaram o menino avisou o pai e os parentes, do ocorrido, mas disseram que estava mentindo. Apenas o pai do menino acreditou nele e mudou do acampamento sob o pretexto de que tinha muita formiga no local. Os outros continuaram à beira da lagoa.*

*Quando amanheceu, eles foram ver como estavam os companheiros que decidiram ficar no acampamento à beira da lagoa, porém não havia ninguém, nem mesmo a caça, apenas cheiro de sangue vindo da lagoa. Ficaram muito tristes e voltaram para casa para avisar as mulheres sobre o ocorrido. Todas ficaram muito tristes, choraram bastante, cortaram o cabelo e passaram por todo o ritual de luto. Tempos depois decidiram revidar e pensaram em como fazer isso. Então as mulheres decidiram que todos iriam para a beira da lagoa e montariam acampamento. Acenderam fogo e esquentaram pedras.*

*Quando as pedras estavam bem quentes, elas jogaram dentro da água onde os homens sapos moravam. A água começou a borbulhar e saiu de lá um homem sapo pequeno parecido com me bôkti [criança indígena do sexo masculino], com enfeites nos braços. Então mataram-no e pegaram os enfeites. Logo em seguida veio outro, que mataram também. Isso foi feito com todos que saíam da lagoa até matarem o último homem sapo. (PITU KAYAPÓ, 2018)*

É possível perceber que a narrativa apresentada evidencia situações do agir Mëbêngôkre frente ao embate com os inimigos parecidos com sapo. No primeiro momento, há a presença unicamente masculina na expedição de caça, pois essa é tarefa do homem. Ao filho foi dada a tarefa de vigiar o acampamento, o que também pode ser entendido como um ritual de iniciação. Os mais velhos saem à procura de caça.

Quando os caçadores são atacados e as mulheres que, naturalmente encontravam-se nas Casas cuidando dos preparativos para a cerimônia, ficam sabendo do ocorrido, tem início ao ritual de luto<sup>5</sup>. Nesses termos, somos colocados diante de características culturais assumidas pelos Mëbêngôkre, ainda na atualidade. Após, inicia-se uma expedição de guerra, na qual as mulheres Mëbêngôkre, vencem os inimigos parecidos com sapo.

A versão do mito *Homem sapo*, contada por Bârî'y Kayapó, que será apresentada abaixo, em tradução livre, foi traduzida com a preocupação de manter-se o mais fiel possível ao original escrito na língua pelo narrador, versão que se encontra disponibilizada nos anexos deste trabalho.

*Nos tempos antigos, quando nossos ancestrais viviam andando pelo mato, saíram pela mata, encontraram uma grande lagoa e ficaram ali. Alguém levou um filho [ngàdjyre<sup>6</sup>], e pediu-lhe que subisse na árvore. O menino subiu, quando estava sentado viu a lagoa borbulhar e eis que saiu de lá dois seres. Um deles olhou ao redor e para os jabutis presos e retornou para a lagoa. O outro ser com artefato de cor vermelha [nhî'ijangre<sup>7</sup> kamrêk] também olhou para os jabutis presos e mergulhou na lagoa. A água continuou a borbulhar. Logo os homens que tinham ido para a caçada, chegariam.*

*O pai do menino chegou primeiro e o filho lhe disse: –vamos procurar um bom lugar para dormirmos. Então todos chegaram. Anoteceu e o menino disse ao pai: –djunuwã, dois seres saíram da lagoa cheiraram os jabutis, o outro ser com enfeite de*

<sup>5</sup> No ritual de luto as mulheres choram lamentando a morte do ente querido, se pintam e cortam os cabelos de modo a ficar bem curtos. Em situação comum as mulheres costumam exibir seus longos cabelos pretos e lisos, quanto mais longo e liso, mais bonita e atraente aos olhos Mëbêngôkre.

<sup>6</sup> Como entendido em Lea (2012) *Me be ngàdjyre* são considerados os meninos iniciados em cerimônia do *bemp*.

<sup>7</sup> Conforme comunicado por Bârî'y, *nhî'ijangre* é um artefato (*nekretx*) usado por meninos que são iniciados na cerimônia do *bemp*.



cor vermelha também olhou para os jabutis e mergulhou na lagoa que ficou borbulhando. O homem então falou para o irmão que tinha muita formiga e que procurariam um lugar que não houvesse formigas. – Piren vamos aqui tem muita formiga. Sim tem muita formiga aqui.

Eles saíram e foram para uma abertura grande na mata. O menino então falou para o pai: – vamos olhar os homens no acampamento pois dois seres saíram da lagoa cheiraram o jabuti, o outro ser com enfeite de cor vermelha também olhou para os jabutis e mergulhou na lagoa que ficou borbulhando. Só nós sabemos o que ocorreu. Quando estava anoitecendo o homem pediu a alguém para ver se os parentes do acampamento estavam bem. Quando voltou disse que estavam bem. Momentos depois voltou novamente para verificar se estavam bem e quando retornou disse: – estão todos bem. Deitaram-se e novamente o homem disse – Vai ver as pessoas no acampamento. Então o seu parente foi.

Quando estava chegando sentiu cheiro de sangue. Viu que todos haviam sido mortos. Então voltou novamente e disse: – seu filho [akamrere<sup>8</sup>] fala a verdade, eu vi o cheiro de sangue deles. Então choraram. Amanheceu. Eles saíram andando até chegarem na lagoa. Constataram que realmente os homens sapos haviam comido todos, não encontraram nem ossos e nem sangue. Todos choraram ao ver alguns pertences dos parentes. O pai então procurou pelos jabutis e voltaram para a aldeia. Quando chegaram, logo perguntaram – por que vocês chegaram rápido? E responderam: um homem sapo matou todos. Então começaram a chorar. As mulheres reuniram e foram à lagoa a fim de matar os homens sapos e vingar os maridos.

Pela manhã, as mulheres saíram, levando jabutis para assar e comer na caminhada. No caminho mataram uma anta, comeram e seguiram até chegar na grande lagoa. A lagoa era muito grande! Então uma mulher ancestral Mëbêngôkre [me ba kuka-mârê<sup>9</sup>] acendeu o fogo de cor branca. Esquentaram pedras e jogaram na água, até que começou a borbulhar e um filho de homem sapo apareceu, então lhes atingiram com um objeto cortante e o mataram. Esperaram e logo apareceu um homem sapo grande. Era o chefe! Então o mataram, assim como mataram todos que subiram após ele. Aguardaram para ver se aparecia mais alguém, mas não apareceu ninguém. Dormiram na beira da lagoa para esperar o dia amanhecer. Assim foi que as mulheres fortes vingaram seus maridos e mataram todos os homens sapos. E termina a história. (BÀRÌ'Y KAYAPÓ, 2019)

Nesta narrativa, contada por Bàrì'y, fica evidente, que os ancestrais Mëbêngôkre estão em uma expedição de caça, que como evidenciado por Pitu, pretendem buscar carnes para uma cerimônia. Ao que tudo indica, há o ritual de iniciação de um menino (*ngàd'jyre*), que acompanha toda a narrativa. Fica evidente que apenas o menino e sua família sabem da presença do inimigo parecido com sapo e retiram-se do acampamento para dormirem em um local mais afastado. O pai fica preocupado se realmente o menino fala a verdade e pede para que alguém, provavelmente um tio do menino vá ao local de hora em hora para saber se houve algo com os demais homens do acampamento. Quando têm a confirmação do acontecido, dizem, de fato o menino fala a verdade.

Na versão contada por Pitu, há a aquisição de um *nekretx* que se usa atualmente em cerimônia do *bemp*, o *nhi'ijangre*, artefato usado por meninos em ritual de iniciação, no final da cerimônia *bemp*. As duas versões nos levam a crer que estava ocorrendo uma cerimônia, e que o encontro com os *homens sapos* propiciou agregar novos elementos a riqueza material e simbólica Mëbêngôkre, assim como no mito do grande gavião, através dos feitos dos irmãos ancestrais.

<sup>8</sup> Conforme comunicado pelo colaborador Bepdjà Kayapó (2019), *akamrere* é uma palavra formal usada geralmente por tios para chamar o filho homem do irmão ou irmã, pouco usada por jovens atualmente. A palavra *kra* que também significa filho é usada informalmente.

<sup>9</sup> Refere-se aos antepassados ou ancestralidade Mëbêngôkre.

## Kubê-rop – Homem-onça

A versão apresentada abaixo, *Kubê-rop*, documentado por Curt Nimuendaju (1986: 76) entre os Ira'ah mrājre, grupo Mēbêngôkre já extinto, também traz um enredo semelhante as versões contadas por Pitu Kayapó e Bàriy Kayapó, assim como as demais que seguem, porém o animal presente na narrativa é a onça.

*Uma tropa de caçadores Kayapó estava acampada à margem de um pequeno lago muito profundo e de águas bem claras. As margens eram estranhamente limpas, como se fossem constantemente pisadas por gente, mas os Kayapó não deram importância a esse fato. Depuseram na margem os jabutis que tinham apanhado no caminho e foram caçar. Só deixaram para trás um menino que tinha subido em uma árvore. Algum tempo depois este viu como dois Kubê - rop (rop - onça) assomaram d'água e saíram em terra. Tinha formas humanas, mas as suas presas eram de um palmo de comprimento. Nos pulsos e abaixo dos joelhos usavam ligas vermelhas com bordas. Rodeando um deles o lago pela direita, e o outro pela esquerda, os dois recolheram todos os jabutis que os Kayapó tinham deixado, desaparecendo com eles nas profundezas do lago. Quando os caçadores voltaram, o menino contou o acontecido a seu pai. "Que estás dizendo aí?", perguntou um outro que tinha apanhado algumas palavras do relato do menino. "Nada, nada!", disse o pai. Quando anoiteceu, os caçadores prepararam sua dormida rente à margem do lago. Depois de algum tempo, porém, o pai do menino declarou que ali não se podia aguentar, devido às formigas, e retirou-se com os seus parentes um pouco mais para longe. Mas também lá ele tornou a afirmar que as formigas não o deixavam dormir, mudando, sob este pretexto, o seu acampamento ainda mais para diante, no interior da mata. Durante a noite, enquanto os Kayapó estavam dormindo, subiram os Kubê - rop do fundo do lago, matando a todos e carregando os cadáveres para a sua habitação subaquática. Na margem só ficou sangue. A família do menino, que nada tinha sofrido, voltou à aldeia e contou o que se havia passado. Então, toda a aldeia dos Irāamrāyre saiu contra os Kubê - rop; também as mulheres foram. Chegadas ao lado, estas fizeram ao seu redor, enormes fogueiras nas quais esquentaram pedras, como para um forno de terra. Quando as pedras estavam em brasa, atiraram-nas, ao mesmo tempo, de todos os lados na água do lago, que logo começou a fumejar e ferver. Então apareceram primeiro as crianças dos Kubê - rop na superfície e foram mortas. Depois subiram também os adultos com os quais se procedeu da mesma maneira, ficando os Kubê - rop extintos.*

Na versão de Curt Nimuendaju (1986), embora a principal diferença resida na palavra onça (*rop*<sup>10</sup>). Há outros elementos de diferenciação. Não há menção de uma grande lagoa, como nas demais versões, mas enfatiza a profundidade e o aspecto límpido da água, morada dos homens onças. A narrativa não foca na caçada e o possível ritual de iniciação da criança. Mas evidencia o embate entre dois povos inimigos, os ataques e contra-ataques, descrevendo uma situação de guerra, aparentemente comum entre os povos indígenas, característicos no tempo histórico.

Desse ponto de vista, os não índios que se interpuseram nos caminhos de ocupação e preambulação dos Kayapó, forneceram as chances históricas para esses indígenas atuarem as façanhas heroicas de seus heróis míticos fundadores. (MANO, 2012: 147)

No entanto, as versões até agora se tocam ao referirem-se ao fundo de uma lagoa como a morada dos homens sapos e dos homens onças. A réplica, assim como no mito narrado por Bàri'y, foi pensada e executada pelas mulheres enlutadas. Ambas as versões fazem referência aos adereços usados pelos seres que saem do fundo da água. "Tinham formas humanas, mas as suas presas eram de um palmo de comprimento. Nos pulsos e abaixo dos joelhos usavam ligas vermelhas com bordas".

<sup>10</sup> *Rop*, pode assumir a função de classificador para referir-se a família das onças, mas essa espécie de mamíferos possui nomes específicos na língua Mēbêngôkre. Os nomes que o complementam *rop*, são dados pela característica do animal, como, por exemplo, manchas ou cor do felino.

Os adereços que os seres usavam, como narrado por Pitu, foram tomados e incorporados à cultura material Mëbêngôkre. Prática característica dos ancestrais míticos desde que se tornaram fortes e bravos, surgindo do buraco ou espaço entre as águas, a partir dos feitos dos irmãos no mito do grande gavião.

## Homem-cachorro

A versão a seguir foi documentada por Anton Lukesch (1976: 217-219), que traz como título a tradução “homem cachorro”, sendo o cachorro o animal protagonista, que na língua Mëbêngôkre é designado pelo termo *ropre*. Talvez a semelhança morfológica e fonológica dos itens lexicais *rop* e *ropre*, não seja coincidência nos títulos dos mitos *Homem onça* e *Homem cachorro*. Mas, diferem-se significativamente de *Homem sapo*.

*Certa vez, os índios partiram para uma grande caçada, de muitos dias. Naquela caçada encontraram uma ampla clareira onde se situava o lago dos cachorros. Ergueram abrigos para passarem a noite. Na manhã seguinte todos os homens foram caçar na floresta. Somente um menino ficou sozinho no acampamento. Ai um homem cachorro emergiu das águas do lago. Seu cabelo era de índio, seu rosto de índio, todo o seu corpo de índio. Só que seus dentes eram de cachorro e seus pés patas de cachorro. Surgira para ver como seriam os homens, para poder informar os outros lá embaixo. Depois de emergir das águas, sentou-se em um grosso tronco de árvore, flutuando perto da margem. O menino indígena perguntou-lhe: “O que está fazendo aqui?” O homem-cachorro respondeu: “Vi o seu reflexo na água e foi por isso que vim para cá”. Ao falar, encobriu os dentes com a pata, para que o menino não visse seus dentes horríveis. “E o que você está fazendo aqui no lago?” Perguntou. “Nada”, replicou o menino; “os homens foram caçar o dia todo; ainda continuam na floresta”. O homem-cachorro, sentado no tronco flutuante, falou: “Só vim para dar uma espiada. Lá embaixo, no fundo do lago, moram muitos de minha gente”. E apontou para baixo. “Só subi para conhecer o homem e vou-me embora”. E logo mergulhou dentro da água. Pouco tempo depois, os índios voltaram da caçada. O menino contou o que acontecera durante sua ausência. Contou a seus parentes. Ao marido da irmã, ao pai, ao irmão, ao tio, que era irmão de sua mãe, ao tio que era irmão de seu pai, ao avô. A todos os parentes falou de suas aventuras. “Aqui, neste lugar, o homem-cachorro emergiu da água”, repetiu, “eu vi com meus próprios olhos. Por isso é que falo a vocês. Agora devemos sair daqui correndo para passar a noite longe deste lugar, pois certamente todos os homens cachorros vão vir a noite para nos matar”. Porém os homens não deram créditos as palavras dos meninos. Sobrinho você está mentindo, falou o tio-avô. E o menino tornou a afirmar: “É verdade, eu vi um homem cachorro. E de noite certamente virão todos para nos devorar”. Ai enfim os parentes acreditaram no que falou o menino e foram embora. Só quando já estavam bem longe do lago, acamparam para dormir. No entanto, a grande maioria dos índios permaneceu no acampamento, perto das margens do lago e lá sumiu. Somente o menino que no dia anterior falara com o homem-cachorro, e seus parentes, dormiram em lugar seguro. De madrugada, ao raiar do dia, o menino acordou o tio, que era irmão da mãe. Levantou-se e correu em direção ao lago, para ver se o homem-cachorro de fato tinha devorado os índios. Quando chegou nas proximidades do acampamento, já sentiu o cheiro de sangue dos companheiros. Realmente, durante a noite, os homens-cachorros haviam atacado e devorado os silvícolas. O tio correu de volta para os parentes e contou-lhes o pavoroso acontecimento. O sobrinho falou: “viu! Eu não disse! Agora os homens-cachorros comeram todos os índios, conforme falei”. O tio do menino fez então um convite para os parentes: “vamos voltar agora para a nossa aldeia”. Quando lá chegaram, todos os habitantes desta, seus parentes e os parentes dos mortos vieram ao seu encontro e os homens, que voltaram da caçada ilesos, contaram os acontecimentos terríveis. “Os homens-cachorros devoraram todos os homens, somente nós conseguimos escapar”, falaram. “Onde aconteceu isto?”, perguntaram os parentes apavorados. “Longe, longe daqui”, responderam os sobreviventes da caçada fatídica, apontando na direção do local do lago dos cachorros. “Vamos para lá, a fim de ver com nossos próprios olhos o que aconteceu”, falaram os parentes dos que sofreram mortes tão terríveis. Na manhã seguinte, partiram todos os habitantes da aldeia e após uma longa jornada chegaram na clareira, nas proximidades do lago dos cachorros, onde os caçadores haviam acampado. Avistaram as choças vazias de seus parentes infelizes. As mulheres choraram, choraram, com o eco de seus soluços*

*violentos e gritos alucinantes ressoando nas matas. O menino, o único que viu um homem cachorro, levou-os então, até o lago. Sem demora os homens começaram a executar a sua vingança. Ao redor do lago ergueram fogões de pedra e neles acenderam fogo. Para tanto, abriram valas rasas, que encheram de madeira, em cima da qual colocaram pedras, do tamanho de uma cabeça. Depois, acenderam fogos, cercando todo o lago com um anel de fogueiras. Quando as pedras ficaram em brasa, espalharam o fogo e atiraram as pedras quentes para dentro do lago. A água do lago ficou quente e sempre mais quente, até chegar a ferver. E foi na água fervendo que morreram todos os homens-cachorros. A água evaporou com o calor e os corpos dos homens-cachorros jazeram no fundo do lago. E assim termina a estória dos homens-cachorros.*

Nesta última versão, os caçadores “ergueram abrigos para passarem a noite” assim que chegaram na beira do lago, saindo todos para a caçada no dia seguinte, pela manhã. Fato que não ocorre nas versões apresentadas anteriormente, nas quais os caçadores são atacados na primeira noite que passam à beira da lagoa.

É a única versão em que o menino fala com o ser que emerge da água e este lhe diz a que veio: viu seu reflexo e quis conhecer o homem, o que coloca os homens sapos na condição de não humanos. Há ainda uma descrição mais detalhada do homem cachorro, enfatizando-se semelhanças indígenas, diferenciando apenas por seus dentes e pés. “Aí um homem cachorro emergiu das águas do lago. Seu cabelo era de índio, seu rosto de índio, todo o seu corpo de índio. Só que seus dentes eram de cachorro e seus pés, patas de cachorro”.

O menino novamente parece ter participação decisiva como personagem do mito. Inclusive é ele quem guia de volta os Mëbêngôkre até o lago onde moram os homens cachorros. Mas, nessa versão, não são as mulheres as mentoras da revanche, e sim os homens que constroem os fogões de pedras. Quando as pedras ficam quentes são lançadas no lago. Um fato curioso, pois as mulheres são consideradas as donas do fogo e dos fornos de pedras. Chama a atenção ainda que os homens cachorros foram mortos com o calor da água que chegou a evaporar, descobrindo todos os homens cachorros, não necessitando da matança um por um, com os objetos de guerra. Aparentemente, também não há referência a aquisição de nenhum adereço que os homens cachorros utilizavam, como ocorre em outros mitos.

Em comunicação pessoal, Jobal Kayapó (2019) lembrou que em algumas versões que já ouviu sobre o mito do *Homem sapo*, uma mulher Mëbêngôkre teria pegado uma criança, filha do homem sapo para criar. A criança teria ensinado as danças e a música que se canta na cerimônia do *bemp*, atualmente. Acrescentou ainda, que nunca ouviu falar sobre o mito dos homens cachorros ou dos homens onças. No decorrer dessa pesquisa, outros Mëbêngôkre colaboradores desse trabalho, também desconhecem a história dos homens cachorros ou homens onças, reconhecem apenas o mito dos homens sapos.

Resta saber, se a versão encontrada entre os Mëbêngôkre do sul do Pará, é apenas uma particularidade desse grupo e os demais reconhecem os mitos dos homens cachorros ou dos homens onças. Ou se, houve mudança devido à variação temporal e/ou regional, haja vista que inicialmente, anterior as subdivisões, os subgrupos Mëbêngôkre pertenciam a um único grupo, os Goroti kumre ou Pukatôti. E ainda, qual a significação de sapo para esse grupo, levando em conta que não é um elemento comum de aparição nos mitos Mëbêngôkre?

No âmbito interpretativo, é possível inferir que a água, quando há referência a rios, assume a posição de lugar de transformação, como ocorreu com os irmãos ancestrais míticos Mëbêngôkre no mito do grande gavião, com as mulheres ancestrais que se transformaram em peixes a fim de vingar a morte do amante *Birá* e a separação linguística ocorrida as margens de um grande rio, no mito da grande

árvore do milho. Mas, a lagoa, referida nas versões do mito dos homens sapos, aqui apresentadas, não traz a água como lugar de transformação. O fundo da lagoa é a morada do inimigo sapo.

A água parece assumir um duplo sentido: (O1) Enquanto água corrente, que vem e passa pelo ser, é colocada como o lugar de transformação, (O2) ao passo que a água parada e profunda, é considerada a morada dos inimigos sapos. Em relação a este último, ainda é possível fazer analogia com a chuva acompanhada de raios e trovões, que trazem perigo e provocam medo, tendo suas origens no mito do ancestral Bepkororti, pois os raios e trovões são a sua ira, temida pelos Mëbêngôkre ainda na atualidade.

O espaço do fundo da lagoa pertence a outro domínio, o dos inimigos parecidos com sapo e considerados não humanos, ao passo que a superfície, pertence ao domínio humano, de posse dos Mëbêngôkre. No entanto, o embate entre os dois domínios, o fundo da lagoa e a superfície, são de interesse de ambos. Os não humanos (inimigos) se interessam em conhecer os humanos e suas práticas, e os humanos Mëbêngôkre, no embate com o exterior, adquire novos domínios e agregam novas riquezas materiais e imateriais a sua cultura.

É curioso ainda, que nas versões, em especial a de Anton Lukesch (1976), os elementos água e fogo aparecem em oposição. A água represada em uma lagoa, deixa de ser o elemento de transformação e é subsumida pelo fogo por meio da evaporação, dando fim aos inimigos sapos.

Ao contrário da água, que parece ser um elemento que esteve a mais tempo presente na vida humana, o fogo é aprendido ou agregado aos novos conhecimentos. Sendo comum a água ser dominante em relação ao fogo. Mas nas versões apresentadas o fogo assume o papel de elemento superior, embora não se equipare à fonte de vida, ao contrário, serve para destruir os inimigos sapos.

Lévi-Strauss (1991) faz comparações entre os elementos água e fogo presentes nos mitos sul-americanos. Em seu trabalho é possível encontrar mitos Bororo de origem da água e mitos Jê de origem do fogo doméstico das fogueiras, sendo a água o elemento que apaga este fogo. A água é considerada ainda o reino ou senhora das almas. Se voltarmos a atenção as versões míticas comparadas aqui, podemos supor que os inimigos que moravam no fundo da lagoa seriam almas com as quais os ancestrais Mëbêngôkre se depararam, tendo em vista que fica evidente que os seres encontrados não são considerados humanos como os Mëbêngôkre.

Contudo,

o pensamento mítico sul-americano distingue dois tipos de água: uma criadora, de origem celeste, e outra destruidora, de origem terrestre. Haveria, paralelamente, dois tipos de fogo: um celeste e destruidor, outro terrestre e criador, que é o fogo de cozinha. (LÉVI-STRAUSS, 1991: 184)

Ou seja, ao mesmo tempo que o fogo doméstico serviu como elemento de guerra para vencer os inimigos e sua morada, possui um caráter criador que nos remete à incorporação e criação de novos costumes, através da agregação de novas riquezas no âmbito material e imaterial.

A oposição entre água e fogo, nos remete ainda ao pensamento de Lévi-Strauss (1991), sobre os mitos Jê de origem do fogo, os quais assumem dupla oposição entre o cru e o cozido de um lado, e entre o fresco e o podre do outro. “O eixo que une o cru e o cozido é característico da cultura, e o que une o fresco e o podre, da natureza, já que o cozimento realiza a transformação cultural do cru” (LÉVI-STRAUSS, 1991: 143).

Com base nessa reflexão se pode inferir, sobretudo baseando-se na versão documentada por Anton Lukesch (1976), que, ao serem submetidos ao calor do fogo quando em contato com a água que evaporou completamente, os inimigos, agora “cozidos”, se transformaram em outra coisa, somando-se a cultura Mëbêngôkre, sejam através dos artefatos, ou dos próprios ensinamentos que esse embate proporcionou.

## Algumas considerações

São muitas as possibilidades de argumentação e temas que podem surgir quando analisamos mitos Mëbêngôkre. Por essa razão, as considerações sobre versões míticas aqui apresentadas, estão longe de esgotar as discussões, “pois os temas se desdobram ao infinito” (LEVI-STRAUSS, 1991: 15). Mas as abordagens aqui empreendidas tiveram como objetivo elencar elementos que evidenciam o agir Mëbêngôkre, por meio de seus ancestrais em narrativas míticas.

As possibilidades de interpretação a que chegamos, levam a compreensão de que os mitos são referências culturais mais ligadas ao presente do que ao passado Mëbêngôkre, visto que evidenciam o agir Mëbêngôkre frente à realidades diversas, quer seja no enfrentamento do colonizador ou nos embates entre povos indígenas distintos, como foi no passado, quer seja na atualidade, pois as ações dos ancestrais míticos reverberam a atualidade Mëbêngôkre, seja no tocante a aquisição de bens culturais, como artefatos e objetos de guerra, seja na construção da própria identidade Mëbêngôkre enquanto povo forte e destemido que continuam a luta contra a invasão de suas terras, garimpagem ilegal e consequente garantias de direitos e qualidade de vida, por meio de táticas adquiridas pelo conhecimento dos mitos.

Conhecidos na história por suas façanhas, lutas e resistência, o que aparenta ser uma concretização dos feitos de guerreiros ancestrais míticos, o povo Mëbêngôkre, tendo como base a ação desses ancestrais, continuam a luta, agindo para transformar o mundo que os cerca. Mesmo do caos, do embate colonial e consequente invasão de suas terras, agindo e resistindo, tornam-se mais fortes a cada batalha. As lutas Mëbêngôkre continuam, do agir ancestral para o presente, materializadas em táticas, instrumentos, canto, pinturas e adereços utilizados em ambientes de reivindicações frente ao inimigo ou sociedade dita nacional.

*Recebido em 30 de abril de 2021.*

*Aceito em 30 de agosto de 2021.*

## Referências

- CURT, Nimuendaju. 104 Mitos Indígenas Nunca Publicados. A redescoberta do etnólogo teuto – brasileiro (org. Eduardo B. Viveiros de Castro). *Revista do IPHAN*, v. 21, 1986.
- LEA, Vanessa. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp, Fapesp, i,2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Cru e o Cozido*. [mitológicas]. (Trad. Beatriz Perrone-Moisés). São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.
- LIMA, Tania Stolze. Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, 1 (1) 1996.
- LUKESCH, Anton. *Mito e vida dos Caiapós*. São Paulo: Editora Pioneira, 1976.
- MANO, Marcel. Sobre as penas do gavião mítico: história e cultura entre os Kayapó. *Tellus*, 22 (1): 133-154, 2012.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

## Referências orais

- KAYAPÓ, Bàri' y. Entrevista Oral [gravada] por Dilma Costa Ferreira. São Félix do Xingu-PA, 2019.
- KAYAPÓ, Bepdjá. Entrevista Oral [gravada] por Dilma Costa Ferreira. São Félix do Xingu-PA, 2018.
- KAYAPÓ, Ireràj. Entrevista Oral [gravada] por Dilma Costa Ferreira. São Félix do Xingu-PA, 2018.
- KAYAPO, Jobal. Comunicação Individual para Dilma Costa Ferreira. Ourilândia do Norte -PA, 2019.
- KAYAPÓ, Pitu. Entrevista Oral [gravada] por Dilma Costa Ferreira. São Félix do Xingu-PA, 2018.
- KAYAPO, Tomjajkwua. Comunicação Individual para Dilma Costa Ferreira. São Félix do Xingu-PA, 2018.

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

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste  
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e  
também em atuar como*

**pareceristas**

*podem realizar seus cadastros em*

<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>

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



# Tornar-se indígena na cidade: processos de identificação, violência e agência nas trajetórias de três mulheres indígenas no Rio de Janeiro<sup>1</sup>

*Luiza Freire Nasciutti*<sup>2</sup>  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

**Resumo:** Este trabalho parte da pesquisa de campo realizada de 2017 a 2018 e analisa as agências e os processos de construção da identidade indígena de três mulheres que vivem no Rio de Janeiro. Investiga os pontos convergentes em suas narrativas de história de vida, observando como elas compreendem a identidade indígena enquanto potencialidade a ser descoberta e retomada. Atenta-se para como processos de identificação retrabalham histórias de familiares e experiências pessoais e coletivas, operadas enquanto memória, para produzir certos tipos de agência e autoafirmação em torno da identidade indígena na cidade. Analisa também os regimes de discriminação e invisibilização que tais mulheres experienciam na cidade, enfatizando as agências que emergem como respostas a essas violências. Ser indígena é pensado enquanto experiência urbana possível e não antagônica a essa experiência. A identidade indígena afirmada na cidade é encarada como uma postura política de disputa por novas epistemologias e modos de ser não dominantes na cidade.

**Palavras-chave:** mulher indígena, identidade, cidade, violência, agência.

FREIRE NASCIUTTI, Luiza. Tornar-se indígena na cidade: processos de identificação, violência e agência nas trajetórias de três mulheres indígenas no Rio de Janeiro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (17): 185-200, maio a agosto de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Este texto foi apresentado no 44o Encontro Anual da ANPOCS, no GT37 Retomadas e Re-existências Indígenas e Quilombolas, e é resultado da pesquisa de dissertação de mestrado, defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP/UERJ), intitulada *Identidade, experiência urbana e agências cotidianas: trajetórias de quatro mulheres indígenas na cidade do Rio de Janeiro*.

<sup>2</sup> Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

## **Becoming indigenous in the city: identification processes, violence and agency in the life trajectories of tree indigenous women in Rio de Janeiro**

**Abstract:** This paper is based on fieldwork conducted from 2017 to 2018, and analyzes the agencies and processes of construction of the indigenous identity of three women living in Rio de Janeiro. It investigates the convergent points in their life history narratives, observing how they understand indigenous identity as a potentiality to be discovered and resumed. Attention is paid to how processes of identification rework family stories and individual and collective experiences, operated as memory, to produce certain types of agency and self-affirmation around indigenous identity in the city. It also analyzes the regimes of discrimination and invisibilization that such women experience in the city, emphasizing the agencies that emerge as responses to those violences. Being indigenous is thought of as a possible urban experience, and not as something antagonistic to it. The indigenous identity affirmed in the city is seen as a political stance of dispute for new epistemologies and ways of being non dominant in the city.

**Keywords:** indigenous women, identity, city, violence, agency.

## **Convertirse en indígena en la ciudad: procesos de identificación, violencia y agencia en las trayectorias de tres mujeres indígenas en Río de Janeiro**

**Resumen:** Este trabajo es parte de la investigación, realizada entre 2017 y 2018, y analiza las agencias y procesos de construcción de la identidad indígena de tres mujeres que viven en Río de Janeiro. Investiga los puntos convergentes en sus relatos de historia de vida, observando cómo entienden la identidad indígena como una potencialidad a descubrir y retomar. Se presta atención a cómo los procesos de identificación reelaboran las historias familiares y las experiencias personales y colectivas, operadas como memoria, para producir ciertos tipos de agencia y autoafirmación en torno a la identidad indígena en la ciudad. También analiza los regímenes de discriminación e invisibilización que experimentan estas mujeres en la ciudad y destaca las agencias que surgen como respuestas a dicha violencia. Ser indígena es entendido como una experiencia urbana posible, y no como algo antagónico a ella. La identidad indígena afirmada en la ciudad es vista como una postura política de disputa por nuevas epistemologías y formas de estar en la ciudad que no son dominantes.

**Palabras clave:** mujer indígena, identidad, ciudad, violencia, agencia.

**E**ste artigo analisa as formas pelas quais três mulheres, que vivem no Rio de Janeiro, se percebem e se constroem “mulheres indígenas na cidade”. Desdobra-se da pesquisa de campo realizada, no período de outubro de 2017 a novembro de 2018, por meio de trabalho etnográfico e de realização de entrevistas com três interlocutoras de pesquisa de diferentes etnias: anambé, puri e guajajara. A pesquisa articulou um trabalho de acompanhamento do cotidiano das interlocutoras com a observação de suas atuações na esfera pública, além da análise de narrativas de história de vida produzidas em entrevistas individuais.

Através das narrativas, foi possível reconhecer processos de identificação alinhados a formas vernáculas de significação da “identidade indígena”, contaminadas pela gramática político-semântica do movimento indígena urbano denominado Aldeia Maracanã. A Aldeia vem disputando, desde 2006, a ocupação indígena do terreno do antigo Museu do Índio, situado ao lado do estádio Maracanã no Rio de Janeiro. Tal movimento serviu como “pólo agregador, instrumento de organização e campo de visibilidade da presença indígena na cidade”, acarretando “numa crescente consciência de segmentos urbanos variados da vitalidade e da singularidade da presença indígena no Brasil contemporâneo” (ALBUQUERQUE, 2015: 159).

A Aldeia Maracanã foi lócus de atração e ponto articulador de indígenas que moravam ou estavam em trânsito no Rio de Janeiro – os “parentes perdidos na cidade” (BEVILAQUA, 2017a), e de estímulo para que diferentes indígenas em contexto urbano afirmassem a identidade indígena. Segundo a gramática discursiva dominante do movimento, havendo indígenas na linha de ascendência até cinco gerações antecedentes é possível acionar a identidade indígena a partir de recursos de legitimação específicos. O processo de autoafirmação como indígena acompanha, neste contexto simbólico, político e discursivo, a busca por (re)conhecimento de sua “cultura”<sup>3</sup>. “Esse conhecimento pode vir através da família e dos parentes indígenas [...] ou através de estudos para uma recuperação de algo que era considerado perdido” (BEVILAQUA, 2017b: 95). A ideia de recuperação de algo considerado perdido incorpora narrativas produzidas em torno das noções de “descoberta” e “retomada” das próprias origens, mobilizando um trabalho de produção, afirmação e legitimação da identidade indígena, que envolve a elaboração de sentidos de pertencimento étnico.

A relevância do movimento Aldeia Maracanã para as interlocutoras de pesquisa reflete o modo pelo qual estas narram os atravessamentos singulares da luta indígena com suas trajetórias. Este artigo não pretende incorporar as discussões sobre a Aldeia Maracanã enquanto movimento social e político, pois privilegia as narrativas de história de vida. Discute, assim, como processos de subjetivação mobilizam histórias de familiares e experiências pessoais e coletivas, operadas enquanto memória, para produzir certos tipos de agência e autoafirmação. Tais processos, que são experienciados individualmente, estão inseridos em processos sociais e políticos amplos e coletivos, propiciando processos de identificação e agências operadas a nível singular e coletivo.

São consideradas aqui marcas de agência fora da categoria de vitimização e que não se reduzem à luta política e ao engajamento militante. O processo de “tornar-se indígena” é compreendido como uma experiência urbana possível e

<sup>3</sup> Mais do que cultura como categoria analítica, importa aqui a “cultura” como categoria vernácula (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), ou seja, interessam-nos os usos e negociações locais que se fazem dessa categoria, que dizem respeito a como ela ganha vida no mundo social e nas relações concretas e dinâmicas. Assim, nos cabe refletir como a “cultura” é usada situacionalmente, e como os sujeitos se apropriam de seus sentidos (e criam também novos sentidos). Assim, preferiu-se o uso da categoria sempre com aspas, como proposta por Manuela Carneiro da Cunha, referindo-se ao “metadiscorso reflexivo sobre a cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009: 372).

como uma forma de agência frente a diferentes violências vivenciadas no cotidiano. A “descoberta” e a afirmação de si como mulher indígena, nas narrativas analisadas, são percebidas como formas de refazer a vida (DAS, 2007), na medida em que acionam a elaboração de traumas e marcas de violências vividas e incorporam o adjetivo “guerreira” enquanto categoria de autodenominação positiva.

## Indígenas na cidade

Este artigo se apoiou na revisão bibliográfica da literatura nacional sobre indígenas em contexto urbano. Reconhece a escassez de pesquisas e de dados estatísticos que abordem a situação dos indígenas que vivem nas grandes cidades brasileiras, que, no entanto, vem sendo transformada, nos últimos anos, pela emergência de uma literatura que pretende dar conta da demanda pela produção de estudos sobre a expressiva presença de indígenas nos centros urbanos do país. Segundo o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), divulgado em 2012, 324.834 indígenas vivem na zona urbana no Brasil. O número equivale a 36,2% do número de indígenas no país, que totalizam 896.917 pessoas.

Em comparação às pesquisas que serviram de apoio sobre o tema, ampliamos a discussão para abordar a questão dos processos de autoafirmação de indígenas que nasceram na cidade e não mantêm vínculos com determinada aldeia específica. Evitamos, assim, a orientação analítica que se restringe a reconhecer a presença de indígenas nas cidades como resultado dos processos de deslocamento dessas populações de suas “terras tradicionais” para os centros urbanos. Através do campo, pudemos observar indígenas, assim autoafirmados, nascidos em situação urbana, que disputam a produção da identidade indígena, apoiada em processos de identificação que emergem a partir da construção de vínculos simbólicos com suas “raízes” étnicas.

Antes de adentrarmos nas questões de pesquisa, apresentaremos uma breve revisão bibliográfica sobre o tema da interlocução da questão indígena e urbana, a fim de evidenciar os caminhos interpretativos traçados, produzindo continuidades bem como descontinuidades com as questões abordadas. Inicialmente, demarcamos certo distanciamento em relação a essas referências, sobretudo por privilegiar as narrativas de histórias de vida de mulheres que nasceram em contexto urbano (com exceção de uma interlocutora), e por extrapolar o quadro das experiências de migração e dos processos de “desaldeamento”.

Entretanto, encontramos ressonâncias, na literatura analisada, com pontos substanciais para a construção de nosso argumento. Muitas das referências que embasaram este trabalho apontam limites e questionam formas de interpretação das comunidades indígenas como povos isolados, com sistemas sociais e cosmológicos fechados em si, rompendo com a ideia da não interação com o entorno social e com a ilusão da preservação de uma cultura “intocada”. Permitem assim tensionar as fronteiras nem sempre tão delimitadas entre o espaço ou o “mundo” indígena e o não indígena, criticar os limites da categoria de aculturação e colocar em xeque o ideal purista e essencialista sobre o que é ser indígena na atualidade. Nessa linha, rejeitamos apropriações reificantes da categoria “indígena” – e, sobretudo, da categoria “índio”, tentando escapar de uma visão aculturativa de ilusão autóctone (GRÜNEWALD, 1993: 52) e de “fantasia ocidental sobre a ‘alteridade’” (HALL, 2001).

Embarcamos na discussão sobre a categoria de etnicidade, na forma como Barth (2005) interpreta a produção de fronteiras étnicas. Importa aqui sublinhar

o modo situacional dos processos envolvidos na produção das fronteiras identitárias, que são instáveis e móveis, e a maneira como categorias de identificação são produzidas contextualmente. Tal abordagem conceitual nos permite “o deslocamento do foco de atenção das culturas (enquanto isolados) para os processos identitários que devem ser estudados em contextos precisos e percebidos também como atos políticos” (OLIVEIRA, 1998: 55).

Os aspectos envolvidos na produção da identidade indígena não dizem respeito a diferenças morfológicamente delimitadas, genéricas ou fixas, mas variáveis de acordo com o modo como cada sujeito ou grupo significa a própria identidade indígena e seu pertencimento étnico. Os processos de identificação enquanto indígena são percebidos como atos políticos e a identidade indígena é pensada a partir de um caráter inacabado, no sentido de elaboração e reelaboração contínua das fronteiras identitárias que incidem sobre a produção de si. Dessa forma, aparece como ponto chave, para se pensar sujeitos indígenas nascidos e habitantes das grandes cidades, refletir como são tecidos contextualmente os sentidos de identificação.

Em relação às pesquisas sobre os indígenas no Nordeste brasileiro, cabe destacar um vasto campo de estudos (ARRUTI, 1996; GRUNENWALD, 1993; OLIVEIRA, 1988) que se propõe a superar a categoria de aculturação para propor em seu lugar a noção de invenção (ALBUQUERQUE, 2011). Esse deslocamento analítico foi fundamental para pensar indígenas nas cidades, sem interpretá-los de antemão como “índios aculturados”, o que provocava a invisibilização desses grupos. Nessa linha, analisa-se o processo de etnogênese que reforça “ao invés de perdas numa cultura autóctone, a reinvenção histórica de um grupo em questão” (GRÜNEWALD, 1993: 52).

O campo da antropologia histórica também trouxe sua contribuição ao investigar “as populações indígenas não do ponto-de-vista da permanência ou da singularidade de sua ‘cultura’ original ou ancestral como critério de legitimidade ou de indianidade destas populações” (ALBUQUERQUE, 2011: 89). O centro dessas discussões é a investigação dos processos de construção cultural para fins de reconhecimento de suas terras e de sua condição de “índios” pelo Estado (OLIVEIRA, 1988), o que pressupõe trabalhos de legitimação através de sinais diacríticos performados, a fim de confirmar seu status de existência diferencial (GRÜNEWALD, 1993). Neste aspecto, nosso ponto de vista etnográfico se distancia desse quadro analítico de discussão, na medida em que as questões de identificação e autoafirmação indígena aparecem reformuladas por outras vias e direções.

A forma como a identidade indígena é mobilizada, nas narrativas aqui analisadas, pertence à particularidade dos processos de identificação inseridos em uma gramática discursiva influenciada pelo movimento político Aldeia Maracanã, que propicia que mais pessoas consideradas “descendentes” se reivindicuem indígenas, sem, no entanto, demandar o trabalho de organização de uma comunidade étnica estritamente delimitada. Os processos de identificação não são amarrados estritamente à gramática institucional, na medida em que não reivindicam um reconhecimento oficial, operado enquanto delimitação de proteção baseada em critérios tutelares.

Outro ponto de diferenciação está no fato de tais processos de identificação operarem mais no nível individual do que a partir de arranjos coletivos. A identidade é construída a partir da via da singularização, em um trabalho de significação da própria história de vida enquanto interpretação específica sobre a ascensão, o que resulta na produção de si em torno da identidade indígena. Entre-

tanto, neste processo, subjetividades forjadas produzem sentidos de pertencimento de comunidade, que emergem a partir de produções de equivalência (BRAH, 2006). São processos que dizem respeito à visibilidade do sujeito, mas que, nem por isso, deixam de produzir e reforçar determinadas coletividades, ainda que móveis e circunstanciais.

Buscamos não nos limitar ao enquadramento de pesquisa de tema “indígenas em contexto urbano”, ao reconhecer a possibilidade das próprias identificação e afirmação enquanto indígena estarem circunscritas a uma experiência urbana possível. Negamos, assim, a ideia da presença indígena na cidade como algo “fora do lugar” ou deslocado de seu contexto “original”, rejeitando a interpretação de que lógicas próprias do urbano estariam sempre em contradição à cultura indígena “tradicional”. Ao contrário, pretendemos colaborar na direção da visibilização de sujeitos e de grupos que vivenciam e reforçam a identidade indígena na cidade. Tais sujeitos participam de um campo de disputas simbólicas e de repertórios discursivos compartilhados que acionam formas de interpretar a identidade indígena. Isso é o que permite a produção da autoafirmação a partir da gramática da visibilização. Mobilizam assim vocabulários compartilhados como “defender” e “divulgar” a “cultura”, frutos das batalhas narrativas pelos sentidos em disputa sobre as delimitações do que seriam as próprias categorias de “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), de “índio” ou de “indígena” na atualidade. Dessa forma, engajam-se ativamente nas disputas sobre as fronteiras de significados que são operadas na prática, quando tais categorias ganham vida no mundo social. Privilegiamos, nesse sentido, a forma como nossas interlocutoras se apropriam e fazem usos vernáculos dessas categorias, aparentes nas leituras forjadas sobre seus processos identitários.

## Identidade indígena e processos de identificação

A instrumentalização, neste artigo, da noção de “identidade” não supõe retomar a categoria como conceito antropológico ou sociológico, nem traduzir uma filiação teórica específica. Confirma apenas a predisposição em reconhecer e em observar os vocabulários mobilizados pelas próprias interlocutoras em seus usos cotidianos e enfatizados em suas narrativas de história de vida. Ao refletirem sobre o momento, em suas trajetórias, em que “se tornam indígenas”, descrevem tais processos como eventos de descoberta ou retomada daquilo que chamam de “identidade indígena”, que é, para elas, preexistente ao próprio momento de autoafirmação. Nesse sentido, pensam a identidade como algo que evoca e reflete uma herança imaterial e ancestral determinada por suas origens étnicas, mas que, ao mesmo tempo, exige um trabalho ativo de construção, de reconhecimento e de afirmação – o que elas chamam de “assumir a identidade”.

Distinguimos, portanto, as noções de “identidade” e “identificação”, em que a primeira evoca algo a ser (ou não) “retomado”, que preexiste à autoafirmação; e em que a segunda engaja uma produção ativa de si, o que solicita um trabalho ao mesmo tempo político e subjetivo de transformação do sujeito. Nas narrativas aqui analisadas, observam-se como as ideias de identidade e identificação são operadas de forma articulada e codependente.

A compreensão de uma essencialidade ancestral da identidade indígena tem um significado profundamente relevante para como essas mulheres se percebem e se constroem a partir dessa identificação. Ao mesmo tempo, isso não determina uma visão essencialista do que é ser indígena, o que se torna muito evidente quando a existência indígena na cidade é questionada. Esse questionamento é

respondido por elas em forma de denúncia dos regimes de invisibilização e de negação da identidade indígena enquanto experiência urbana. Dessa forma, se opõem à categorização normativa e redutora do que é ser indígena no imaginário social, articulada a uma série de estigmas sociais que operam para fixar a pessoa indígena ao estereótipo, condenando sua presença na cidade.

Na medida em que processos de identificação enquanto indígena são narrados como experiências de “retomada”, de restituição ou de fabricação de vínculos com as “raízes” étnicas, muitas pessoas consideradas indígenas por minhas interlocutoras não se identificam assim. O argumento por elas construído é de que a questão de não “assumir” a identidade indígena aparece como um recurso ou uma dimensão preferida para escapar das discriminações vividas na experiência cotidiana na cidade. Segundo minhas interlocutoras, o preconceito é muitas vezes engendrado por essas pessoas que escondem, por vergonha, a sua origem indígena. A vergonha decorrente da discriminação social justifica para elas o fato de pessoas com ascendência não se autoafirmarem indígenas.

Segundo a autora indígena Eliane Potiguara (2018), a vergonha é o efeito mais imediato e evidente do estigma social, que acompanha o medo da discriminação social e racial. A vergonha engendrada é percebida como consequência da reprodução social do estigma que categoriza o indígena como alguém preguiçoso, sujo, mal educado, vagabundo, perigoso, entre outros enquadramentos desqualificantes. Essas percepções e discursos, atualizados nas relações sociais, produzem, dentre outros efeitos, a reprodução de violências simbólicas experienciadas no cotidiano por essas mulheres, de modo que são reiteradas, nessas interações, imagens estereotipadas do que é ser indígena. Cabe analisar, a partir de suas próprias narrativas, como refletem sobre essas experiências que vão anunciando os significados elaborados, incorporados e defendidos sobre a própria identidade indígena.

*No caso da minha mãe, as irmãs dela não gostam de se assumirem indígenas, porque têm vergonha. Minha irmã também não assume a identidade indígena, mas ela não se envergonha disso. É diferente. O caso das irmãs da minha mãe, elas se envergonham. Elas têm características físicas até, mas elas não querem dizer que são. Já disseram até que é coisa da cabeça da minha mãe. [...] A vergonha é também dentro de um processo de violência simbólica que se constrói. É ensinado dentro de muitos grupos indígenas pra você não falar que é indígena numa situação urbana, de cidade, pra você não passar preconceito, pra você não ser estereotipado como preguiçoso. Há muitos preconceitos sobre as mulheres indígenas, sobre os povos indígenas. Então, esse silenciamento, ele não é porque aquela pessoa quer se embranquecer, ela foi ensinada que dizer que é indígena é um perigo. Que o indígena é uma ameaça. [...] Então, minhas tias talvez tenham essa... Essa mentalidade de que não é bom falar que é indígena. E minha mãe não, felizmente. Que eu herdei tudo isso dela. [...] Porque ela pode dizer hoje, por exemplo, uma coisa tão simples, que a minha vó fumava cachimbo. E ela sentiu envergonhada, ela não falou nunca isso pra gente, ela veio falar agora. É essa valorização dela. Dessa valorização de quem ela é de verdade. Eu valorei a indígena que ela é. Eu disse que a história dela é bonita, que ela tem coisas pra deixar ao mundo. E ela que tem feito as coisas indígenas que eu uso, é ela que faz. Os bonecos indígenas, as tiaras que eu uso de palha, de semente. Ela não usa, mas ela faz pra mim. [...] A minha irmã me respeita, mas ela não vai abraçar isso como eu. Ela me abraça como irmã, mas não como indígena. Ela me respeita, ela sabe do trabalho, ela fala do trabalho, mas ela não quis essa identidade... E aí ela tem os motivos dela, né? (Interlocutora 1)<sup>4</sup>*

Aqui a Interlocutora 1 contrasta a trajetória da sua irmã e de suas tias, que não se identificam como indígenas, com a sua e a de sua mãe. A expressão “eu herdei tudo isso dela” indica que o interesse por suas origens indígenas teria sido

<sup>4</sup> Optamos, neste artigo, por não revelar a identidade original das interlocutoras de pesquisa. Substituímos seus nomes por Interlocutora 1 (I1), Interlocutora 2 (I2) e Interlocutora 3 (I3).

passado a ela pela mãe. Ainda que a mãe não reivindique a identidade indígena da mesma forma que ela própria, em seu relato, ela a apresenta como inclinada a um processo de abertura para a identificação muito mais evidente que a irmã. Essa abertura se associa ao movimento de busca pelas “raízes” indígenas, em que ela passa a construir, junto à mãe, um sentido de valorização da identidade indígena. O que permite a possibilidade de afirmar, por exemplo, a “valorização de quem ela é de verdade” ou “Eu valorei a indígena que ela é”, supondo, nesse sentido, que o fato de a mãe ser indígena independe desta procurar ou não se identificar como tal. A ascendência determina a possibilidade de se afirmar indígena, mas em si, não leva a priori à identificação, pois esta é elaborada como um “movimento em uma certa direção” (BEVILAQUA, 2017b:86), e este movimento requer uma escolha e um trabalho ativo sobre si.

O argumento sobre o engendramento da vergonha, que provém do estigma culturalmente produzido, vai na contramão deste movimento de identificação, que culmina, não apenas na autoafirmação indígena, mas em um trabalho político de “divulgar a cultura”. Isso significa reforçar, na prática e no cotidiano, aquilo que elas consideram parte da expressão simbólica da “cultura” indígena, da qual se originariam. Podemos observar um contraste, por exemplo, entre a Interlocutora 1, que manifesta de forma evidente o desejo em se afirmar como mulher indígena e a filha da Interlocutora 2, cujo processo se apresenta de forma antagônica, explicitando a não imediatidade da transmissão do desejo por “assumir” a identidade:

*Ela não gosta de fazer trabalhos indígenas comigo. Assim, não anda nas palestras comigo. As vezes, eu só falo para ela assim: “É bom você divulgar, você não tem que ter vergonha do que você é”. Eu acho que ela tem vergonha. Não se pinta, ela não gosta nem de fazer uma pintura no rosto, nem no braço. Ela está aprendendo mais as coisas de branco do que a própria cultura. [Mas seus ensinamentos, você acha que não chegam a ela?] Não, às vezes ela até vira as costas. Não quer saber. Eu queria que ela divulgasse, andasse comigo assim nos lugares, no trabalho, nas escolas. Eu insisto para ela, mas sabe que eu nem estou ficando mais no pé dela. Porque tudo que eu falo ela acha ruim. Porque ela não anda comigo. [...] As pessoas ficam curiosas também: “Por que sua filha não anda com você?”. Porque ela não gosta. (Interlocutora 2)*

## Experiência urbana, estigma e discriminação cotidiana

Outro elemento recorrente nas narrativas das três interlocutoras indígenas é a percepção de que é na cidade que o estigma é marcado como central na experiência do cotidiano. A cidade aparece como o lugar de vulnerabilidade e de violência, sobretudo para as pessoas indígenas, sobretudo para a mulher indígena. As narrativas sobre humilhação e discriminação pretendem denunciar que o preconceito tem um papel de centralidade na experiência das indígenas em grandes cidades.

*Aqui a gente já foi muito humilhado, eu fui muito humilhada quando cheguei aqui no Rio de Janeiro. As pessoas me olhavam diferente. Olha só, primeiro é a nossa fisionomia, né? Até hoje eu tenho trauma de trabalhar no Rio de Janeiro, porque, quando eu cheguei no Rio de Janeiro para eu trabalhar empregada, onde eu fui trabalhar eu fui muito discriminada. A gente trabalhava em costura, o erro vinha passando cada peça pelas máquinas, quando chegava lá no final, para dar o acabamento, a peça tava errada. Aí as costureiras diziam assim: “Tem uma índia aqui dentro, índio não é pra tá aqui dentro trabalhando”, sabe? “Vai ver que foi a índia que errou”, sabe? [...] Eu tinha certeza absoluta que não tinha sido eu. Mas se chegasse algum erro lá, a culpa caía sobre mim.[...] Então são coisas assim que... “Ah, por que tu te veste assim? Tu te veste assim porque tu é índia.” Então, eu encontrei muito isso lá. Encontrei pessoas que me elogiassem também: “Poxa, a tua pele é bonita, o teu cabelo é bonito”.*



*Mas a maioria era assim. A maioria era assim. [...] Então isso tudo me chateava. Me chateava muito. (Interlocutora 3)*

A Interlocutora 3 denuncia a discriminação que vem como efeito de um olhar sobre um fenótipo específico, que agrupa características físicas decodificadas no imaginário social como um corpo indígena e não-branco, refletindo lógicas racistas de classificação e de exclusão. No entanto, não podemos reduzir a interpretação da discriminação contra mulheres indígenas como justificada apenas pelo fenótipo, já que situações de discriminações são recorrentemente narradas por pessoas indígenas que não apresentam características físicas “típicas”. Mais do que os traços fenotípicos, o estigma e a violência simbólica que deles derivam parecem se orientar para a forma como elas se mostram indígenas, por exemplo, através de grafismos corporais e adereços diversos. Dessa forma, o argumento por elas apresentado de que a não identificação como indígena favorece a amenização do preconceito na cidade se associa também à percepção de que a violência simbólica é direcionada sobre o modo como elas expressam corporalmente a sua “cultura”.

O reconhecimento do olhar violento do outro – “me olhavam diferente” – aponta para a descoberta de si como um corpo “estranho” ou “fora do lugar”. Estar na cidade é, portanto, central na compreensão dessa dimensão de estranhamento, pois o corpo indígena é percebido como uma imagem deslocada da experiência urbana.

*Há uma dificuldade grande de as pessoas entenderem o que é o indígena em situação urbana: “Ah, você saiu da sua aldeia, você não é mais indígena”. As pessoas estão muito equivocadas sobre o indígena, então a gente tem que estar realmente em situação urbana, em lugares públicos, em escolas, para poder ir desconstruindo isso tudo. E muitas já vivem no Rio de Janeiro, estão dentro dessa lógica de cidade, a gente tem que estar nesses lugares. (Interlocutora 1)*

A cidade é descrita, por um lado, como o lugar que rejeita a presença indígena, classificando o indígena como um “fora do lugar”, como alguém descontextualizado. Isso marca uma violência simbólica específica de invisibilização. Por outro lado, estar na cidade é também apresentado como um recurso político de visibilidade, de lugar de possível desfazimento desses estigmas e de desconstrução dessas imagens redutoras sobre o que é ser indígena na atualidade. Isso fica evidenciado em “a gente tem que estar realmente em situação urbana, em lugares públicos, em escolas, para poder ir desconstruindo isso tudo”. No entanto, é frequentemente demarcado como o estigma permanece estruturando a experiência indígena na cidade, considerada um lugar hostil, inóspito e violento.

*Uma vez, na época das Olimpíadas, eu entrei no VLT. Eu e o José Ubirajara, tu não conhece o meu netinho? E nesse tempo o cabelo dele tava bem comprido e ele tava de cocar. E uma senhora bem branca com o netinho, o netinho dela loiro, ele viu o Ubirajara e se espantou. Ficou encantado, acho, de ficar olhando por causa do cocar e ele tentou pegar nele. E ela o puxou com tudo, assim, e ela disse: “Esse menino é índio e índio tem piolho!”. Eu olhei pra ela e sorri. Balancei a cabeça. O pessoal ficou tudo me olhando. Balancei a cabeça e disse: “Poxa, bela educação que a senhora está dando pro seu neto”. Que eu sabia que ela era avó dele, ela já era uma senhora bem de idade. Então, o pessoal ficou me olhando, teve até um rapaz que desceu junto comigo e disse: “Poxa, achei que a senhora fosse agir de outra forma”. E eu disse: “Não, pra quê? A violência a gente não retorna com violência, a gente tem que saber conversar”. Tudo na vida tem jeito, não há nada que uma boa conversa não resolva. Então eu só disse aquilo ali pra ela. Eu tenho certeza de que depois ela chegou na casa dela e ela refletiu. (Interlocutora 3)*

Esta situação revela como essas violências são experienciadas no plano ordinário da vida na cidade, representado por um elemento extremamente banal e

rotineiro como pegar um VLT (Veículo Leve sobre Trilhos). A I2 narra um episódio que também evidencia o estigma como mediador e definidor da experiência urbana cotidiana, o que contribui para reforçar a percepção, por elas denunciada, de que a cidade é um lócus de vulnerabilidade e violência para a mulher indígena.

*Um dia aconteceu uma coisa dentro do ônibus com a minha filha. A minha filha estava toda pintada, ela tinha pegado ônibus, pra ir da casa pra escola. Aí o que que aconteceu? Tinha tanta gente dentro do ônibus, o ônibus estava cheio. Aí um policial militar parou o ônibus. Só que a única pessoa que foi revistada foi a minha filha. O policial começou a botar a mão nela assim. Ela chegou em casa chorando. Sabia que tinha muita gente ali, só foi ela. O policial começou a tocar assim nela, porque ela tava toda pintada. Muita gente naquele ônibus, por que foi só ela que foi revistada? Ela chegou em casa chorando e ela “Mãe aconteceu uma coisa comigo que eu me senti humilhada, eu não tinha como me defender”. Ela estava sozinha dentro do ônibus. Ela deixou o cara botar a mão. Sabendo que ela tava sem mochila. A gente passa por muitas coisas, de ser humilhadas em lugares assim. Mas a gente não abate a cabeça também. Isso não me faz desistir do que eu sou. Eu tenho orgulho. (Interlocutora 2)*

Observa-se este caso de violência de gênero, evidenciado na abordagem policial que “começou a botar a mão nela”, revelando um dos modos generificados de práticas estatais atuarem sobre certos corpos femininos. Tal violência é interseccionada também pela dimensão racial, associada ao olhar racista sobre um fenótipo que atribui a corpos “não brancos” serem passíveis de violação. Entretanto, a dimensão que a interlocutora escolhe acentuar é a sua percepção de que a discriminação orientada à sua filha teve imediatamente a ver com o fato de ela estar “toda pintada”, marcando, mais uma vez, o argumento de que a violência é associada ao fato do contexto urbano não ser receptivo à alteridade de sua “cultura”.

*Teve um trabalho que eu não gostava que toda vez que eu me pintava, ela [minha chefe] reclamava comigo, sabendo que aquela pintura minha não ia atrapalhar meu trabalho, entendeu? Aí eu fiquei dois anos e pouco nesse trabalho, e aí eu pedi demissão. [...] Sabe por quê? Eu na empresa, eu entrando na empresa, eles já sabem que eu sou indígena, porque todos os meus documentos têm nome indígena. Num dia, até ela me mandou eu voltar pra casa porque eu tava com um brincozinho que eu tinha botada de pena, aí ela me mandou tirar aquele brinco. Eu me senti como se fosse humilhada naquele momento. [...] E, nesse dia, até cheguei em casa chorando [...]. Porque aquilo ali, por exemplo, aquilo ali é uma coisa minha, porque eu gosto de vestir, para todos lugares que eu ando, eu não vou normal, sempre levo alguma coisa: colar ou brinco ou pulseira, essas coisas assim. Aí, nesse dia, eu me senti assim. Tava toda pintada, tava até desse jeito assim num braço, ela falou que não podia e não sei o que, sabendo que os clientes gostavam do que eu ia, que eu tava mostrando que eu era índia e tal, as pessoas gostavam. Só que a minha chefe ficou de frescura comigo, isso sim. [...] Aí falei pra ela que ela podia me mandar embora, ela falou: “Eu não vou mandar você embora não, se quiser pedir conta pode pedir conta”. [...] Esse foi no posto de gasolina. Ela queria que eu pedisse conta, que perdesse todos os direitos, ela queria... Me deu uma folha... Que nesse dia eu não trabalhei, fui embora, voltei pra casa. No outro dia, me deu 3 dias de punição, né? Me deu 3 dias de punição só porque eu fui falar pra ela que a minha cultura não ia deixar de mão, que aquilo ali não estava atrapalhando em nada, aí ela não gostou e me deu 3 dias de punição. Aí ela queria que eu assinasse uma folha. Não assinei. Foi isso. (Interlocutora 2)*

A I2 apresenta o conflito entre se manter empregada como assistente no posto de gasolina e expressar, a partir de atributos corporais, aquilo que para ela constitui a sua identidade. O conflito está entre a necessidade de resguardar uma postura que mantenha um *status* e garanta a sua empregabilidade e seu desejo de “não deixar de mão” a sua “cultura”. A importância da identidade indígena para a constituição de si é tal que ela prefere se demitir – mesmo “sem os seus direitos” – a renunciar à sua “cultura”.

Minhas interlocutoras costumam afirmar que, muitas vezes, para se manter em certas ocupações na cidade, sentem necessidade de abdicar parcialmente de

sua “cultura”. Nesse aspecto, percebem uma tensão entre o desejo de “divulgar a cultura” e a vida urbana. A questão da necessidade de se preservar e de não se “expor” como indígena aparece, para algumas, como uma possibilidade de viabilizar a manutenção da vida na cidade. Também são relatados casos em que alguma restrição é colocada à apresentação corporal de certos aspectos da “cultura”, mas que outras vezes também se oferece certo tipo de tolerância.

Ser indígena no Rio de Janeiro, portanto, requer fazer determinadas negociações, se adaptando a certas regras e formas de conduta dominantes (urbanas, ocidentais e capitalistas), muitas vezes avessas à recepção e à incorporação da diferença e da diversidade. Essas indígenas apresentam, nessa economia de negociação, aquilo que para elas é irrenunciável. É possível, por exemplo, deixar de se pintar no rosto, desde que os grafismos corporais ou o uso de alguns adereços não sejam censurados.

Outras formas de violência simbólica se evidenciam a partir da dimensão da invisibilização.

*Até mesmo onde eu morava eu não tinha direito de comer aquilo que eu comprava. Porque eu vim morar com uma amiga. Eu morava em Campo Grande. E na casa dela... Ela era crente, da Igreja Universal, e ela sabia que eu tinha uma cultura, né? E ela procurava me humilhar o máximo, ela queria na marra que eu fosse pra igreja dela. E eu todo tempo respeitando a minha cultura. Então ela começava a falar coisas que me chateavam muito. Ela dizia assim mesmo pra mim: “Ah, essa história de índio já ficou no passado, vocês tem que esquecer com essa história”, sabe? “Índio nem existe mais”. “Esse ritual que vocês fazem, tem a ver com macumba. Sabe o que é macumba? É feitiçaria!” Não é isso, eu sei que não é isso. Mas ela dizia assim pra mim. (Interlocutora 3)*

A denúncia a esse tipo de violência direcionada ao indígena na cidade se repete nas narrativas de minhas interlocutoras e também aparece nos discursos de outros indígenas que vivem no Rio de Janeiro. Normalmente, essas narrativas de denúncia emergem no contexto de disputas que configuram o plano simbólico das lutas dos indígenas urbanos. Alguns usam as expressões “índio-múmia” e “índio-fóssil” para caracterizar esse tipo de invisibilização sobre a imagem do indígena retratado no imaginário social como algo do passado ou extinto. Diz respeito às tensões em torno das narrativas sobre o lugar sociocultural e imaginário do indígena e suas representações, o que reflete necessariamente as construções virtuais sobre o “índio” que compõem a construção de nosso ideário nacional.

Um ponto interessante que se pode destacar no contexto do debate dos ideólogos da nação é o senso comum neste campo do uso indiscriminado de um modelo estereotipado desse componente social marginalizado (o índio). Quero dizer que a “proteção ao índio” foi uma das marcas de consenso entre as ideologias de esquerda e de direita que reivindicam, cada uma a seu modo, o monopólio da representação da assimilação dos diferentes componentes sociais na formação do estado-nação Brasil e um projeto político para tal “questão”. Assim, nas ideologias da identidade nacional (de direita e de esquerda) a imagem do “índio” se dá ou pela aproximação do indígena com a natureza (como quase sinônimos), ambos representados pelas imagens da autenticidade, da preservação e do distanciamento da contemporaneidade (“civilização”) como condição para sobreviver ou, por outro lado, não propriamente de forma inversa, o “índio” é cooptado pelas imagens da nação brasileira moderna, pelo tipo de multiculturalismo hoje em voga, que busca então sua identidade num eufemismo, a assimilação da “diferença” como valor ético-político e riqueza simbólica. (ALBUQUERQUE, 2011: 86)

Certas representações estereotipadas se precipitam nos usos do senso comum que produzem e reificam continuamente representações do indígena que é associado a uma imaginação nacionalista, que reflete condutas do poder público em relação a essas comunidades. Assim, “quaisquer que tenham sido as políticas reais desses estados nacionais para com os povos indígenas, estes nunca deixaram

de ocupar posição de destaque na imaginação nacionalista” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009: 331). O papel ideológico que situa o indígena em um dado lugar na construção simbólica nacional varia conforme o período histórico e tal como os indígenas sejam percebidos como vivos ou extintos, “sendo estes claramente preferidos àqueles” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009: 331). “Desde a Independência do Brasil, os índios extintos foram repetidamente promovidos a elementos fundadores da identidade nacional” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009: 331).

É essa representação do “índio extinto” que será resgatada para ser tensionada e contestada pelos discursos de minhas interlocutoras e de outros indígenas que disputam o contexto urbano no país. Estes pretendem sobrepor a imagem do “índio extinto” com a imagem do indígena valorizado enquanto experiência viva do presente. Tal luta simbólica impera contra regimes de invisibilização que reiteram o estigma no cotidiano das relações sociais. Essa invisibilização é construída cotidianamente na forma como indígenas são questionados e interpelados sobre suas práticas. É quando aparece a interpretação distorcida pela própria mediação do olhar racista enraizado que discrimina certas práticas cultivadas pelos indígenas na cidade. O argumento de que há ignorância por detrás desse tipo de discriminação é ressaltado nas narrativas das interlocutoras:

*E outra coisa, as perguntas que eles me faziam, né? Perguntavam se a cobra - aquelas cobras grandes, sabe? - se morava junto com a gente. Eu dizia assim: “Ah, eu não gosto de comer isso daqui”, “Ah tu come tal coisa?”, “Não, não gosto”, “Ah, porque lá tu comia macaco, né?”. Diz que índio come macaco, come cobra, come não sei o que. Aí tudo isso, né? Aí eu também me calava, para mim não entrar em atrito, eu me calava. [...] Mas eu levo isso como uma ignorância e falta de conhecimento, isso aí pra mim não me atinge. Até então, nessa época, logo assim que eu cheguei aqui, me atingia muito. Eu chorava, sabe? Eu sofria com aquilo. Mas de certo tempo pra cá eu fui vendo que isso é uma falta de conhecimento, falta de sabedoria. O pessoal provoca a gente até pela ignorância, por não saber. Então já não me atinge mais. Não me atinge, não atinge a minha filha. (Interlocutora 3)*

Assim, identificam de forma evidente a invisibilização sistemática da existência indígena enquanto experiência urbana e sobre como se sentem tendo que “provar” a identidade cotidianamente, ao não serem reconhecidas socialmente enquanto indígenas, por estarem na cidade. O questionamento se são “índias de verdade” é algo sobre o qual elas são interpeladas recorrentemente.

*Às vezes a gente passa muitas dificuldades. De no meio das pessoas, às vezes a gente é humilhada e essas coisas assim. Que tem muitas pessoas que não sabem o que é a cultura. Às vezes até as crianças mesmo, as professoras não passam o que é cultura indígena. É por isso que têm várias, já vi na verdade umas crianças não chegam perto dos indígenas, porque as próprias professoras mesmo passam que a gente não é gente, que fazemos mal, que gente como a gente... A gente passa por essas coisas, assim, nas escolas [...] Igual numa escola, as pessoas, as crianças, perguntam se a gente é índia mesmo. Porque pra eles o índio tem que andar pelado, o índio tem que andar todo pintado. Eles acham que os índios pra eles é aqueles que ficam lá no mato, que não saem pra cidade, que não aprendem a falar português. É aquele tipo de índio que é pra eles. Eles não querem que a gente saia pra divulgar nosso trabalho, eles não querem que a gente aprenda outras coisas também. É por isso que, nesses tempos, a gente começou ter contato com gente branca pra gente divulgar nossos trabalhos. Divulgar também a cultura. (Interlocutora 2)*

Aqui observamos um claro contraste entre o que é percebido como a representação do “índio” enraizada no imaginário social e os corpos e vidas concretas dessas mulheres. A reivindicação por elas acionada é de que a identidade indígena não se pode ser rejeitada porque pessoas indígenas vivenciam modos urbanos de

ser e estar na cidade. Daí resulta todo um trabalho político de afirmação identitária que pretende contribuir para desfazer esses estereótipos e perspectivas invisibilizantes.

Essas mulheres indígenas estão operando, na prática, a ressignificação das imagens produzidas sobre os indígenas – e, mais especificamente, sobre as mulheres indígenas – que constroem interpretações espelhadas nas imaginações nacionais (OLIVEIRA, 2016). O trabalho de “divulgar a cultura” pode ser lido pela chave de uma reinscrição positiva da percepção da “mulher indígena”, marcada pelo contexto da cidade. As disputas discursivas e a luta simbólico-política são feitas no cotidiano dessas mulheres e irão incidir sobre suas ações no mundo – seus trabalhos profissionais, por exemplo, a partir de como estão operando as representações de si. Esse trabalho se inscreve como projeto político mais amplo, no sentido que opera sobre as expectativas de a alteridade poder ser vivida sem ser anulada pela invisibilização e pela discriminação, projetando um ideal de experiência menos estigmatizada e subordinada. “Divulgar a cultura” aparece como uma saída possível para se combater o estigma, através da disputa em torno da interpretação que se quer promover sobre elas mesmas enquanto indígenas e de um trabalho simbólico-político para romper com a visão exotizante do indígena.

*Esses dias, um cara falou assim: “Ah, tua mão tá cheia de graxa<sup>5</sup>, vocês trabalham como mecânico?”. E eu falei assim, “Se você não sabe o que é a cultura, estuda”. Eu falei, falei com todo prazer mesmo. “Ah, esse colar parece de macumbeira”. Começa a estudar que você aprende. [...] Eu acho importante, porque as pessoas têm que ver que a cultura indígena não é uma coisa só. Igual as pessoas falam assim: “Ah, índio faz barulho”, aquele barulhinho assim. Não é toda etnia que faz esse barulho. Não é toda etnia que faz isso, cada etnia tem uma cultura diferente. (Interlocutora 2)*

O esforço contra o que elas percebem como homogeneização é apenas uma das frentes do trabalho simbólico-político engajado para procurar superar o estigma e lutar contra a discriminação, valorizando certas qualidades associadas à “cultura” que possam ressignificar o imaginário social em torno dos indígenas que vivem nas cidades. Apresentar a identidade indígena na forma da imagem que se quer promover sobre si atua sobre o desconhecimento das pessoas, que, em geral, reforçam o estereótipo nas interações. As interlocutoras compreendem, portanto, que é a falta de conhecimento sobre a “cultura” que leva à discriminação, exotização e invisibilização dos indígenas na cidade.

Ao observar o cotidiano dessas mulheres percebemos que esse trabalho político ultrapassa as redes de militância e de luta política. Ele é produzido de diferentes formas no plano ordinário da vida: nas interações cotidianas, nos trabalhos e atividades que exercem, na forma como se apresentam publicamente. Percebemos que todas elas orientam suas profissões para essa dimensão: I1, com o trabalho em uma editora indígena, que publica livros de autores e conteúdo indígenas, muitas vezes em línguas indígenas. I2, com o seu trabalho de canto, artesanato e como educadora indígena em escolas públicas e privadas. I3, com sua marca de roupa indígena, que divulga e estiliza grafismos indígenas em peças originais.

Ademais, se expressa na forma como se vestem e se pintam no dia a dia; na maneira como corrigem e questionam as pessoas quando as interpelam com concepções equivocadas ou preconceituosas sobre as pessoas indígenas; no modo como cultivam e preservam certas tradições vinculadas à etnia de origem, mesmo

<sup>5</sup> Refere-se ao fato de sua mão estar marcada de tintura de jenipapo, usada para pinturas corporais.

com certos empecilhos que o contexto urbano proporciona. O trabalho de disputar a imagem identitária que se quer promover ao se afirmar indígena é feito no cotidiano dessas mulheres. Operam, portanto, estratégias diversas trabalhadas através de um plano ordinário das relações, para ir desfazendo a imagem estereotipada do “índio” que se cristalizou como oficial. Disputam, assim, a partir da ênfase na afirmação da própria identidade, novas interpretações e significações sobre si, enquanto mulheres indígenas, atuando sobre uma nova inscrição da imagem dos indígenas na cidade no imaginário social.

## Considerações finais

Esse artigo pretendeu expor reflexões sobre as narrativas de três mulheres indígenas que vivem no Rio de Janeiro, dando ênfase para a dimensão das agências cotidianas que emergem como respostas a experiências de violência vividas, efeito de processos discriminatórios que vivenciam na cidade. Compreendemos que a identidade indígena pode ser pensada, neste contexto, como uma experiência urbana possível, e não como antagônica a essa experiência. Pensamos que tais mulheres, ao se afirmarem indígenas, incorporam à experiência urbana saberes e linguagens de um universo simbólico próprio, que reflete o modo como interpretam a sua “cultura”, praticada e atualizada no cotidiano. Ser indígena se abre como possibilidade enquanto experiência urbana, ou seja, como a possibilidade de construção e inscrição de si na cidade, sem deixar de tensionar certas gramáticas do individualismo e neoliberalismo próprias da vida urbana, interpretadas como antagônicas ao universo cosmológico indígena.

A identidade indígena afirmada na cidade aparece aqui como um trabalho de disputa por novas epistemologias e modos de ser na cidade, tensionando modos de vida dominantes e avançando contra uma epistemologia colonial e alocrônica (FABIAN, 2013), que separa e antagoniza natureza e cultura. Isso permite implodir, na prática, a dicotomia aldeia/cidade, incorporando certos elementos da “aldeia” para a cidade, mas também não estando em contradição com o modo de vida urbano. O que se reverbera na demanda em afirmar o caráter vivo e atual do indígena na contemporaneidade, disputando na cidade a possibilidade de existência e expressão das “culturas” indígenas.

Não tratamos de refletir como o modo de vida urbano é incorporado pelo indígena que sai de sua aldeia e migra para cidade, questão central de muitos estudos de indígenas em contexto urbano, mas sim como a identidade indígena é incorporada ao modo de vida urbano. Reconhecemos que pensar a presença indígena em grandes cidades, como o Rio de Janeiro, produz questões bastante diferentes e particulares em relação aos indígenas em pequenas cidades vizinhas a aldeias, objeto de estudo de muitas dessas produções. Aqui partimos do objetivo de questionar o fato de que o indígena na cidade é estranho, estrangeiro, deslocado, alguém fora do lugar. As mulheres aqui em destaque não se compreendem menos indígenas por nascerem e viverem em uma grande cidade. Elas desejam poder se afirmar indígenas habitando outros espaços que não a “tradicional aldeia”.

A importância da ascendência indígena, bem como os significados em torno da ancestralidade evocada a partir da ideia de “raízes”, é retomada como ponto significativo de engajamento da força que as mantém na batalha da vida cotidiana na cidade. O laço construído com a etnia de origem aparece, em suas narrativas, como a condição de possibilidade para a conquista de autonomia, que, por sua

vez, reverbera em escolhas por se manterem próximas de sua “cultura” e de divulgá-la, seja a partir do ensino, de pinturas corporais, roupas, livros e artesanato, frutos também de seus trabalhos na cidade.

A produção de si em torno da identidade indígena por essas três mulheres foi compreendida como uma forma de agência, enquanto mulheres marginalizadas e invisibilizadas, demarcadas pela experiência generificada e racializada que é também atravessada pela dimensão de pobreza e precariedade na cidade. A “descoberta” e afirmação de si como mulher indígena é enxergada como forma de refazer a vida (DAS, 2007) e como possibilidade de reelaboração das marcas de violências vividas e de afirmação de si em torno do adjetivo “guerreira”, que se apresenta como o modo pelo qual se constroem na chave de positivação da própria trajetória.

Recebido em 30 de abril de 2021.

Aceito em 30 de agosto de 2021.

## Referências

ALBUQUERQUE, Marcos A. S. Indígenas na Cidade do Rio de Janeiro. *Cadernos do Desenvolvimento Fluminense*, 7: 149-168, 2015.

ALBUQUERQUE, Marcos A. S. *O regime imagético Pankararu: tradução intercultural na cidade de São Paulo*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

ARRUTI, José Maurício P. A. *O Reencantamento do Mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. Dissertação de Mestrado, Antropologia, MN/UFRJ, 1996.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o Conceito de Cultura. *Antropolítica*, 19: p.15-30, 2005.

BEVILAQUA, Camila. A Aldeia Vertical e a Horta no Morro. Trajetórias indígenas no Rio de Janeiro. *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, 21: 2017a.

BEVILAQUA, Camila. ‘Se Fantasiar de Índio é Fácil, Ser Índio é Difícil, Tem que Estudar Muito’: vivências indígenas na cidade do Rio de Janeiro. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 21,28(2): 85-111, 2017b.

BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, 26 (1): 329-376, 2006.

BORGES, Socorro. Entrevista concedida no dia 25/09/2018. Local: Residência de Socorro, Tanque, RJ (RJ). Duração: 01h40m06s. Entrevistadora: Luiza F. Nasciutti. Transcrição: Maria Eduarda Ota e Marina Monteiro (31 páginas), 2018.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

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

FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. *Regime de índio e Faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã*. Dissertação de mestrado, Antropologia, MN/UFRJ, 1993.

GUAJAJARA, Tapixi. Entrevista concedida no dia 24/09/2018. Local: Residência de Tapixi, Condomínio Zeketi, Estácio, RJ (RJ). Duração: 01h38m56s. Entrevistadora: Luiza F. Nasciutti. Transcrição: Maria Eduarda Ota e Marina Monteiro (29 páginas). 2018.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Os indígenas no Censo Demográfico 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Perfil dos municípios brasileiros: cultura 2006*. Rio de Janeiro: IBGE, 2007.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Pesquisa de Informações Básicas Municipais - Gestão Pública - Suplemento de Cultura - 2006*. Rio de Janeiro: IBGE, 2007.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero. 1988

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, 4 (1): p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. Entrevista concedida no dia 06/10/2018. Local: Parque Lage, Jardim Botânico, RJ (RJ). Duração: 02h06m51s. Entrevistadora: Luiza F. Nasciutti. Transcrição: Maria Eduarda Ota e Marina Monteiro (27 páginas).

POTIGUARA, Eliane. *Metade Cara, metade máscara*. Lorena: DM Projetos Especiais, 2018.



# Territorialidades múltiplas e modos de re-existência entre coletivos afroreligiosos

**Jean Favaro**<sup>1</sup>

Universidade Tecnológica Federal do Paraná

**João Daniel Dorneles Ramos**<sup>2</sup>

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

**Hieda Corona**<sup>3</sup>

Universidade Tecnológica Federal do Paraná

**Resumo:** Este artigo apresenta uma cartografia das diferentes dimensões de territorialização que são agenciadas na cosmopolítica afro-brasileira. A partir de experiências etnográficas, o texto enfatiza a importância dos *pontos de força* (encruzilhadas, cemitérios, matas, entre outros), onde os coletivos afroreligiosos produzem e (re)inventam suas re-existências e territorialidades, em suas relações com terreiros, pessoas, orixás e diversos outros actantes, fundados em uma lógica de multiplicidade, cujos agenciamentos desterritorializam o padrão racial-moderno de produzir o corpo e o espaço.

**Palavras-chave:** religiões afro-brasileiras; pontos de força; cosmopolítica; desterritorialização.

<sup>1</sup> Possui graduação em Engenharia Florestal pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (2015). Mestre e doutorando em Desenvolvimento Regional pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (2018).

<sup>2</sup> Cientista Social, pela Universidade Federal de Pelotas (2008), mestre em Sociologia, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2011) e doutor em Antropologia Social, também pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2015). Realizou Estágio de Doutorado Sanduíche no Exterior (2014), junto ao Laboratoire d'Anthropologie Sociale (LAS), da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em Paris, França. É vice-líder do Grupo de Pesquisa Gênero, Juventude e Cartografias da Diferença, junto à Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR, campus Pato Branco), desde 2018.

<sup>3</sup> Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná (1981), mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná (1999), doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento pela Universidade Federal do Paraná (2006), pós-doutorado em Desenvolvimento socioambiental pelo Ladyss/Paris X (2012) e pós-doutorado em Desenvolvimento rural pelo PGDR/UFRGS (2013). Professora Permanente do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR) da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR).

## Multiple territorialities and modes of re-existence among afrorreligious collectives

**Abstract:** This article presents a cartography of the different dimensions of territorialization that are organized and structured within Afro-Brazilian cosmopolitics. Based on ethnographic experiences, the paper emphasizes the importance of strength points (crossroads, cemeteries, forests, among others). These are where Afro Religious collectives produce and (re)invent their re-existences and territorialities, in their relations with terreiros, people, orixás and several other actants, founded on a logic of multiplicity, whose agencies deterritorialize the racial-modern pattern of producing the body and space.

**Keywords:** afro-brazilian religions; strength points; cosmopolitics; deterritorialization.

## Múltiples territorialidades y modos de re-existencia entre colectivos afrorreligiosos

**Resumen:** Este artículo presenta una cartografía de las diferentes dimensiones de territorialización que se abordan en la cosmopolítica afrobrasileña. A partir de experiencias etnográficas, el texto enfatiza la importancia de los puntos de fuerza (encrucijadas, cementerios, bosques, entre otros), donde colectivos afroreligiosos producen y (re) inventan sus re-existencias y territorialidades, en sus relaciones con terreiros, pueblos, orixás y varios otros actores, fundados en una lógica de multiplicidad, cuyas agencias desterritorializan el patrón racial-moderno de producir el cuerpo y el espacio.

**Palabras clave:** religiones afrobrasileñas; puntos de fuerza; cosmopolítica; desterritorialización.

Os coletivos religiosos afro-brasileiros produzem, em suas formas de re-existências, relações com uma variedade de *pontos de força* (lugares sagrados), pelos quais uma cartografia sociocósmica pode ser realizada. Os *cruzamentos*<sup>4</sup>, as encruzilhadas, os *assentamentos*<sup>5</sup>, as *tronqueiras*<sup>6</sup>, as *firmezas*<sup>7</sup>, as *linhas*<sup>8</sup> da direita, da esquerda e cruzada, assim como as noções de *derubar*, *levantar*, *virar*, *girar*, as de *caminhos* abertos, fechados, *trancar*, *des-trancar*, além das dimensões de *povos*, *reinos*, *giras* (sessões espirituais), *fundamento*, entre outros conceitos e práticas, permeiam as múltiplas territorialidades do *povo de santo* em seus agenciamentos e cuja episteme faz da vida um território (ANJOS, 2006).

Os actantes que participam da religiosidade afro-brasileira são as pessoas iniciadas, mães e pais de santo, *filhos/as da corrente* (médiuns<sup>9</sup>, *cambones*<sup>10</sup>, *ogãs*<sup>11</sup>, membros do terreiro), consulentes, orixás, entidades das diferentes *linhas*, *eguns* (almas), *pontos de força*, terreiros, animais, vegetais, pedras, *assentamentos*, dentre outros. Nas relações e coexistências efetuadas entre esses diferentes actantes, a cosmopolítica opera, produzindo territorialidades em uma concepção ontológica substancialmente diferente das interpretações modernas e cartesianas sobre o cosmos (STENGERS, 1997).

Nesses termos, entendemos que a cosmopolítica afro-brasileira (ANJOS, 2006) nos permite enunciar a possibilidade de compreender seus agenciamentos enquanto “territorialidades afrocentradas<sup>12</sup>”, nas quais existem sistemas “de composição de mundos comuns” (ANJOS, 2009: 10), em que se expressam modos “*de ser, de viver, como parte da vida, do cosmos*, que ligam o ser humano à natureza e às divindades” (NUER, 2017: 67, grifos nossos). Nesses coletivos afro-religiosos, “orixás, voduns e inquices são membros da comunidade e não divindades separadas [...], dependem da comunidade como todas as outras componentes e, como todos/as, têm funções a desempenhar” (NASCIMENTO, 2016: 158).

A matriz afrorreligiosa, como afirma Anjos (2019: 508), “atualiza-se em solo brasileiro em relações sociais configuradas nas tramas do estado de terror racial

<sup>4</sup> As palavras, os termos e conceitos êmicos serão, neste texto, grafados em itálico. Podemos ver um conceito êmico em *cruzamento*, quando afrorreligiosas/os evocam espaços físicos, corpos, terreiros, práticas, entidades que *cruzam* dimensões e *se cruzam*, ou seja, localizam-se em entrelugares.

<sup>5</sup> *Assentamentos* são arranjos de diferentes elementos e *axés*, os quais compõem o corpo físico das divindades.

<sup>6</sup> Em nosso contexto, são os *assentamentos* com menores quantidades de elementos.

<sup>7</sup> É o modo mais simples de fazer concreta a presença da divindade/entidade em um ponto fixo, que passa a se relacionar com a pessoa iniciada a partir da *firmeza*, realizada em imagem de gesso, *otá* (ou *acutá*, a pedra sagrada) ou outros elementos.

<sup>8</sup> Categoria que classifica e identifica os agrupamentos de entidades por meio de suas afinidades energéticas sociocósmicas. Dessa maneira, nas *linhas* (das águas, da encruzilhada, das almas, etc.), as entidades possuem polaridades, alocadas nas dimensões da esquerda e da direita.

<sup>9</sup> Pessoas que incorporam as entidades. A incorporação se “trata de uma experiência radical de alteridade: o ‘outro’ introduzido no ‘mesmo’. O santo, o exu, o caboclo ‘se ocupa’ da pessoa, faz do seu corpo um território no qual pode cavalgar” (ANJOS, 2006: 21).

<sup>10</sup> “Secretárias/os dos orixás”, que auxiliam as divindades/entidades incorporadas, efetuam registros escritos das suas orientações, entre outras atribuições.

<sup>11</sup> São os responsáveis pela percussão musical do local, considerados de importante sustentação e firmeza durante os rituais, precisando manter a vibração adequada por meio dos diferentes toques que realizam no tambor.

<sup>12</sup> A perspectiva afrocentrada é “o lugar de onde o olhar parte”. Assim, o “conceito de ‘lugar’ revela como a afrocentricidade não se baseia em categorias biológicas ou genéticas de raça” (NASCIMENTO, 2009: 182 e 191), importando a crítica ao etnocentrismo hegemônico e uma possibilidade de partirmos de referenciais não eurocêtricos.

relativamente aos descendentes de escravos” manifestando, entretanto, “diferentes respostas a essa violência, respostas que nunca teriam acontecido na África do mesmo modo”. O autor ainda diz que as religiões afro-brasileiras são “uma forma própria de pensamento” (ANJOS, 2019: 516), na qual espíritos de indígenas (Caboclos), de negros escravizados (Pretos-velhos), de híbridos com animais (Exu Morcego, Exu Pantera Negra, Caboclo Jibóia, por exemplo), de crianças (Erês, Exus Mirins, Ibejis), dentre outras formas rejeitadas pelo padrão de humanidade eurocentrado, são exaltadas e louvadas como perspectivas de poder, saber e ser, as quais fomentam a produção de territorialidades e reterritorializam a vida social.

Os trabalhos de Anjos (2006) e Anjos e Oro (2009), evocam a política cósmica que eclode nos agenciamentos, em diferentes territórios e em diversas situações vivenciadas pelos coletivos afroreligiosos. Nos terreiros, “se explora uma concepção de pessoa que se pode contrapor à noção usual de sujeito político que emana da modernidade política ocidental, concepção de pessoa essa estritamente vinculada ao modo afro-brasileiro de trabalhar as diferenças” (ANJOS, 2006: 23).

Esse cosmos “designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica” (STENGERS, 2018: 446), cujos agenciamentos, na cosmopolítica afro-brasileira, são trabalhados de modo rizomático e nos quais as diferenças se encontram e “não se fundem em unidade, mas seguem como pluralidades” (ANJOS, 2006: 21). Nesse sentido, é pertinente dizermos que “o rizoma conecta um ponto qualquer com um outro ponto qualquer, sem que seus traços tenham necessariamente algo em comum, ele coloca em jogo regimes muito diferentes” (DELEUZE e GUATTARI, 2012: 30).

O conceito de agenciamento<sup>13</sup>, que perpassa toda nossa análise, é atrelado à percepção acerca da atuação dos actantes e também à forma de mobilizar as suas territorialidades (DELEUZE e GUATTARI, 2007). Todo território afroreligioso é, portanto, composto por actantes que transformam o espaço concreto em seus regimes de existência (PORTO-GONÇALVES, 2010). Os agenciamentos, que configuram um território, ocorrem em movimentos simultâneos de desterritorialização e reterritorialização, quando “dois territórios se sobrepõem no tempo [...] as identidades tendem a se sobrepor e a se dissolverem para se reconstruírem momentaneamente mais adiante” (ANJOS, 2006: 33). A desterritorialização, que é o primeiro movimento, refere-se ao abandono do território, da ação nas suas linhas de fuga. Já a reterritorialização é a operação por meio da qual o território é construído, ambos são indissociáveis (DELEUZE e GUATTARI, 2007).

Dessa maneira, o terreiro é um *ponto de força*/território sagrado, onde humanos e não humanos se reúnem para seus agenciamentos cosmopolíticos. Em seu espaço, encontram-se potências cósmicas que, por meio dos *assentamentos*, saberes e outros processos, são desterritorializados de outros *pontos de força* que estão situados na natureza e em outros locais (encruzilhadas, *calungas* (cemitérios), matas, beiras de rios etc.), mas que são reterritorializados no templo. Os terreiros são lugares de sobreposição de territórios, que expressam concepções de identidades, corporeidades e territorialidades, divergentes das noções de sujeito político e mesmo de objeto científico, ilustrados pela hegemonia moderna ocidental, criando formas singulares de resistência (ANJOS, 2006).

<sup>13</sup> Esses agenciamentos estão nas relações que se operam em diferentes espaços territoriais, nos quais cada local possui alguma entidade que lhe *pertence* e que ali *trabalha*. Um agenciamento comporta, portanto, corpos e ações, assim como os atos e enunciados coletivos (DELEUZE; GUATTARI, 1977).

Para que as agências que permeiam as territorialidades dessas religiões sejam compreendidas na complexidade que lhes é inerente, é necessário que as subjetividades e relações de poder – marginalizadas e ignoradas por discursos hegemônicos –, sejam evidenciadas naquilo que se manifestam nos terreiros. Assim, propomos seguir o que esses coletivos dizem e fazem com o objetivo de cartografar as diferentes territorialidades que são criadas a partir da cosmopolítica afro-brasileira, junto aos terreiros pesquisados.

Vale ressaltar que este trabalho busca evocar as territorialidades, em sua forma mais ampla, junto a valores de pluralidade e de respeito às alteridades, o que viabiliza desmantelarmos as estruturas do pensamento dualista e hierárquico, que sustenta a colonialidade/modernidade ocidental. Essa busca é associada à diversidade socioecológica, à luta antirracista, à democratização do poder para com as minorias (ESCOBAR, 2015). Nesse sentido, o debate sobre território nos permite colocar em evidência os coletivos afrorreligiosos, suas micropolíticas e seus modos de se relacionar com o cosmos.

As pesquisas que compõem este artigo estão sendo realizadas no âmbito de uma tese de doutorado, em andamento, com observações e reflexões de pesquisas anteriores de um dos autores e, ainda, de pesquisas de mestrado e doutorado, já finalizados, de outro dos autores. Apresentamos, portanto, uma cartografia das relações entre humanos e não humanos, que conecta elementos territoriais e da natureza, sem reduzirmos qualquer uma delas a seu próprio campo, a partir de contribuições advindas tanto da Filosofia da Diferença como da Teoria Ator-Rede (DELEUZE e GUATTARI, 1977, 2007, 2012; LATOUR, 2012).

As etnografias dizem respeito a três terreiros: o Abaça de Oxalá, terreiro de umbanda, quimbanda e nação nagô, que está localizado no município de Pato Branco, estado do Paraná, cujo porta-voz fundamental é o Pai Aldacir do Sete Ventanias, homem negro, de 45 anos, que é pai de santo há mais de 20 anos. Esse terreiro está sendo parte da pesquisa de um dos autores do artigo desde o ano de 2016<sup>14</sup>. Outros dois terreiros, de Linha Cruzada<sup>15</sup>, se situam no estado do Rio Grande do Sul, em Mostardas e Rio Grande, respectivamente. O primeiro, é o Centro Espírita Umbandista Reino de Oxum e Ogum Beira-Mar e Seguidores do Sete Encruzilhadas, que tem como mãe de santo Irma d'Oxum, mulher negra, de 68 anos, descendente de quilombolas<sup>16</sup> – sua avó e mãe eram benzedeiras e parteiras na região –, e que se iniciou há quase 50 anos na Umbanda. O outro, é o Ilê África Reino de Iansã e Xangô, Iemanjá e Bará e Seguidores do Sete Encruzilhadas, tendo como mãe de santo, Jalba da Iansã, mulher branca, com quase 100 anos de idade, que se iniciou no Candomblé da Bahia, no início da década de 1940. Ambos os terreiros compõem pesquisas de mestrado, doutorado e, atualmente, de pós-doutorado, de um dos autores do artigo, desde o ano de 2010<sup>17</sup>.

Em nosso percurso etnográfico, ocorreram diferentes níveis de interação e sociabilidades, tanto via observação participante – incluindo as etapas de um processo iniciatório, de um dos autores, junto ao terreiro situado no Paraná, que propiciaram a aquisição de elementos restritos a iniciados/as –, como também por meio de entrevistas não estruturadas e, ainda, outras formas de convivência junto aos terreiros, que dizem respeito ao contato com as pessoas vinculadas às suas *correntes* e com as diferentes entidades – que conversavam durante as sessões,

<sup>14</sup> Ver Favaro (2018) e Favaro e Corona (2020).

<sup>15</sup> A linha cruzada se constitui como uma das formas afrorreligiosas que agrega rituais e práticas do batuque (candomblé), da umbanda e da quimbanda. Ver Anjos (2006) e Ramos (2015a, 2020).

<sup>16</sup> Ver Ramos (2015b, 2017, 2019).

<sup>17</sup> Apesar dos terreiros supracitados serem de estados diferentes e de se tratar de redes afrorreligiosas distintas, a maioria das categorias êmicas, enunciadas no corpo do texto, é utilizada nas experiências etnográficas aqui relatadas.

por meio da incorporação nos médiuns. Ademais, empregamos alguns nomes fictícios de pessoas, no decorrer do texto, de modo a preservar suas identidades (com exceção das mães de santo do contexto rio-grandense e de Pai Aldacir, pois desejam que seus nomes constem).

Desse modo, houve intensa participação em *giras* (sessões espirituais) e *homenagens* (festas rituais em datas votivas), bem como em períodos de cotidiano dos templos, muitas vezes empregando auxílio em diversos rituais, no desenvolvimento mediúnico, na realização de *ebós* (rituais de *limpeza*), nas práticas sacrificiais, em aberturas de caminhos, em rituais de *assentamentos*, dentre outros momentos.

## Terreiro: um lugar de sobreposição de territórios

Os terreiros são ligados a processos políticos identitários, a repertórios coletivos, a práticas religiosas, festivas, culturais, a práticas de cura e às relações entre humanos e não humanos. Entendemos que esses espaços fazem parte de um modo de re-existência, no qual as concepções do cosmos, da política e dos corpos nada têm a ver com o modo pelo qual a ciência moderna os concebe.

Os terreiros são, portanto, territórios etnicamente marcados por um espaço-tempo singular que, não obstante, expressam uma diversidade de formas de existência – que agregam e agenciam outros entes, enquanto partícipes do cosmos. Nesse entendimento, os *pontos de força* são territórios espaciais e/ou temporais onde se concentram a movimentação de potências cósmicas e seus *axés*<sup>18</sup>, elementares aos agenciamentos cosmopolíticos para reprodução e reinvenção de territorialidades, identidades, culturas, cognições, historicidades, saberes, ontologias e relações de poder (ESCOBAR, 2005).

Os *pontos de força* espaciais são fixos, como as encruzilhadas de ruas, as *águas* (rios, praias, cachoeiras), as *calungas* (cemitérios), as *matas* (florestas e bosques), os cruzeiros, as campinas, os terreiros, os *assentamentos*, dentre outros. Os *pontos de força* temporais são estabelecidos por horários e datas específicas, caracterizados pela fluidez do tempo, sendo eles a meia-noite, o meio-dia, a aurora, o crepúsculo, as sextas-feiras 13, a quaresma, as datas votivas semanais e mensais do calendário litúrgico, as fases lunares, dentre outras. Por exemplo, as *encruzilhadas*, além de se tratar de *pontos de força*, onde ocorre o cruzamento de ruas e avenidas, também aportam um modo de pensamento e de ação, no qual há uma multiplicidade de práticas, formas e matrizes afroreligiosas. Anjos (2006: 19) anuncia a *encruzilhada* como uma perspectiva “espaço-temporal do mundo”, que fundamenta o que podemos chamar de cartografia sociocósmica dos actantes reunidos.

Em nosso contexto de pesquisa, Pai Aldacir deixa expressa a relação entre os orixás da *casa* e os *pontos de força*, quando afirma que, *geralmente, independente de qualquer situação, eu chamo dois orixás, um da encruzilhada e um da calunga, para não deixar arestas, eu chamo e fazem o trabalho. Depois vem assim, os orixás do mar, do lodo, das matas, das campinas, dos rios, etc.* (Conversa com Pai Aldacir, realizada em 2017). Ele reiterou, em diferentes vezes, que, enquanto não se tem um orixá *assentado*, é necessário ir aos *pontos de força* para realizar os *trabalhos*, por questões de segurança do indivíduo e pela potência do

<sup>18</sup> Nos *pontos-de-força* se aglutinam ricos mananciais de *axés*, que são potências cósmicas, presentes em todos os componentes tangíveis e intangíveis do cosmos, cujo *modus operandi* conecta o mundo biofísico com o espiritual (AUGRAS, 1983).

*trabalho*, pois os *assentamentos* e os lugares sagrados reproduzem condições cosmológicas similares para proteção e eficácia.

Entendemos que a relação com os *pontos de força* territorializa as potências cósmicas em inúmeras associações, encadeadas pelos agenciamentos ritualísticos (*trabalhos*), cujo vínculo perpassa desde a composição dos nomes das entidades cultuadas (Ogum Beira-Mar, Jurema da Mata, Exu Sete Encruzilhadas, Exu dos Rios, entre outros), até os *pontos cantados* (cantigas sagradas), *riscados* (grafias sagradas), *oferendas*, *assentamentos*, etc., em que, todo *trabalho* que ocorre, produz a presença de “de poderosas forças sociais e cósmicas” (ANJOS e ORO, 2009: 33). Por exemplo, os *assentamentos* contêm terra, *acutás*, folhas, raízes e outros elementos que são coletados em *pontos-de-força*, o que permite que a natureza, de onde foram retirados –desterritorializados – seja encadeada em um novo território – reterritorializados.

Por sua vez, os agenciamentos que os *trabalhos* promovem pertencem também ao domínio micropolítico do desejo. Dessa maneira, o trânsito de consulentes (*filhos da corrente* e clientes) agencia a rede dos terreiros para que sejam resolvidas questões das dimensões afetivas, financeiras, da saúde, espirituais, tal como relata Pai Aldacir: *Eu diria assim que hoje está bem equilibrado, casos amorosos, doenças, obsessão, prosperidade, meio a meio de cada coisa* (entrevista com Pai Aldacir, realizada em 2016)<sup>19</sup>. Desse modo, é a associação à *corrente* que vai implicar um processo de ensino e aprendizagem diferenciado e contínuo, produzindo um regime específico de encadeamento, que territorializa as divindades em variadas dimensões da vida do iniciado, desde o seu corpo. Ao seguirmos as *correntes*, foi possível rastreamos um maior número de associações que constitui a pessoa política, da pessoa iniciada, e as diferentes entidades em questão.

Por meio da formalização do indivíduo junto à *corrente*, esse passa a receber ensinamentos, práticas e uma série de iniciações, no decorrer dos anos, que irão territorializar os orixás e as entidades no seu cotidiano. Cada indivíduo tem uma identidade e trajetória idiossincrática, cujos desejos, subjetividades e afinidades *vibracionais*, com diferentes *energias*, balizam o seu tratamento com as forças cósmicas. Na iniciação, que é um contínuo aberto, as diferenças se constroem e se fortalecem em conjunto. As entidades, que se agregam ao enredo do/a adepto/a, arrastam consigo séries intermináveis de encadeamentos com elementos, ícones e sentidos de diferentes naturezas, em um “processo que, uma vez desencadeado, não para mais de poder encadear novos ícones” (ANJOS e ORO, 2009: 89).

Entendemos que esses encadeamentos operam forças cósmicas, pelos quais fluem os *axés* tanto nos *pontos de força*, nos corpos dos médiuns, nos *assentamentos*, *plantados* (anexados via rituais) nos terreiros, como também naquilo que é utilizado nos procedimentos – as vestimentas das pombas-giras, usadas nas *giras*, a espada de Ogum, utilizada em um *passe*, o cigarro de palha do preto-velho, que ele fuma em uma consulta, o chapéu do exu, utilizado quando ele *incorpora* em uma pessoa etc. Como Mãe Jalba disse, certa vez, *o corpo tem orixás nos braços, pernas, costas e na frente [...] cada [pedaço do corpo] tem um dono* (Entrevista realizada em 2012). Todo actante conectado à rede pode ser compreendido como uma encruzilhada, pela qual energias transitam, *cruzam*, *descruzam*, desterritorializam e se reterritorializam.

A expressão da potência desse modo de existência, no qual tanto a agência quanto o pensamento operam em coexistência com outros entes, nos sinaliza uma

<sup>19</sup> Sobre os dispositivos aportados às dimensões afetivas, econômicas e da saudabilidade dentro das religiões afro-brasileiras podem ser conferidos, dentre outros/as, no trabalho de Chaves (2012).

perspectiva não exclusiva aos entes humanos. Estamos diante de uma intensa articulação de vários domínios imbricados, feita de relações e agenciamentos, de acontecimentos, em uma busca ética da existência (FOUCAULT, 2012), na qual também são ativadas formas terapêuticas que tornam possível a relação com os diversos entes e a vida como devir<sup>20</sup>. A pessoa, na iniciação, deve ser *preparada*<sup>21</sup> para cada entidade que arrasta consigo. Ela vai conhecer os actantes que lhe conectam, as suas predileções, *qualidades*<sup>22</sup>, atributos, *pontos cantados* e *riscados* e os diversos tipos de *trabalhos* possíveis. No percurso iniciático, a pessoa é *preparada/aprontada* na linha da esquerda, para um exu ou pomba-gira, e para a linha da direita, para um orixá pai ou mãe.

Concordamos com Machado (2016: 100) quando ele diz que, nas comunidades quilombolas e entre os coletivos afroreligiosos, “as relações entre o corpo e o território apontam para uma ontologia não-disjuntiva onde a pessoa e a terra onde se vive e se encontram as ervas sagradas estão imbricadas”, em uma coexistência em que “os parentes, a religião, objetos, folhas, rezas, água, animais, etc. fazem parte do encadeamento de coisas que se relacionam de modo a estender as partes do corpo e a noção de pessoa para fora da noção biológica de corpo [...]”.

É na intensidade da diversidade de elementos concretos, que são mobilizados periodicamente em arranjos e dosagens, que se diferenciam em cada tipo de *trabalho*, que o orixá “da pessoa” se faz presente e se singulariza na vida do/a iniciado/a. Como afirma Anjos (2006: 77), “pode-se dizer que essa presença é latente [...]. Sem passar por um ritual, essa presença sagrada não se desenvolve”. Dessa maneira, os *trabalhos*, realizados na iniciação e no cotidiano dos terreiros, fazem com que esses elementos sejam ativados com o *axé* das divindades, territorializando, no mundo concreto, em conjunto com *pontos cantados*, *riscados* e *itans* (mitologias) que *cruzam* sua presença encadeada a diferentes momentos. Cada agenciamento desenvolve e robustece mutuamente o complexo corpo-mente-alma da pessoa com seus orixás, concomitantemente.

É dito “o meu Xangô”, “o meu Ogum”, “a minha Iemanjá”, “o meu Exu Capa Preta”, “a minha Maria Padilha”, pois se trata de entidades indissociáveis da pessoa, que estão em construção contínua e mútua. Tal como apresenta Anjos (2006: 76-8), pode-se dizer que a relação iniciado – orixá é atualizada em cada novo agenciamento, que geram singularidades e territorialidades. Se dois *filhos da corrente*, por exemplo, carregarem Xangô Aganjú, significa que ambos, conforme o autor, “têm um mesmo nível de realidade. Porém, na proximidade constitutiva de cada iniciado, seu orixá é uma entidade singular [...] com características muito particulares do seu processo de formação”.

Nesse sentido, o *assentamento* se trata da máxima iniciação do indivíduo para com os outros entes, o que constituirá uma intensiva relação da pessoa com o orixá/a entidade *assentado/a*. Ele é um ponto fixo, de encontro com os entes, no mesmo lugar, e que deve ser regularmente nutrido com os *trabalhos* adequados, *irradiando* proteção e segurança, ininterruptamente, não só para a pessoa em questão, como para todos os integrantes daquela *corrente*.

Apesar de fixada, de certo modo, pelo *assentamento*, a entidade pode se deslocar de modo multidimensional para os distintos ambientes, cruzados nos elementos de sua constituição. Durante uma *gira*, no Abaça de Oxalá, observou-se

<sup>20</sup> Ver, ainda, Carneiro (2005) e Ramos (2020).

<sup>21</sup> *Preparado, feito, aprontado* são termos análogos que remetem ao processo de iniciação, constante e permeado por conexões entre diferentes agências.

<sup>22</sup> Uma entidade pode ter diferentes qualidades ou *passagens*, que se expressam na composição dos seus nomes de acordo com suas formas e/ou lugares de trabalho. Por exemplo, o Exu Tranca-rua se desdobra em vários, como Exu Tranca-rua: das Almas, das Encruzilhadas, do Luar, do Embaré, dentre outros.



que o Exu Sete Ventanias, do Pai Aldacir, pode estar *incorporado*, cujo território do corpo ocupa, mas surge também no *assentamento*, nas suas oferendas, e em cada *ponto de força* contido em seu *igbá* (outro nome para designar o *assentamento*), além de manifestar-se nos ventos, em suas múltiplas formas. É pertinente entendermos que “o orixá não é uma individualidade, mas sim, uma linha de repetição de singularidades” (ANJOS, 2006: 79). Logo, cada manifestação do Exu Sete Ventanias acionada se trata de momentos distintos de singularização. Assim, o Exu Sete Ventanias, o orixá Xangô, ou qualquer outra entidade, como nomes, indicam “uma virtualidade numa singularidade concreta” (ANJOS, 2006: 79) e é, ao nosso ver, uma possibilidade de multiplicação de territórios, bem como de desterritorializações e reterritorializações.

A rede de cada terreiro é expandida na medida em que novas *firmezas*, *assentamentos*, clientes e *filhos/as de corrente* se relacionam com o lugar. Quanto maior a capacidade de expansão, maior a quantidade de forças que se multiplicam, territorializam e mobilizam os poderes do lugar. A concepção de que cada *assentamento* é, de fato, a entidade que neles está, trata-se de um dos elementos que compõem o *fundamento* afrorreligioso, cujos alicerces se encontram na concretude das coisas (ANJOS e ORO, 2009).

Os elementos materiais, que cristalizam o *axé* das divindades, não são meras representações simbólicas, mas, dentro do contexto apropriado, são a presença concreta das entidades. É o encadeamento cósmico, mas não algo que implica uma gênese essencialista. Paradoxalmente, é um exercício constante de apreensão de diferenças e, ao mesmo tempo, de presença, pertencimentos e possibilidades de colagens e de coexistência. Nesse sentido, o *acutá*

é uma pedra que vive num quarto de santo, assim como na cabeça do filho de santo. Na medida em que o processo de construção da pessoa do devoto se faz simultaneamente na pedra e no corpo biológico que no processo se singulariza, a territorialização do corpo biológico como o lugar do orixá tende a se estender aos ambientes de culto (do quarto de santo às matas, cachoeiras, praias) como uma ecologia religiosa. (ANJOS e ORO, 2009: 127)

Esse *fundamento* das práticas afrorreligiosas, aqui exposto, sintetiza um aspecto nuclear dessa ontologia, tal como afirmam Anjos e Oro (2009: 86-91):

O *fundamento* é a relação, o encadeamento de ícones sagrados [...] Os afro-brasileiros associam ícones duplicando seus percursos em cadeias intermináveis de associações daquilo que pode se destacar de modo a, no encadeamento, produzir a presença visível do sagrado [...]. Essas “forças da natureza”, adoradas pelos devotos afro-brasileiros, existem na medida em que são encarnadas em eventos, manifestadas em na intensidade das coisas que se dispõem em séries [...]. O *fundamento* é só colocado em risco quando a associação de práticas desvia-se da atenção prestada à presença encarnada do ícone.

Nessa conjuntura, é pertinente a constatação de que o processo iniciático e seus *fundamentos* são abertos, para agregarem um maior número de ligações para com a rede, sendo fluidos, de acordo com as necessidades e situações que emergem no cotidiano afrorreligioso. Assim, vemos que os terreiros são compostos por diferentes territórios acionados e que exprimem a concentração de força das entidades que atuam em *linhas* distintas. Por exemplo, no terreiro do Pai Aldacir, na *canjira*, concentra-se o culto à *linha* de esquerda, e, no *congá*, o da *linha* da direita. Nesse terreiro, também existe o *cruzeiro* de eguns (espíritos dos mortos), localizado em um corredor, bem como há um recinto específico para o culto de Maioral. Por outro lado, no terreiro de Mãe Irma, além do *congá*, há também o *quarto de santo* (onde se localizam os *assentamentos* dos orixás) e, na frente

do templo, localizam-se as casinhas de exus e a do Orixá Bará. Em ambos os terreiros, existem áreas destinadas ao cultivo de ervas, que são empregadas nos *trabalhos*. Há uma importante composição de *assentamentos*, *tronqueiras* e *firmezas*, indicando que a presença desses, nos terreiros, encadeiam as potências cósmicas em seus regimes de existência e de territorialidades. Por sua vez, as encruzilhadas, *calungas*, *cruzeiros*, matas, pedreiras, dentre outros *pontos de força*, são conectadas e se relacionam, como um organismo vivo multidimensional, com o terreiro e seus actantes.

Nas afrorreligiosidades, cada terreiro é oriundo de outro, assim como cada pessoa é *preparada/aprontada* no terreiro que frequenta. Se essa pessoa abre um terreiro próprio, esse possuirá ligação com aquele onde ela foi *pronta*, mas isso se opera em sentido rizomático, pois a territorialidade está sempre sendo definida e redefinida, composta e recomposta. Além disso, a pessoa, nessa relação de coexistência com outros entes, é tomada por práticas de cuidado de si, resistindo aos processos de subjetivação colonial/moderna que insistem na perseguição e na violência racista.

### **A desterritorialização do rosto branco como processo de re-existência: os pontos de força e a cosmopolítica afro-brasileira**

Os terreiros e seus actantes humanos e não humanos podem ser entendidos como corpos de uma identidade em percursos nomádicos, nos quais “o deslocamento dos referenciais simbólicos que constituem essa subjetividade acarreta um movimento do território no espaço físico” (ANJOS, 2006: 42). Assim, podemos compreender múltiplas territorialidades de atuação, relação e presença de existentes, como ancestrais negros (pretos-velhos), espíritos ameríndios (caboclos), pombas-giras, exus, orixás, santos/as, eguns etc.

Esse regime de existência refere-se a um modelo de desterritorialização, pois revela estratégias de resistência que ocorrem desde a diáspora africana e que realça a substância ontológica na qual esses coletivos se estruturam (ANJOS, 2006). A natureza, por exemplo, se desterritorializa para se reterritorializar no ambiente do terreiro; as identidades e corporeidades dos médiuns se desterritorializam para reterritorializar os orixás e outras entidades na *incorporação*; os ícones de santos católicos brancos, presentes no *congá*, se desterritorializam dos seus significados cristãos para que os orixás negros sejam, neles, reterritorializados; as *cargas* energéticas são desterritorializadas do corpo das pessoas para que os *axés* dos orixás sejam territorializados em suas vidas. Enfim, “a pessoa e o grupo corporado não param de desestruturar seus parâmetros básicos para se conectarem em novos processos de identidade” (ANJOS, 2006: 37) e evocam práticas de cura, bem-estar e *proteção*, compondo pessoas e entidades, em um conjunto sociocósmico que destoa do modelo eurocêntrico – que separa os seres humanos de outros entes.

Esse modo de existência nos mostra uma episteme que, pelas suas diferenças, se desconecta da lógica hegemônica dualista e moderna, viabilizando o sentir, o pensar e o experimentar, em uma estética da existência ontológica, comumente invisibilizada. Os agenciamentos desterritorializantes, efetuados pelas religiosidades afro-brasileiras, postulam múltiplos modos de re-existência aos discursos e imaginários racistas e evolucionistas, produzidos por mais de 500 anos de dominação colonial/moderna, proliferando a intolerância e a violência.

No imaginário convencional, essas coletividades são concebidas como atrasadas, primitivas, supersticiosas, promotoras do maligno e inimigas da normalidade. Tais adjetivos pejorativos são atestados em nosso convívio e experiência junto aos terreiros, cujos pais e mães de santo bem como membros das *correntes*, já sofreram agressões simbólicas, verbais, psíquicas e físicas de pessoas intolerantes, em seus contextos de atuação e na vida cotidiana, muitas vezes, por acionarem seus *trabalhos* nos *pontos de força* localizados nos espaços públicos.

Entre os relatos que temos, Pai Aldacir menciona que, certa vez, *arriava* um *trabalho* em uma encruzilhada, à noite, e teve que sair rapidamente do local, em razão de disparos de armas de fogo desferidos contra si. Em outra ocasião, o mesmo pai de santo nos diz que estava fazendo um *trabalho* de *descarrego*, em uma cliente, na *calunga* (cemitério municipal de Pato Branco), quando foi intimidado por um funcionário do local, que portava uma arma branca. O médium Samael, desse mesmo terreiro, também relata eventos ocorridos no mesmo cemitério, enquanto *despachava* as almas e preparava *trabalhos* para a orixá Iansã, na companhia de outras pessoas da *corrente*. Ele foi coagido a se retirar pelo funcionário, que afirmou, enquanto batia um pedaço de pau nas capelas, que Samael não tinha autorização para realizar seus rituais naquele espaço, chamando-o de “feiticeiro vagabundo” e ameaçando-o de morte, enquanto tentava atingir o médium e os outros afrorreligiosos, arremessando pedaços de tijolo. Outra médium, Cigana, relata que havia realizado uma oferenda em um *ponto de força* das matas e que, após uma semana, quando foi limpar o *trabalho*, todos os alguidares, copos, taças e outros objetos que ela havia colocado, estavam quebrados em pedaços.

Mãe Irma, do terreiro de Mostardas, mencionou, sobre essa questão, que, quando trabalhava de enfermeira no único hospital do município, por diversas vezes ouviu pessoas afirmarem que não queriam ser tratadas por ela, pois ela seria “batuqueira”, “feiticeira” e que “jogaria macumba” nelas. Ela também relata que ouviu, inúmeras vezes, xingamentos de pessoas que passaram por ela enquanto estava entregando *oferendas* em uma encruzilhada.

Essa tensão entre formas diferentes de habitar e se relacionar com o mundo também constitui a cosmopolítica afro-brasileira, visto que “são regimes de existência que estão em jogo” (ANJOS e ORO, 2009: 48). Porém, a composição do mundo afrorreligioso resiste entre “a oposição temática entre territorialização estabelecida pelos poderes dominantes e a desterritorialização própria à micropolítica dos desejos”, em que forças cósmicas são, constantemente, combinadas ou repelidas (ANJOS e ORO; 2009: 30).

Os *pontos de força* são, portanto, territórios de colisão de poderes, sobrepostos pelas práticas basilares dos religiosos afro-brasileiros, que necessitam desses lugares para a reprodução de suas vidas, saberes e práticas – historicamente desprezadas, omitidas e violentadas pelos mecanismos estruturais da hegemonia moderna (QUIJANO, 2005). Nesses territórios, existe o trânsito de civis cuja maioria arrasta consigo religiosidades, cosmovisões, conhecimentos, formações sócio-histórica-culturais que são orientadas por uma lógica hegemônica colonizadora, por meio da qual as instituições locais<sup>23</sup> pressupõem o estabelecimento de regimes de “rostidade” sobre os corpos e as paisagens. O regime de re-existência afro-brasileiro se ocupa desses espaços, desterritorializando o rosto-paisagem

<sup>23</sup> Os relatos de intolerância descritos exprimem uma disputa pelo poder no território, no qual as instituições modernas também se fazem presentes, as quais, agem hibridizadas às subjetividades dos seus representantes, que estão embebidos por uma lógica colonizadora (QUIJANO, 2005).

hegemônico em sua padronização cristã e moderna do espaço, em modos “conflitantes, numa guerra simbólica que tem dimensões raciais” (ANJOS, 2006: 84).

O conceito de “rostidade”, que buscamos em Deleuze e Guattari (2012), emerge como possibilidade para essa análise, pois ele articula dimensões micro-políticas, territoriais, raciais, cosmológicas, como também uma cartografia. O conceito também é aportado nas análises de Anjos (2006) e Anjos e Oro (2009), no debate sobre a cosmopolítica afro-brasileira, a qual, em seus agenciamentos, opera como possibilidade de linhas de fuga, desterritorializantes, do rosto normativo, instituído pela hegemonia branca e ocidental, produzindo modos plurais de existência, rompendo com os baluartes ontológicos eurocentrados. Logo, para Deleuze e Guattari (2012: 50-1),

Se o rosto é o Cristo, quer dizer o Homem branco médio qualquer, as primeiras desvios, os primeiros desvios padrão são raciais: o homem amarelo, o homem negro, homens de segunda ou terceira categoria. Devem ser cristianizados, isto é, rostificados. O racismo europeu como pretensão do homem branco nunca procedeu por exclusão nem atribuição de alguém designado como outro: seria antes nas sociedades primitivas que se apreenderia o estrangeiro como um "outro". O racismo procede por determinação das variações de desvios, em função do rosto Homem branco que pretende integrar em ondas cada vez mais excêntricas e retardadas os traços que não são conformes, ora para tolerá-los em determinado lugar e em determinadas condições, em certo gueto, ora para apagá-los no muro que jamais suporta a alteridade (é um judeu, é um árabe, é um negro, é um louco, etc). Do ponto de vista do racismo, não existe exterior, não existem as pessoas de fora. Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem.

O regime de rostidade é fundado na divisão substancial e ontológica do sujeito e objeto, do ser humano e da natureza, que repercute de modo estrutural e subjetivo nas relações de desigualdades raciais, de racismo religioso, de xenofobia, dentre muitas outras disparidades hierárquicas do pensamento eurocentrado, vivenciadas por aqueles que se encontram nas margens. Em contraste, a ontologia afrorreligiosa não possui fronteiras rígidas entre os domínios de existência, cuja potência permite a composição de um mundo plural, repleto de continuidades entre os corpos, lugares, saberes e cosmos, que se encadeiam em modos singulares no *fundamento* da presença concreta e do *axé* das divindades.

As territorialidades que emergem, a partir da cosmopolítica afro-brasileira, não promovem qualquer padrão absoluto para a humanidade (ANJOS, 2006). Não existe medida ideal de sujeito, pois esse não se sustenta nessa lógica de hibridéz interdimensional. Vale ressaltar que os orixás, por exemplo, são seguidos pelas pessoas iniciadas como partes de suas construções existenciais e, ao mesmo tempo, eles são singulares em cada territorialização, reterritorializando identidades, corpos, plantas, animais, alimentos, lugares, situações, entre outros elementos, em arranjos idiossincráticos que, quando sobrepostos, não se fundem em unidade, mas seguem plurais.

Os *pontos de força* se relacionam diretamente com os corpos e identidades dos/as iniciados/as, por meio do *axé*. Entre tantas agressões que sofre, nessa disputa territorial, o *povo de santo* não deixa de ocupar os *pontos de força* para seus agenciamentos, pois não pode deixar de vincular-se ao cosmos. Assim, temos as formas de re-existência das potências cósmicas afro-brasileiras, que se sobrepõem às autoridades estatais e às representações eclesiásticas dos territórios, desmantelando o rosto branco desde o cerne de sua frágil e violenta legitimidade.

## Considerações finais

As diferentes dimensões de territorializações, que são produzidas a partir das agências cosmopolíticas dos coletivos afrorreligiosos, foram aqui evocadas em dois níveis de análise. O primeiro buscou aportar as relações internas dos terreiros, vinculadas, indissociavelmente, aos *pontos de força* e *assentamentos*, pelos quais se balizam todos os agenciamentos. O segundo nível enfatizou a relação desses coletivos com os *pontos de força* exteriores aos terreiros, evocando-se os conflitos que enfrentam junto à sociedade envolvente, em uma reflexão que aborda o regime de rostidade que impera na relação territorial e oficial nos municípios em que os terreiros se localizam.

A categoria êmica de *trabalho*, que diz respeito a quaisquer tipos de atividades empreendidas, se mostra como um conceito análogo ao de agenciamento. No entanto, para os coletivos afrorreligiosos, os *trabalhos*, em suas multiplicidades de formas, de acordo com as idiosincrasias das situações, territorializam os entes de modo singular na construção do corpo da/o iniciada/o que, por sua vez, está em associação direta com o terreiro e com outros *pontos de força*, expressando uma rede com cadeias intermináveis de actantes de diferentes naturezas.

Os *pontos de força* são agenciados em todos os *trabalhos*, de modo direto (se deslocando ao lugar sagrado), ou indireto (pela presença do lugar sagrado reterritorializado nos *assentamentos* e/ou pelos nomes das entidades, *pontos cantados* entre outras formas). Enquanto a pessoa iniciada não tiver seus *assentamentos*, deve recorrer aos *pontos de força* com maior frequência, para avançar na construção de sua pessoa em concomitante com os orixás e as entidades que carga consigo em sua vida afrorreligiosa.

Desse modo, cada corpo refere-se a uma territorialidade diferente, que, pelos *trabalhos*, se movimenta e altera o espaço-tempo, reterritorializando várias formas de existência. Podemos pensar nos terreiros como grandes corpos vivos, dinâmicos e multiterritoriais, onde os *assentamentos* operam enquanto maior concentração de vitalidade/*axé*, seguido das *tronqueiras* e *firmezas*, todos conectados aos membros *da corrente* e, principalmente, às mães e aos pais de santo.

A cosmopolítica afro-brasileira, em seus agenciamentos, seja nos terreiros, em espaços públicos e/ou em meio à natureza, entra em relação de tensão e de conflitos com uma dimensão eurorreferenciada, na qual os dois tipos de regimes de existência se sobrepõem e se interpelam. Tal conflito expressa dimensões raciais, ecológicas e ontológicas. Logo, os regimes de rostidade, impostos pela sociedade moderna e ocidental, expressam horror à presença do corpo e do rosto negro que, pela afrorreligiosidade, re-existe e se reterritorializa, nos lugares e nos corpos. Essa “diplomacia cósmica” (ANJOS e ORO, 2009) operada nos e pelos coletivos negros, é de suma importância na busca pela territorialização e pelo seu consequente combate à invisibilidade dada às práticas ancestrais, na emergência de um pensamento afrocentrado, em potência desterritorializante, que subverte as relações de poder nos lugares e nos corpos pelos quais se encadeia.

Recebido em 30 de abril de 2021.  
Aceito em 30 de agosto de 2021.

## Referências

- ANJOS, José C. Brasil: uma nação contra as suas minorias. *Revista de Psicanálise da SPPA*, 26 (3): 507-522, 2019.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Zumbi dos Palmares, 2006.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos; ORO, Ari Pedro. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura, 2009.
- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de Doutorado, Educação, USP, 2005.
- CHAVES, Kelson Gérison Oliveira. “Umbanda: saberes e tradição mágico-religiosa”. In: ASSUNÇÃO, L. *Da minha folha*. São Paulo: Arché, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2012. v. 3.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2007. v. 4.
- ESCOBAR, Arturo. “O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?” In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35: 89-100, 2015.
- FAVARO, Jean Filipe. *A relação sociedade/divindade/natureza no templo espírita de umbanda Abaça de Oxalá em Pato Branco-PR: modos plurais de existência*. Dissertação de Mestrado, Desenvolvimento Regional, UTFPR, 2018.
- FAVARO, Jean Filipe; CORONA, Hieda Maria Pagliosa. A cosmopolítica dos Orixás: encruzilhadas entre humanos, divindades e natureza. *Debates do NER*, 37 (1): 1-25, 2020.
- FOUCAULT, Michel. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos, V: ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- LATOURETTE, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador, Edufba, 2012.

MACHADO, Cauê. Agenciamentos da benzedura: o sistema de cura no Quilombo da Casca/RS. *ACENO*, 3 (6): 87-102, 2016.

NASCIMENTO, Elisa L. (org.). *Afrocentricidade*. Uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Wanderson F. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaios Filosóficos*, Rio de Janeiro, 13 (2): 153-170, 2016.

NUER. *Territórios do Axé: religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

PORTO-GONÇALVES, Carlos W. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência Latino-Americano. *Geographia*, 8 (16): 41-55, 2010.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAMOS, João Daniel Dorneles. "A religião é como medicina: aprontamento, cosmopolítica e cura entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul". In: ANDRADE, João Tadeu de; MELLO, Márcio Luiz; HOLANDA, Violeta Maria de Siqueira (orgs.). *Saúde e cultura: diversidades terapêuticas e religiosas*. Fortaleza: Eduece, 2015. pp. 22-55.

RAMOS, João Daniel Dorneles. "Territórios, natureza e cultura política entre coletivos afro-brasileiros". In : RAMOS, João Daniel Dorneles ; WIVES, Daniela Garcez (orgs.) *Natureza do espaço e o desenvolvimento*, Porto Alegre : Editora da UFRGS, 2017. pp. 43-67.

RAMOS, João Daniel Dorneles. Espíritos indígenas, mensageiros dos Orixás: cruzamentos, passagens e caminhos na religião afro-brasileira. *Debates do NER*, 2 (36): 307-333, 2019.

RAMOS, João Daniel Dorneles. O "Povo da Rua": caminhos de uma estética da existência (da) na religião Afro-brasileira. *Ilha Revista de Antropologia*, 22 (1): 75-106, 2020.

RAMOS, João Daniel Dorneles. *O cruzamento das linhas: aprontamento e cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre, 2015.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69 (1), 442-64, 2018.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques VII: pour en finir avec la tolérance*. Paris: La Découverte, 1997.

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

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste  
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e  
também em atuar como*

**pareceristas**

*podem realizar seus cadastros em*

<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>

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



# “Relevantando a aldeia, fortalecendo nosso espírito de guerreiro”: reflexões sobre corpos, territórios e encantaria nas retomadas Anacé

*Luciana Nogueira Nóbrega<sup>1</sup>*  
*Lia Pinheiro Barbosa<sup>2</sup>*  
Universidade Estadual do Ceará

**Resumo:** Desde a década de 1990, o Estado brasileiro tem investido recursos na instalação do Complexo Industrial e Portuário do Pecém, a oeste de Fortaleza, Ceará. Contudo, essa área corresponde à parte do território do povo indígena Anacé, que, no processo de resistência aos impactos socioambientais, tem mobilizado múltiplas ações para garantir seus direitos de existir. Dentre essas ações, as retomadas tem sido uma prática empreendida por parcela do povo Anacé que permanece reivindicando a demarcação da Terra Indígena. Nesse contexto, realizamos um estudo sobre as retomadas Anacé efetivadas entre os anos de 2015 a 2019, buscando compreendê-las enquanto prática política, simbólica e social, que agencia corpos, encantados e territórios, tecendo outras possibilidades de presente e de futuro. Ao retomarem seus territórios, os Anacé promovem uma autodemarcação da terra e de si mesmos, libertando as encantarias e os fluxos da vida de seus aprisionamentos impostos pela modernidade ocidental capitalista.

**Palavras-chave:** retomadas Anacé; território; encantaria.

<sup>1</sup> Doutoranda em Sociologia pela Universidade Estadual do Ceará, com bolsa do CNPq. Mestre e graduada em Direito pela Universidade Federal do Ceará. Integra o Observatório dos Direitos Indígenas e o Grupo de Estudos e Pesquisas Étnicas da UFC.

<sup>2</sup> Doutora em Estudos Latino-Americanos pela Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM (2013). Professora da Graduação e da Pós-Graduação junto à Universidade Estadual do Ceará. Líder do Grupo de Pesquisa Pensamento Social e Epistemologias do Conhecimento na América Latina e Caribe. Pesquisadora do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2.

## “*Relevantando* the village, strengthening our warrior spirit”: reflections on bodies, territories and enchantment in the Anacé retaking

**Abstract:** Since the 1990s, the Brazilian state has invested resources in the establishment of the Industrial and Port Complex of Pecém, located to the west of Fortaleza, Ceará. Nonetheless, this area belongs to part of the territory of the *Anacé* indigenous people, who, in the process of resistance towards the socio-environmental impacts, have mobilized multiple actions to guarantee their rights to exist. Among these actions, there taking of land have been a practice under taken by part of the *Anacé* people who continue to claim for the demarcation of the indigenous land. In this context, we conducted a study about the *Anacé* retaking of land carried out from 2015 to 2019, seeking to understand them as a political, symbolic and social practice that acts on bodies, enchanted people and territories, weaving other possibilities for the present and the future. By retaking their territories, the *Anacé* people promote a self-demarcation of the land and of themselves, freeing the enchantments and the flows of life from their imprisonments imposed by Western capitalist modernity.

**Key words:** retaking Anacé; territory; enchantments.

## “*Relevantando* a la aldea, fortaleciendo nuestro espíritu guerrero”: reflexiones sobre los cuerpos, los territorios y el encanto en las retomadas Anacé

**Resumen:** Desde la década de 1990, el Estado brasileño ha invertido recursos en la instalación del Complejo Industrial y Portuario de Pecém, al oeste de Fortaleza, Ceará. Sin embargo, esta área corresponde a parte del territorio del pueblo Anacé que, en el proceso de resistencia a los impactos socioambientales, ha movilizad múltiples acciones para garantizar sus derechos de existencia. Entre estas acciones, las retomas han sido una práctica realizada por una parte del pueblo Anacé que sigue reclamando la demarcación de la Tierra Indígena. En este contexto, realizamos un estudio sobre la recuperación de tierras de los Anacé realizadas entre los años 2015 y 2019, buscando entenderlas como una práctica política, simbólica y social que agencian cuerpos, encantados y territorios, tejiendo otras posibilidades de presente y futuro. Al recuperar sus territorios, los anacé promueven una autodemarcación de la tierra y de sí mismos, liberando los encantos y los flujos de la vida de sus prisiones impuestas por la modernidad occidental capitalista.

**Palabras clave:** retomadas Anacé; território; encantaria.

**D**esde a década de 1990, o Estado brasileiro tem investido altas somas de recursos para a instalação do Complexo Industrial e Portuário do Pecém – CIPP, um conjunto de indústrias de grande porte (siderúrgicas, refinarias, termoeletricas) e de logística (porto, ferrovia, rodovias), localizado nos municípios de Caucaia e São Gonçalo do Amarante, a oeste de Fortaleza, Ceará.

O Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP) é o principal projeto de grande escala ou projeto de desenvolvimento (RIBEIRO, 2012) do Estado do Ceará, o qual compreende a construção de um porto, siderúrgica, um pólo metal-mecânico e um petroquímico (AQUINO, 2000), além de diversas indústrias correlatas. Dentre as principais indústrias que integram o Complexo, citamos a Companhia Siderúrgica do Pecém, a Vale, a ENEL, a Votorantim, a Cimento Apodi, a White Martins, a Companhia Sulamericana de Cerâmica, a TermoCeará, a Siderúrgica Latino Americana, dentre outras.

A mesma área escolhida para a implantação do CIPP, contudo, corresponde à parte do território Anacé, que, no processo de resistência aos impactos socioambientais, tem experimentado múltiplos processos de territorialização (OLIVEIRA, 2016) e mobilizado agências e ações diversas no intuito de garantir seus direitos de existir. Dentre essas ações, as retomadas têm sido uma prática empreendida por parcela do povo Anacé que, não tendo sido realocado, permanece reivindicando a demarcação da Terra Indígena. De 2015 até 2019, os Anacé realizaram quatro retomadas, sendo três em uma região conhecida como Salgadinha/Japuara, e uma quarta realizada em uma região conhecida como Lagoa do Barro, todas inseridas no território reivindicado como tradicionalmente ocupado.

Considerando que as retomadas devem ser compreendidas no contexto de cada grupo que a exercita, enquanto prática política e social, ou seja, como uma categoria nativa e, portanto, relacionada a contextos socioculturais específicos (TÓFOLI, 2010), buscamos investigar quais os sentidos das retomadas para os Anacé.

A presente pesquisa é resultado do acompanhamento de duas das quatro retomadas, ao longo dos anos de 2016 a 2019, junto ao povo Anacé. Esse acompanhamento das retomadas envolvia tanto a produção de informações de campo, quanto a elaboração de estudos técnicos que subsidiaram a atuação da Fundação Nacional do Índio, do Ministério Público Federal e da Defensoria Pública da União em defesa dos indígenas Anacé.

Em maio de 2020, a pesquisa de campo foi complementada com entrevistas realizadas com os caciques do povo Anacé, Roberto Ytaysaba Anacé e Climério Anacé, seguindo um roteiro semiestruturado. Como estávamos no início da pandemia da Covid-19, o acesso às terras indígenas era vedado, tendo em vista a necessidade de isolamento social para a redução da transmissibilidade do vírus, razão pela qual as entrevistas ocorreram por chamada de vídeo, no caso de Roberto Anacé, e por meio de troca de mensagens de voz, no caso de Climério Anacé<sup>3</sup>.

Após o levantamento dos dados de campo, procuramos compreender as múltiplas camadas que envolvem a forma retomada (ALARCON, 2013) para os

<sup>3</sup> A profundidade das entrevistas realizadas por meios digitais só foi possível de ser alcançada considerando a relação de longa data que temos com os Anacé, uma relação de mais de dez anos.

Anacé, cotejando os achados de pesquisa com os trabalhos de Tófoli (2010), sobre as retomadas nos Tapeba, no Ceará; de Alarcon (2013), acerca das retomadas nos Tupinambá da Serra do Padeiro, na Bahia; e de Seraguza (2018), sobre as retomadas Guarani e Kaiowá, no Mato Grosso do Sul. Muitas vezes tratadas como termos intercambiáveis, as retomadas e as autodemarcações ocorrem em contextos de longa demora em processos de demarcação oficial e, por vezes, coincidem como atos de resistências a ameaças territoriais e socioambientais iminentes (MARTINS e NÓBREGA, 2019).

De acordo com Alarcon (2013: 100), “as retomadas de terra consistem em processos de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas e que se encontravam em posse de não índios”. Essas práticas não são recentes no contexto dos povos indígenas no Brasil (MARTINS e NÓBREGA, 2019), sendo uma forma de ação política que pode ser compreendida quase como epítome da mobilização indígena no Nordeste brasileiro (ALARCON, 2013). Partindo dessas premissas, buscamos compreender as retomadas Anacé em meio a um contexto histórico e político mais amplo, em especial, a partir de meados da década de 1990.

### Os Anacé e o CIPP – estratégias de resistência

Entre os anos de 1995 e 1999, centenas de famílias foram desapropriadas nos municípios de São Gonçalo do Amarante e de Caucaia, a oeste do Ceará, para fins de instalação das primeiras indústrias integrantes do Complexo Industrial e Portuário do Pecém, sendo algumas alojadas nos assentamentos de Novo Torém, Forquilha e Monguba. Nesse período, diversas organizações civis e religiosas de Fortaleza, dentre elas a Pastoral do Migrante, atuavam na região prestando apoio às famílias atingidas.

De acordo com Aires e Araújo (2010), nesse momento, não havia, ainda, uma existência pública dos Anacé. Na documentação ou jornais da época consultados pelos autores, eram utilizadas terminologias como “moradores”, “comunidade”, “comunidade atingida” e “pescadores” para se referir aos grupos que resistiam ou eram impactados pelo CIPP. Foi a partir da mobilização de indivíduos pertencentes a determinadas famílias impactadas das localidades de Gregório (os Rocha Moraes), Paú, Torém, Madeiro, Matões, Bolso, Coqueiro, Coité, Pitombeira, Cambéba (Pereira), Caraúbas (os “Naila”) (AIRES e ARAÚJO, 2010), além de um trabalho proposto pela Pastoral do Migrante a uma escola da região, que as histórias indígenas começaram a sair da invisibilidade. De acordo com Lima (2017: 42),

inicialmente, pelas ações do Serviço Pastoral do Migrante, que, por conta dos processos de desapropriação ocasionados pelo CIPP, desenvolvia ações na região e incentivou a realização de gincana numa escola tradicional da região, que consistiu na busca pela história de nossos antepassados e na constituição/ocupação dos territórios pertencentes às comunidades de Bolso – São Gonçalo do Amarante – e Matões – Caucaia, por meio da consulta aos idosos da comunidade. [...] O objetivo inicial desta gincana era provocar um despertar para a possibilidade de resistência ao processo de desapropriação por meio da valorização da história do lugar. Quando os professores (muitos deles não indígenas) perceberam que o resultado foi além do esperado, muitos passaram a incentivar que os alunos e outras lideranças comunitárias aprofundassem a proposta e pesquisassem sobre as origens destas comunidades.

Um momento bastante emblemático na organização política das famílias indígenas para, reconhecendo-se como tal, permanecerem no território de seus antepassados foi a luta pela manutenção do Cemitério do Cambéba. Situado em área

a ser desapropriada pelo Governo do Estado para implantação do CIPP, o cemitério teria mais de 300 anos, sendo um importante local utilizado por diferentes povos indígenas, para enterrar e velar seus mortos.

Tendo em vista o interesse do Governo de remover o cemitério do local, violando as sepulturas, diversas famílias das comunidades de Bolso, Coité, Pitombeira, Matões e outras se reuniram e formalizaram um abaixo-assinado com mais de 315 assinaturas entregues à Comissão Especial de Desapropriação do Governo do Estado, obtendo, em 1997, uma decisão sobre a manutenção do cemitério no local em que se encontrava.

O movimento de resistência diante das desapropriações e remoções e, especialmente, devido à iminente destruição do Cemitério do Cambeba, possibilitou que, no processo de luta, muitas famílias começassem a recontar algumas histórias. Histórias que os pais e avós haviam lhes contado, mas que, pelo medo, foram sendo enterradas na memória. Histórias dos encantados, das danças, dos rituais, das curas, dos massacres, das resistências foram sendo percebidas como comuns ao grupo. Assim, o silêncio, outrora estratégia de resistência, passou a ser rompido e memórias que estavam submersas (POLLAK, 1989) precisaram ser trazidas à superfície de modo a fortalecer e a conduzir uma luta coletiva para permanecer no território reivindicado.

Resistindo às remoções, muitas famílias passaram a se identificar como Anacé, afirmando-se publicamente enquanto grupo diferenciado ao tempo em que se articulavam com o movimento indígena estadual e nacional. A consciência de que constituíam e de que constituem um povo indígena parte das relações peculiares que tecem com o território que habitam; de uma memória coletiva que os interliga a uma população ancestral; das danças, ritos e tradições reconhecidas por eles como indígenas, como o toré e a dança do São Gonçalo<sup>4</sup>; e de uma matriz simbólica peculiar: a corrente dos encantados.

A corrente de índios ou corrente dos encantados é um dos elementos reiteradamente presentes nas narrativas entre os Anacé. Segundo Antonio Freire de Andrade, Anacé de Matões, em entrevista ao jornal Porantim, os índios que morreram na luta se encantaram e assim “suruiu a corrente dos encantados que vai do Gregório ao Morro do Sirica. Passa por cima do Jirau, Baixa das Carnaúbas, Baixa da Almeixa e aí ‘brenha’ na mata. Quem tiver força e poder de receber, é só passar por baixo. Eles dão força, ajuda” (FREIRE DE ANDRADE *apud* PICANÇO, 2006: 6).

O Cacique Antônio Ferreira Anacé, em obra escrita por ele, intitulada “Resgate Histórico do Povo Anacé”, descreve a corrente dos encantados do seguinte modo:

Temos mais novidades dos nossos antepassados que choram, nossos espíritos sentindo falta das matas que foram desativadas pelos invasores estranhos de sangue diferente que nos contaminaram de doenças malignas e o choro dos nossos espíritos sai do São Carro passando acima da Mangabeira abaixo da Araticuba passando no Pau Branco, sai abaixo do Garrote acima das Pindobas, entrando na Salgada ficando na mata da aldeia até a mata do Tapacaú, a noite sempre ouve o clamor de muitas vozes não podemos entender, mas sabemos que eram nossos antepassados clamando a manifestação dos Anacé que estava próximo o renascer dos Anacé. Toda essa história vinha sendo contada pelo Manuel Inácio da Silva [...] ele dizia, eu não alcanço mais talvez você e seus filhos e talvez até seus netos alcance que os índios ainda vão voltar novamente a receber suas terras tradicionais, mas os Anacé ainda vão lutar para ganhar porque no

<sup>4</sup> A dança do São Gonçalo performatizada pelos Anacé atravessa a ação política, aglutinando pessoas, narrativas e memórias, dando sentido simbólico, emocional e ritualístico aos argumentos que publicamente – para os não índios – justificam a luta em torno da terra. De acordo com Souza (2019: 42), “a dança teve um forte papel na afirmação étnica, pois é constituída pela espiritualidade e a ligação territorial, envolvendo a força ancestral, fé e proteção. Para nós é uma herança passada de geração a geração”.

pacto que fizeram com o pai Tupã os Anacé renasceram. Foi como um estrondo no mar. (FERREIRA, s/d)

O clamor das muitas vozes ouvidas pelos Anacé lembra-os do pacto que fizeram com o pai Tupã (figura demiúrgica principal) de que os indígenas renasceriam na luta. É a corrente dos encantados que representa os antepassados dos atuais Anacé que, ao morrer, se encantaram, passando a povoar as matas de seu território tradicional (BRISSAC e NÓBREGA, 2010). Como se constata, a relação dos Anacé com os seus ancestrais é entretecida com a relação que eles mantêm com o território que ocupam: embora os encantados também circulem, eles *estão* fisicamente identificados nos locais reivindicados pelos Anacé como indígenas, o que garante força e legitimidade à sua luta. Portanto, mais do que representação ou simbolismo, a corrente dos encantados constrói os mundos Anacé e lhes atribui práticas de sentido (GOMES DE LIMA, 2018).

A corrente dos encantados é a chave epistêmica para compreender a relação simbiótica entre corpos-território-resistência-emoções que relembra e ativa os processos de luta, ou o “renascer dos Anacé”. É essa corrente que gera um fluxo incessante: os atuais Anacé também comporão, quando falecerem na luta ou se encantarem, essa mesma corrente, ampliando suas vozes e seu clamor. Destacamos, ainda, que na dimensão da encantaria Anacé outras formas de vida não humanas (GOMES DE LIMA, 2018) também se encontram na simbiose corpos-territórios-resistência-emoções.

Durante o período de articulação e mobilização dos moradores de São Gonçalo do Amarante e Caucaia que passaram a se reconhecer como povo indígena Anacé, houve uma suspensão na onda de desapropriações nessa região. Logo após a instalação dos primeiros empreendimentos, impasses políticos e pressões de outros estados para receber as indústrias acabaram “atrasando” a conclusão do CIPP (AQUINO, 2000).

Em janeiro de 2007, entretanto, o Governo Federal instituiu, por meio do Decreto 6.025, de 22 de janeiro de 2007, o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), possibilitando a retomada do projeto do Complexo Industrial e Portuário do Pecém, em razão dos amplos incentivos federais. Em 19 de setembro de 2007, o governador do Estado do Ceará publicou, no Diário Oficial, o Decreto 28.883/2007, declarando de utilidade pública para fins de desapropriação e implantação das obras e serviços do Parque Industrial do Pecém uma poligonal equivalente a 335 km<sup>2</sup>, entre os municípios de São Gonçalo do Amarante e Caucaia, área superior ao projeto inicial do CIPP.

O PAC retomou a proposta de instalação de uma refinaria de petróleo na região do Pecém. Aliado à refinaria, outros empreendimentos vieram a se somar no contexto do CIPP, tais como: retroporto (edificações situadas em terra firme), ferrovia Transnordestina, gasoduto, ampliação de vias rodoviárias, em especial, federais, termelétricas a carvão mineral e transposição do rio São Francisco (eixo norte). Diante disso, iniciou-se uma nova fase de desapropriações na região de São Gonçalo do Amarante e Caucaia. Embora essa fase tenha sido realizada pelos órgãos estaduais de forma semelhante à ocorrida nos anos de 1996 a 1999, ou seja, sem garantir o direito à informação às populações impactadas (ARAÚJO, 2008), diferenciou-se pela resistência dos moradores, sobretudo daqueles que já se identificavam como povo indígena Anacé.

A ação coletiva dos Anacé orbitou em torno de estratégias que disputaram, com o Estado, narrativas e posições, especialmente no que se refere aos sentidos de desenvolvimento. Assim, os indígenas precisaram aprender a traduzir suas experiências do particular para o geral, do familiar para o institucional, mobilizando

atores e instituições, o que os possibilitou entrar, de vez, na cena pública. Dentre essas estratégias, citamos a) a articulação com o movimento indígena estadual e nacional para o fortalecimento das alianças entre diferentes povos indígenas; b) pedidos de realização de audiências públicas perante a Assembleia Legislativa do Estado do Ceará; c) articulações com grupos de pesquisa e extensão das Universidades Estadual e Federal do Ceará; d) formulação de denúncias, requerimentos e representações junto ao Ministério Público Federal (MPF) no Ceará; e) pressão, junto aos órgãos do Estado, para a implementação de políticas públicas diferenciadas de saúde e educação escolar indígenas, além da demarcação da Terra Indígena Anacé.

A exemplo de outros povos e grupos afetados por projetos de grande escala ou projetos de desenvolvimento, os Anacé promoveram um tipo de ação coletiva conectando e construindo redes de ativismo a partir da mobilização de inúmeros atores, incluindo os estatais. A combinação de sujeitos, organizações, campanhas, coletivos, movimentos sociais, entre outros, que conecta os afetados em si nos territórios com outros atores, é um dos elementos inovadores da política dos afetados por empreendimentos, conforme enunciado por Losekann (2016).

A agência promovida pelos Anacé, que pode ser compreendida a partir dos exemplos acima descritos, foi essencial para que o discurso fechado e hermético do Estado e dos agentes econômicos em torno do Complexo Industrial e Portuário do Pecém passasse a ser questionado. O CIPP era resultado de um projeto de desenvolvimento que desconsiderava os impactos sobre os corpos e sobre o território Anacé ou tratava esses impactos como meras externalidades aos empreendimentos. Na realidade, observamos que a concepção de desenvolvimento associada aos megaempreendimentos em voga na América Latina tem se traduzido em uma disputa territorial entre o capital transnacional e os diferentes povos do campo, indígenas, camponeses entre outros, estes articulando, cada vez mais, um processo de resistência arraigado em um paradigma onto-epistêmico do campo (BARBOSA, 2019), em que o território é compreendido como espaço de reprodução da vida em sentido omnilateral.

Em 21 de julho de 2010, atendendo à determinação judicial, a Fundação Nacional do Índio publicou a Portaria 1.035, alterada em outubro de 2010, pela Portaria 1.566, constituindo um Grupo de Trabalho para identificação e delimitação da Terra Indígena Anacé, incluindo as aldeias de Matões, Bolso, Baixa das Carnaúbas, Currupião, Japuara e Santa Rosa.

Após os primeiros levantamentos de campo realizados, a Funai concluiu pela não existência da tradicionalidade na ocupação indígena nas áreas de Matões e Bolso, justamente as mais impactadas pelo Complexo Industrial e Portuário do Pecém, inclusive, onde se pretendia instalar uma Refinaria da Petrobrás. Entendeu o órgão indigenista oficial que, diante do conjunto de indústrias instaladas na área do CIPP e da presença considerável de não índios, não se poderia mais caracterizar o território como indígena, já que os Anacé haviam perdido a hegemonia no controle do seu espaço de vivência.

O fundamento para essa manifestação da Funai é analisado por Tófoli, que ressalta o contexto político-eleitoral, com eleições presidenciais e estaduais agendadas. Tanto a candidatura de Cid Gomes para Governo do Estado quanto a de Dilma Rousseff para Presidência evidenciavam a promessa de construção da refinaria do Pecém, obras essas articuladas ao PAC (TÓFOLI, 2012). Por outro lado, empreendimentos dessa natureza conformam o capitalismo por expoliação, atual estágio de desenvolvimento do capitalismo no contexto latino-americano e que requer, como mecanismo para sua reprodução, um marco jurídico-legal regulado

pelos Estados nacionais que legitime o avanço da expropriação territorial (BARBOSA, 2019).

Para os indígenas, a manifestação da Funai foi um golpe, abrindo espaço para novas remoções:

desta vez a aldeia Matões seria impactada e removida por completo. Diante de todo esse cenário, começamos a travar uma batalha contra o governo do Estado do Ceará, entendendo que nossos direitos estavam sendo violados mais uma vez. [...] Assim as possibilidades para a ampliação do complexo aumentaram, já que estava “livre” do processo de demarcação da área indígena. (SOUZA, 2019: 47)

Em razão desse entendimento da Funai, foi proposto um Programa Emergencial de realocação de 163 famílias Anacé das aldeias de Matões e Bolso impactadas pelo CIPP, para uma área a ser adquirida pelo Estado do Ceará e pela Petrobrás. Após inúmeras reuniões, em 22 de novembro de 2013, foi assinado o Termo de Compromisso celebrado entre o Estado do Ceará, a Petróleo Brasileiro S.A. – Petrobrás, a Fundação Nacional do Índio – Funai, as comunidades indígenas Anacé de Matões e Bolso, o Ministério Público Federal e a União, com o objetivo de, de um lado, assegurar a liberação do terreno onde seria implantada a Refinaria Premium II e os demais empreendimentos que compunham o Complexo Industrial e Portuário do Pecém e, de outro, a constituição da Reserva Indígena Taba dos Anacé, local onde seriam realocadas as famílias indígenas. Souza (2019: 48) destaca que:

Em 2014 tem início a concretização da construção da Reserva Indígena Taba dos Anacé. Todo o processo de desterritorialização, tristeza, e angústia se inicia novamente. Até então, a expectativa girava em torno das condições de vida e adaptação à nova vida na reserva, sem se saber se a nova terra seria boa para plantação de árvores que dão frutos como na antiga morada. Afinal, como saber se não se tem vivência com o novo ambiente de morada? A terra tradicional continua sendo, pelo menos por agora, aquela que vivemos a vida toda, pois para se adaptar ao novo lugar levará tempo até que se possa “replantar” e “refazer” as referências que acionam costumes e tradições.

O empobrecimento e a desterritorialização sentida pelos Anacé não foram os únicos efeitos da chegada do CIPP. Souza destaca que “para além de todas as mazelas causadas, sucedeu-se também as manifestações espirituais, causada por toda destruição nas matas” (2019: 52), a indicar uma quebra na corrente dos encantados e na dimensão da encantaria Anacé.

Em fevereiro de 2018, foi inaugurada a Reserva Indígena Taba dos Anacé, iniciando-se um novo ciclo no processo de territorialização desse povo indígena, em especial, no que se refere às 163 famílias que foram realocadas. Em paralelo à implantação da Reserva Indígena, permaneceu em suspenso a situação do território indígena remanescente (Japuara e Santa Rosa) reivindicado como tradicionalmente ocupado pelos Anacé. Mais distante da área declarada para fins de utilidade pública para implantação do CIPP, a área reivindicada pelos indígenas Anacé correspondente à região de Japuara e Santa Rosa foi igualmente estudada pelo Grupo de Trabalho de 2010, no entanto nenhuma manifestação conclusiva sobre esse território foi emitida pela Funai até o momento.

Nesse contexto, os Anacé de Japuara iniciaram o processo de retomada de suas terras. De 2015 até 2019, foram realizadas quatro retomadas Anacé, cada uma com um contexto específico. Em fevereiro de 2018, após visitar uma área que os Anacé haviam retomado em janeiro, o Presidente da Funai à época comprometeu-se a atender a uma solicitação da Associação Indígena do Povo Anacé das Aldeias de Caucaia, e criar um novo GT para dar continuidade e celeridade aos trabalhos de identificação e delimitação da Terra Indígena. No entanto, apenas em outubro de 2018, a Funai publicou a Portaria 1.354, alterada em 2019 pela



Portaria nº 888, constituindo novo Grupo Técnico com o objetivo de realizar os estudos complementares para o reconhecimento da Terra Indígena Anacé (Japuara e Santa Rosa), estando pendentes as conclusões do GT.

## As retomadas Anacé

No início de 2015, os Anacé de Japuara realizaram a primeira retomada. De acordo com Climério Anacé, essa retomada, denominada por eles de Retomada da Salgadinha, começou a ser organizada no começo do ano de 2015 até se concretizar no dia 30 de março do mesmo ano. Os motivos que levaram à execução da retomada estavam relacionados, segundo nosso interlocutor, à falta de espaços para os indígenas desenvolverem suas atividades e seus projetos:

*foram dois meses organizando e planejando ela por um simples motivo, o território Anacé é cercado por grileiros, fazendeiros e posseiros e a maioria do povo tava sem espaço para plantar e já tinha voltado um projeto de um posto de saúde para o nosso território que não tinha, sabe, e esse posto foi remanejado para outra localidade, para a localidade de Santa Rosa, e a gente conversando com algumas lideranças, foi tomada a decisão que a gente ia fazer uma retomada porque não dava mais pra gente perder um posto de saúde, os projetos, porque não tinha espaço para colocar, né?*

Os Anacé, especialmente da região conhecida como Japuara, vivem em um território encravado por grandes e médias propriedades de terra, algumas delas resultantes de antigos engenhos de cana e de fazendas de criação de gado que funcionavam na região. A entrada dos fazendeiros nunca foi total, porque os indígenas continuaram mantendo pequenos núcleos de resistência, pequenos sítios, ou vivendo, ainda que de forma subalterna, nos seus territórios de ocupação tradicional. Para os indígenas, quem não é Anacé é grileiro, fazendeiro ou posseiro, sendo que a relação desses com o território, embora eventualmente lastrada por um título de propriedade, não é reconhecida pelos indígenas.

Embora a região da Japuara esteja cerca de dez quilômetros do centro nevrálgico do CIPP, os Anacé dessa região também sofrem impactos diretos do Complexo, os quais são impulsionados por outros empreendimentos, como rodovias, loteamentos, projetos de agronegócio e de exploração mineral, muitos deles com o objetivo de se obter insumos para as indústrias e construções do CIPP.

A retomada realizada em 2015 coincide, ainda, com o retorno do Cacique Antônio Anacé ao território, já que por conflitos familiares, passou um tempo na Terra Indígena Pitaguary, em Maracanaú. “Então, coincide uma coisa com a outra. O cacique volta e administra a retomada”, afirmou-me Climério Anacé.

A chegada na primeira retomada, entretanto, não foi tranquila, como, em regra, nunca o é. Embora o planejamento tenha sido realizado por muitos meses e os indígenas contassem com o apoio dos encantados, a Polícia Militar de Caucaia foi chamada e efetuou a prisão de três lideranças todas com mais de 60 anos, dentre elas Seu Antônio, então cacique do povo Anacé. Não havia crime imputado a eles, nem mesmo inquérito ou processo em curso. Conforme relato dos indígenas, o Coordenador Regional da Funai em Fortaleza à época foi acionado e conseguiu “soltar” as lideranças indígenas, após mais de seis horas de detenção. O retorno de Seu Antônio e das demais lideranças à retomada naquela noite fortaleceu a luta e “espírito de guerreiro” Anacé. A primeira cerca havia sido levantada, a aldeia poderia levantar com a força dos encantados.

De 2015 a 2019, foram realizadas quatro retomadas, sendo três delas consolidadas, ou seja, embora tendo sido alvo de processos judiciais de reintegração de

NOGUEIRA NÓBREGA, Luciana; PINHEIRO BARBOSA, Lia.  
“Relevantando a aldeia, fortalecendo nosso espírito de guerreiro”

posse, apenas uma retomada sofreu ordem de despejo, sendo que as demais permanecem na posse indígena. Em geral, os Anacé afirmam que o motivo que os move para realizar as retomadas é a defesa do território e das suas condições de vida. Ter espaço para a agricultura é importante. No entanto, mais que isso, a realização das retomadas está intimamente ligada com a organização indígena. Desse modo, podemos falar de ciclos de retomada, oscilando entre momentos de “calmaria”, de consolidação dos espaços, e com momentos de ápice da luta. Logo, as retomadas são processos: “porque a retomada faz parte de um pico de organização muito grande, sabe, então, quando acontece uma retomada, o nosso povo se organiza mais, de momentos em momentos” (Climério Anacé).

A primeira retomada, de 2015, é compreendida pelos Anacé como aquela que possui uma significação peculiar. Foi a partir dela que o território foi se descortinando e, se antes, eles tinham que viver em pequenos sítios encravados em um território dominado por fazendeiros, grileiros e posseiros, a retomada lhes permitiu garantir espaço para as mobilizações, para as reuniões e para os rituais, fazendo a terra aparecer.

Perguntado sobre qual retomada, dentre as que Roberto Anacé acompanhou, havia lhe marcado muito, ele respondeu:

*A primeira retomada, ela marcou muito. Quer dizer, cada retomada ela tem uma simbologia, ela tem algo que marca. E eu vou falar das retomadas que eu frequentei, que eu estive e o que foi que marcou todas elas. Elas não são iguais, né? Vamos tratar a retomada como um local da terra, do planeta, aqui onde eu estou não é igual aonde você está, mas está conectada. A terra é conectada. As plantas, as raízes são conectadas. Existe uma espiritualidade que conecta e passa a conectar tudo isso. Pra mim te falar isso daí, eu tenho que fazer esse contexto. Eu vou arrodar um pouco. A jurema que está aqui, as raízes dela está na terra e existe essa conexão com a terra. Assim como a ayahuasca tá lá na ponta do Brasil, ela tá plantada, então ela tem essa conexão. Os mesmos valores. Digamos assim, a erva daninha ela tem o seu valor importante, senão ela não existiria. Então, todas as existências existem porque tem o seu valor nessa cadeia inteira. Então, as raízes conectadas da jurema com a ayahuasca, elas produzem as mesmas coisas, se alimentam do mesmo ser que é a terra, assim como nós. Então, estamos todos nós conectados. [...] Então, a importância da retomada é isso. É trazer para o ser humano essa conexão. É mostrar para o ser humano essa conexão. E a coisa que mais marcou na primeira retomada, é uma coisa que não é física, mas é, foi, não chego a dizer o grito, mas foi a expressão de libertação do povo na primeira retomada. Porque até então, o povo vivia em reuniões, em quintais. Em reuniões em casas de pessoas e não tinha um local específico para se reunir, para reconstruir o laço com a terra e esse momento da primeira retomada foi um bater de asas para se criar uma ideia de que nós podemos avançar e tentar curar as feridas da nossa terra, seja as feridas nas matas, seja as feridas nas agressões. [...] Então, essa primeira retomada teve esse valor e trouxe para os nossos indígenas o que é mais importante para um guerreiro que é a vontade de lutar, a vontade de viver, né? A vontade e a consciência da união do povo Anacé.*

As retomadas garantem, desse modo, uma conexão dos Anacé com o território e consigo mesmos. Representam uma expressão de altivez de se fazer Anacé, de se fazer guerreiro, rompendo o ciclo de destruição das matas e dos próprios indígenas. É a “expressão de libertação” e de cura dos territórios, das matas e das feridas em si mesmos. As retomadas reconstróem as relações, recompondo as múltiplas agencialidades que integram o território (os antepassados, o sagrado, os corpos e as encantarias), expressando um tipo de ecologia dissidente de que nos fala Villela e Alencar (2020).

Estamos diante, portanto, de uma outra semiótica, de outras ecologias, que não as do Estado, que não as jurídicas, com seus repertórios de léxicos que enquadram, definem, definham. Constituem uma expressão de um paradigma onto-epistêmico próprio da memória histórica dos povos indígenas da América Latina, em que o território é compreendido como espaço de reprodução da vida desde

uma matriz de coexistência entre seres vivos, não vivos e a natureza, enraizado em uma dimensão epistêmica e ontológica arraigada às cosmovisões e às cosmovivências traduzidas na ação política contemporânea (BARBOSA, 2019). As retomadas Anacé são formas de promover os fluxos da vida em suas múltiplas conexões; são processos vivos que não se limitam, por exemplo, às categorias estatais de terra indígena ou áreas demarcadas.

São, portanto, formas de resistência que não apenas se opõem ao principal projeto de desenvolvimento do Estado do Ceará, capitaneado pelo Complexo Industrial e Portuário do Pecém, ou à inação e omissão reiterada e deliberada da Fundação Nacional do Índio no sentido de reconhecer os direitos territoriais do povo Anacé. São resistências que criam, que re-existem. Onde se enxerga ruína e vidas precárias, as retomadas criam potência de presente e de futuro, colocando mundos divergentes em perspectiva.

As retomadas também são uma forma de permitir que as memórias submersas possam ser contadas a partir de novas linhas corporificadas no território. Ao retomarem, os Anacé liberam porções físicas do seu território e trazem à tona memória dos seus antepassados, provendo uma dimensão curativa nesse processo. São dobras da memória em que o passado se articula e é reelaborado pelo presente possibilitando o advento do que ainda não chegou, mas cujas condições de possibilidade de existir já estão aqui.

Logo, as retomadas compreendem não apenas um ato político de ocupar territórios, impulsionando a realização da demarcação pelo Estado, mas, antes disso, para os Anacé, as retomadas compreendem reaver uma relação, seja com a terra, seja com os encantados, seja com eles mesmos.

*esse motivo da minha existência nessa década, nesse momento, nessa dimensão é para tentar devolver aos nossos antepassados e aos que estão presentes isso que era nosso e que nos foi tirado. Foi tirado num momento utilizando muitas vezes a fé, utilizando religiões, utilizando política. Então, nós enquanto guerreiros, estamos aqui para defender tudo isso. E retomada é um nome simbólico, mas na verdade, é a terra que nos interessa. [...] Nós queremos ver as matas como eram, queremos ter as caças como tínhamos, queremos ver os pássaros que tínhamos, porque muitos dos nossos não vê, não temos o prazer de ver. Então são essas coisas que parecem invisível ao olho do branco, mas são essas coisas, são esses laços que são importantes. O pássaro fica lá na sua árvore, mas a gente sente que a gente tem um laço com ele. A terra tá lá, pode ser cultivada ou não mas a gente sente que a gente tem um laço com ela. Então, é muito importante a retomada porque a retomada dá esse gosto ao indígena de curar aquele ser que é a Terra. A gente tenta fazer isso. Enquanto eles avançam com imobiliárias, com indústrias, com agronegócio, a gente tenta avançar também para curar aquela terra que foi devastada, que foi sangrada, que foi destruída, que foi tirada. (Roberto Anacé)*

As retomadas não recuperam só terras, portanto. Elas recuperam memórias, parentes, encantados, bichos e o próprio sentido de vivência territorial para além de uma matriz antropocêntrica e em prol da mais-valia. Constitui a contraposição fundamental à concepção de território do capital, encerrada no binômio *propriedade privada-mercadoria*, e que tem subsidiado a lógica de desenvolvimento pela espoliação. Na fala de Roberto Anacé, é forte a motivação das retomadas como condição de possibilidade para que os diferentes animais e os encantados voltem a habitar o território e, com eles, a própria memória que volta e se reelabora junto com a terra.

A segunda retomada, realizada no ano de 2016, teve uma motivação um pouco diferente da primeira. Os Anacé se viram em uma situação de defesa de uma indígena que ficava fazendo a “guarda” de uma das entradas da retomada. As mulheres cumprem importantes papéis no contexto das retomadas Anacé, seja

promovendo, junto com os homens, o ato inicial de entrada no território, seja garantindo a alimentação para todos os indígenas, como também, a guarda e a vigília dos locais retomados.

*Já a segunda retomada foi uma questão não sei se de orgulho ou se foi de defesa. Acredito que foi mais de defesa pelo ser feminino. No momento dessa segunda retomada, o posseiro, todos os dias, passava na casa da vizinha, da pessoa que era uma das que cuidava do terreno, e ameaçava ela. Fez BO, levou para a delegacia. E as lideranças pegaram e disseram: olha, isso daí acabou-se. Se ele vai fazer isso com você, ele vai fazer com todos agora. E aí, nós adentramos na segunda retomada. E a gente começou a criar esse laço, esse entendimento das lutas. O povo começou a ab-solver, a inferir esse espírito dos guerreiros indígenas Anacé. (Roberto Anacé)*

O entendimento das lutas que Roberto menciona levou a uma compreensão, entre os Anacé da Japuara, de que a defesa da Mãe-Terra também implica em uma posição de intolerância à violência contra as mulheres. Essa, portanto, passou a ser uma questão bastante relevante nas reuniões entre os indígenas, motivando a mobilização das mulheres e debate entre elas e eles sobre as formas de reduzir essa forma de violência. O espírito dos guerreiros indígenas Anacé também passava pela compreensão das lutas de forma articulada, porque as opressões também operam de forma articulada, tendo a esposa de Roberto, Áurea Anacé, um papel destacado na condução desse tema.

Em julho de 2017, ocorreu a terceira retomada. Diferente das anteriores, essa retomada foi realizada em local, ainda que reivindicado pelos indígenas Anacé, mais distante das retomadas anteriores e sem seguir o rito das retomadas Anacé, que começam com intensa pesquisa, planejamento e orientação dos encantados. É a encantaria Anacé que informa o melhor local e período para as retomadas serem efetivadas. Em outras palavras, os encantados possuem um destacado papel político na definição e sucesso das retomadas, sendo esse segredo acessível apenas aos Anacé. São o algo mais importante que não pode ser conhecido de que nos falava Stengers (2018) em sua proposição cosmopolítica.

*Porque assim, a ideia dos guerreiros e das lideranças Anacé era fazer mais as coisas [mas] é como os encantados quer. A gente entende isso. [...] nesse contexto, surgiu a entrada de uma terra que era ali na Lagoa do Barro. E nesse mesmo dia que eles estavam cortando para fazer suas barracas, suas coisas, eu passei lá em frente. [...] A gente não parou para perguntar quem era, só passamos e voltamos. Com três dias depois, eles vieram aqui falar com o Cacique Antônio porque eles tinham sofrido ameaças. A pessoas que se dizia [dono], que não é daqui é um italiano. Aí, eles vieram aqui para dizer que tinham sofrido ameaça, que estavam entrando dentro de uma terra. E nesse momento dessa luta, eles mesmos se identificaram e disseram: “ah, mas tem mesmo os indígenas que é parente, mais o quê” e vieram aqui saber da certeza e pedir ajuda ao Cacique Antônio. E o Cacique Antônio, como guerreiro, ele não negou ajuda. E nós começamos a intensificar nossa presença na Lagoa do Barro e começamos a mapear quem era e quem não era [indígena]. Porque nesse momento entra pessoas que não são indígenas, e é preciso separar o trigo do joio. E a gente começou a mapear as famílias e dizer, e foi uma coisa que afastou muita gente, claro, que não tinham interesse indígena. A gente disse que a terra não é vendável. Pode-se fazer uma distinção, porque para os Anacé, a terra não é vendável. [...] Uma coisa importante para nós, a gente retratar isso. Nós Anacé. Pode ser meu irmão, se ele destratar a nossa Mãe-Terra vendendo ela, ele não pertence mais ao nosso povo. Então, isso é regra. É lei. E dado pelo cacique. (Roberto Anacé)*

A retomada da Lagoa do Barro seguiu, assim, um destino diferente das anteriores. Embora tivesse contado com o apoio das lideranças Anacé, a retomada foi questionada judicialmente, tendo a Justiça estadual deferido ordem de reintegração de posse em processo movido pelos proprietários do imóvel (Processo 0063923-67.2017.8.06.0064). Não obstante a legislação determine que a compe-

tência para julgar o caso era da Justiça Federal, a reintegração de posse foi cumprida em janeiro de 2018, deixando inúmeras famílias indígenas sem destino. Essas famílias foram acolhidas pelos Anacé de Japuara nas retomadas anteriormente realizadas, ampliando a necessidade de uma nova retomada. Foi nesse contexto que os Anacé realizaram a retomada São Sebastião. As demais retomadas serviram para fazer a aldeia aparecer, sendo utilizadas para moradias, para área de cultivo e de encontros e reuniões. Mas faltava um espaço para a espiritualidade florescer. De acordo com Roberto Anacé:

*E já a terceira retomada<sup>5</sup>, porque o cacique disse que nós precisávamos ter um local para os nossos rituais, precisávamos ter um local para nós. Como diz alguns estudiosos, a espiritualidade Anacé é pra dentro, então a gente tenta fazer o máximo de segredo possível relacionado a isso. É tanto que o cacique, na terceira retomada, já tinha marcado um canto, a espiritualidade tão grande, o entendimento, já tinha marcado um canto que seria o cemitério do povo Anacé. E esse cemitério ficou lá criado. E o cacique brincando disse que o primeiro velho que fosse dava o nome pro cemitério. E hoje, o nome do cemitério, é cemitério do Cacique. E nessa ideia, da terceira retomada, eu acredito que a terceira retomada é uma retomada da espiritualidade.*

Seu Antônio Anacé faleceu de forma abrupta em junho de 2019. Embora o falecimento do cacique tenha sido repentino, seu filho, Climério, estava bem seguro das obrigações que teria, a partir das instruções que seu pai havia lhe dado. Desse modo, provocou a Fundação Nacional do Índio que emitisse documentação à funerária garantindo que o ritual fúnebre, conforme solicitado pelo cacique, fosse cumprido. Esse ritual envolvia o desejo de ser enterrado em uma área de retomada, em local onde não havia cemitério constituído ainda.

Nesse período, a retomada São Sebastião não estava assegurada aos indígenas que enfrentavam bastante resistência dos não índios, incluindo guerra de boletins de ocorrência, de processos judiciais e de incursões de equipes armadas para intimidação. No entanto, o desejo do cacique envolvia realizar a autodemarcação<sup>6</sup> do território com seu próprio corpo.

*O pai foi plantado, né, não se enterrou, foi plantado na nossa última retomada que a gente chama aqui de Retomada São Sebastião como um ato de auto-demarcação com o próprio corpo, sabe, foi um espaço que ele, em vida, delimitou, ele, em vida, escolheu o canto que ele queria descansar, sabe? E isso é algo muito forte dentro do nosso povo, porque isso ajuda a gente a continuar no caminho da luta, no caminho da resistência. Os encantados tem esse importante papel, sabe, de escolher, não escolher o canto, né?, mas fazer a guarda, fazer a defesa das retomadas. Antes da retomada, a gente tem adotado rituais pra fazer. A gente tem feito algumas cerimônias e até mesmo o encantado ele vem e fala e dá orientações de como será a retomada, como será não só no dia da retomada, mas como será nos próximos tempos de retomada. Então os encantados tem esse importante papel porque eles também não podem dizer “vai ser aquela”, não, eles podem orientar como é que acontece, como é que faz, como é que se organiza sabe. Então esse importante papel do encantado é a defesa do nosso território junto com a gente, nos orientando. (Climério Anacé)*

Compreender e seguir as orientações dos encantados é, portanto, uma garantia do sucesso da luta, sendo esses sujeitos políticos centrais no contexto das re-

<sup>5</sup> Roberto não havia inicialmente contabilizado a retomada da Lagoa do Barro como uma das retomadas Anacé, preferindo não mencionar essa experiência não exitosa. Apenas quando questionado por nós se compreendia a tentativa de reaver a área da Lagoa do Barro como retomada, é que afirmou ter sim se tratado de uma retomada, mas não como as outras. Nesse sentido, a indicação numérica aqui se referia à contagem antes desse questionamento. Cronologicamente, portanto, a retomada São Sebastião seria a quarta retomada.

<sup>6</sup> Embora retomada seja o termo mais corrente entre os Anacé, também encontramos as lideranças afirmando, em algumas oportunidades, que o ato de reaver parcelas do seu território tradicionalmente ocupado era um ato de autodemarcação. Desse modo, os termos são cambiáveis entre si, havendo, entretanto, uma prevalência no uso da categoria retomada.

tomadas Anacé. Demarcar a terra com o próprio corpo, conectar os indígenas antepassados que morreram na luta com os atuais Anacé pela terra, é algo que, na compreensão dos indígenas, passa pela mediação das retomadas:

*Antes disso tudo, antes da gente recomeçar o movimento, relevantar o nosso povo, reorganizar o nosso povo, a gente sabia que uma parte do nosso povo ela não tinha trabalho, não tinha esperança, era totalmente entregue aos grandes poderosos, sabe, no emprego, nisso tudo. Quando a gente começa uma retomada, a gente começa a dar uma visão pro povo de que é possível ser livre. É possível ser livre dentro do território, não é preciso ser preso dentro desse território. Com a auto-demarcação com o corpo do pai, isso se consolida, sabe?, que a gente é livre, a gente pode ser livre em vida, pra que quando a gente tombe, a gente tenha um canto sossegado pra descansar, um canto onde a gente sabe que é o nosso lugar, é o nosso sagrado, é o nosso canto. E isso é muito importante pro nosso povo. É ter consciência que apesar de tudo tenha um canto pra vir, um canto pra voltar. Eles podem rodar o mundo, podem ir pra vários cantos, mas eles sempre vão ter o canto deles, seguro, certo, porque é ali onde vai estar o cacique deles. E isso é o, isso aqui não é um pensamento meu, é um pensamento que a própria comunidade expõe muito forte isso. (Climério Anacé)*

*O fato de as nossas retomadas, todas elas, o fato de terem a sua maneira específica de se entender, tem, mas elas tem uma chave. A chave é devolver primeiramente ao povo a sua ancestralidade e seu entendimento de guerreiro. O ponto principal das retomadas é devolver ao povo o seu entendimento de guerreiro, o seu entendimento de Anacé. E as retomadas elas tem sido sim um ponto de apoio para os indígenas que estão dentro da retomada e para os indígenas que estão dentro do território indígena. Porque a retomada é um pedaço do próprio território indígena para mostrar ao próprio povo e ao Estado que nós existimos. [...] Então é esse o fato. A retomada tem sido sim ponto de apoio para o povo Anacé e ela, até determinados momentos, impõe como é a regra dentro do território, né? (Roberto Anacé)*

As retomadas garantem, assim, não apenas uma vida possível de ser vivida no presente, uma vida livre e conectada com a corrente dos encantados, mas também possibilitam pensar e projetar novas vidas no futuro. Retomar, portanto, não é retornar a um passado idílico, mas garantir condições de possibilidade para se recriar o mundo e criar coisas novas em mediação com a ancestralidade dos lugares e da memória. Desse modo, viver Anacé no território tradicionalmente ocupado envolve agenciamentos múltiplos em um universo cosmológico que é constituído a partir de mediações com tudo o que coexiste, co-habita e confere força ao lugar (encantados, ancestrais, os antigos). Nesse sentido, a retomada é a retomada de múltiplas coisas tangíveis e intangíveis que se processam em tempos e espaços múltiplos, envolvendo todos esses agenciamentos que compõem o território.

Os sentidos Anacé para as retomadas os aproximam, portanto, dos Guarani e Kaiowá conforme refletido por Seraguza (2018: 227):

*Pensar as “retomadas” de terra nesse contexto, levando em consideração a complexidade de sua composição, de que não se trata de recuperar “a terra pela terra”, a proposição cosmopolítica nos mostra “algo de mais importante”, como o que se retoma com isso: a relação com os parentes, o ato de comer junto, a possibilidade de vivenciar acontecimentos, os bons modos de vidas, os cuidados com as pessoas, e principalmente, a relação com as plantas, os animais, que são mediadas pelas divindades; e as próprias relações estabelecidas com essas divindades.*

No entanto, fazer retomada para os Anacé não é uma tarefa tranquila. Para eles, são muitas as dificuldades que aparecem:

*As dificuldades que a gente encontra são três, no meu ponto de vista, né? A primeira é a não regularização do nosso território que nos obriga a fazer a nossa autodemarcação e com isso vem um complô, um coletivo, um conjunto de negação por parte do Poder Judiciário, até por parte do próprio poder da Funai, até do próprio Ministério Público, DPU, tudo isso. Então essa articulação ela tem que ser construída e muitas das vezes não encontramos nessas organizações pessoas que tenham simpatia, sabe,*

*a própria Funai no seu papel constitucional de uns 8 anos pra cá ela não vem exercendo de forma esse papel. O Ministério Público, a DPU tem cumprido seu papel constitucional. O Ministério Público tem deixado falta. É, o Poder Judiciário mesmo, a Justiça, as Procuradorias também não tem cumprido muito bem esse papel de proteger e de defender. O segundo é a nossa organização política mesmo que muitas das vezes nós mesmos entramos em conflitos sobre a própria retomada, sabe, sobre como organizar ela, como reger ela, mas essa não seria uma grande dificuldade, é mais no âmbito do debate. E a terceira é a violência que a gente sofre por meio de terceiros, que ameaçam, hostilizam, isso tudo. (Climério Anacé)*

Importante notar na fala de Climério que as retomadas não são processos estanques, acabados. Tem conflitos externos e internos, já que o consenso é um processo bastante delicado de costura cotidiana. Como se luta junto não está dado, se aprende fazendo, mas isso, como ele mesmo diz: “não seria uma grande dificuldade, é mais no âmbito do debate”. O difícil mesmo é dialogar com os outros e com o Estado:

*A coisa mais difícil nas retomadas é a compreensão do Estado. Que ele dita as leis, diz que é para seguir as leis e ele mesmo não segue. Como no fato da demarcação, né? [...] Teria que passar por todo o processo, esse estudo, chegar ao momento da desintrusão, isso no prazo de cinco anos. É regra. Tá na Constituição. Então, essa dificuldade que a gente entende é que o próprio Estado não segue a Constituição. O próprio Estado que cria as constituições, os políticos, eles não seguem. Então a dificuldade maior é a gente entender que a Constituição punitiva ela só é para nós. Então, quando a gente adentra numa retomada, só vêm punição. Nunca vem uma coisa boa, tipo, o reconhecimento da lei: “eles estão certos”. Estão reavendo o que era do povo. Mas isso não é feito. Então, é uma dificuldade muito grande. Um entendimento do Estado para com a nossa existência. (Roberto Anacé)*

Como vimos, as retomadas Anacé não ocorreram sem que o aparato criminalizador do Estado mostrasse a sua face e fosse confrontado. A prisão para averiguação do cacique Antônio Anacé, em 2015; o cumprimento de ordem de reintegração de posse deferida por juiz estadual e sem competência legal para tanto, em 2018; a omissão da Fundação Nacional do Índio em reconhecer e assegurar o território tradicionalmente ocupado pelos Anacé e as incontáveis intimidações e humilhações que os indígenas passam para fazer valer o seu direito do existir, são exemplos de que os Anacé estão colocando seus corpos no fio da navalha, abrindo fissuras na ordem colonial ainda imposta e atualizada pela modernidade ocidental capitalista.

## Considerações finais

As retomadas Anacé não estão só relacionadas com a necessidade de impulsionar o Estado brasileiro a cumprir sua missão constitucional de demarcar os territórios indígenas. Para os Anacé, esse agir está fundado em uma visão cosmológica peculiar (STENGERS, 2018), que relaciona os territórios com os corpos Anacé e com a dimensão da encantaria, não subsumíveis às formas capitalistas de ser, fazer e existir. Dentro de um processo de resistência histórica dos povos indígenas latino-americanos, representa a disputa e defesa de outra concepção de território em estreito vínculo com outro paradigma onto-epistêmico (BARBOSA, 2019).

Não desconsideramos que as retomadas tenham um importante papel de provocar o Estado, especialmente quando o processo de demarcação encontra-se ainda na primeira fase desde 2010, mas os Anacé se mobilizam muito antes disso para provocar a si mesmos, para romper com o processo de fabricação de corpos na pasteurização da vida ocidental-capitalista, o que também poderíamos chamar

de confiscação de modos de vida (VILLELA e VIEIRA, 2020), recompondo os laços, as raízes e a corrente dos encantados.

Na pesquisa com os Anacé, dialogamos com a ideia de retomada como uma ação de múltiplas camadas, que busca superar os acontecimentos coloniais, renovados cotidianamente, de destruição dos corpos e das matas, resgatando a dimensão do cuidado curativo da terra e de si mesmos. Ao retomarem os seus territórios, os Anacé promovem uma autodemarcação da terra e de si, libertando as encantarias de seus aprisionamentos.

Na mesma medida em que se mobilizam, os Anacé são mobilizados pelos encantados, informados por uma memória acessada na reconstrução das relações e conectados com um fluxo ininterrupto que, segundo eles, está nos nossos corpos e em todos os existentes.

*Recebido em 30 de abril de 2021.*

*Aceito em 30 de agosto de 2021.*

## Referências

AIRES, Max Maranhão Piorsky; ARAÚJO, Isadora Lídia Gonçalves. *Os Anacés e a Refinaria Premium II: mobilizações étnicas e grandes projetos de desenvolvimento*. Fortaleza, 2010 (mimeo).

ALARCON, Daniela Fernandes. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. *RURIS – Revista do Centro de Estudos Rurais*, 7 (1): 99-124, 2013.

AQUINO, Jakson Alves de. *Processo decisório no Governo do Estado do Ceará (1995-1998): o porto e a refinaria*. Dissertação de Mestrado, Sociologia, Universidade Federal do Ceará, 2000.

ARAÚJO, Ana Maria Matos. *Urbanização litorânea nordestina: os casos de Pecém e do Arpoador – Ceará*. Disponível em <[http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2008/docsPDF/ABEP2008\\_1897.pdf](http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2008/docsPDF/ABEP2008_1897.pdf)>. Último acesso em 12 de mar. 2012.

BARBOSA, Lia Pinheiro. “Paradigma Epistémico do Campo e a construção do conhecimento na perspectiva dos movimentos indígenas e camponeses da América Latina”. In: SANTOS, Arlete Ramos et al. *Educação e movimentos sociais. Análises e discursos*. Jundiaí: Paco Editorial, 2019. pp. 279-299.

FERREIRA, Antônio. *Resgate Histórico do Povo Anacé*. Mimeo. s/d.



GOMES DE LIMA, Hércules. Vestindo corpos: regimes do visível nas pinturas Anacé. Monografia. Curso de Design e Moda, Universidade Federal do Ceará, 2018.

LIMA, Thiago Halley Santos. *O conhecimento na escola indígena no Ceará: práticas de ensino diferenciado na escola indígena Direito de Aprender do Povo Anacé*. Dissertação de Mestrado, Sociologia, Universidade Estadual do Ceará, 2017.

LOSEKANN, Cristiana. A política dos afetados pelo extrativismo na América Latina. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 20: 121-164, 2016.

MARTINS, Martha Priscylla Monteiro Joca; NÓBREGA, Luciana Nogueira. Entre retomadas e autodemarcações – lutas indígenas por recursos naturais, territórios e direitos no Brasil. *Revista Brasileira de Estudos Jurídicos*, 14 (3): 85-99, 2019.

OLIVEIRA, João Pacheco. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: *O nascimento do Brasil e outros ensaios – “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016. pp. 193-228.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento e Silêncio. *Estudos Históricos*, 2 (3): 3-15, 1989.

SERAGUZA, Lauriene. Em tempos de fins: “reservamento”, “retomadas” e múltiplas formas kaiowa e guarani de composição. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (10): 223-40, 2018.

SOUZA, Rute Moraes. *Tabas, roças e lugares de encanto: construção e reconstrução Anacé em Matões, Caucaia, Ceará*. Monografia. Bacharelado em Ciências Sociais. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, 2019.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 442-464, 2018.

TÓFOLI, Ana Lúcia Farah de. Disputas Territoriais entre o Complexo Industrial e Portuário do Pécem e as populações tradicionais. *Anais da 28ª Reunião Brasileira de Antropologia*. São Paulo: ABA, 2012.

TÓFOLI, Ana Lúcia Farah de. *As retomadas de terras na dinâmica territorial do povo indígena Tapeba: mobilização étnica e apropriação espacial*. Dissertação de Mestrado, Sociologia, Universidade Federal do Ceará, 2010.

VILLELA, Jorge Mattar; VIEIRA, Suzane de Alencar. Introdução. In: VILLELA, Jorge Mattar; VIEIRA, Suzane de Alencar (orgs.). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020. pp. 11-33.

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

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste  
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e  
também em atuar como*

**pareceristas**

*podem realizar seus cadastros em*

<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>

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

# Baía de Todos os Santos e Região Metropolitana de Salvador (BA): territórios quilombolas e conflitos na contemporaneidade

*Cintia Beatriz Müller*<sup>1</sup>  
*Quésia Daiara dos Santos de Jesus*<sup>2</sup>  
*Tayonara Aillana dos Santos Jesus*<sup>3</sup>  
Universidade Federal da Bahia

**Resumo:** A Região Metropolitana de Salvador (RMS) e a Baía de Todos os Santos (BTS) agregam um número considerável de municípios, sobrepondo-se em termos histórico-geográficos. A proposta deste artigo é localizar territórios de quilombos contemporâneos certificados pela Fundação Cultural Palmares em relação aos municípios que compõem cada uma destas macrorregiões. Em um segundo movimento, identificamos os principais conflitos enfrentados por essas coletividades quanto aos seus respectivos processos de territorialização e permanência local.

**Palavras-chave:** Região Metropolitana Salvador; quilombos contemporâneos; processos territoriais.

<sup>1</sup> Professora do Departamento de Antropologia e Etnologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia, Salvador (2010). Com Mestrado e Doutorado em Antropologia Social (UFRGS, 2006). Líder do grupo de pesquisa Pacto - Estudos em Antropologia da Política e do Direito, registrado junto ao CNPq.

<sup>2</sup> Graduanda em Ciências Sociais (Licenciatura) na Universidade Federal da Bahia.

<sup>3</sup> Graduanda em ABI - Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia - UFBA. Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) pelo projeto de pesquisa Quilombos Contemporâneos: grandes projetos de investimento na BTS e RMS, BA.

## Baía de Todos os Santos and Região Metropolitana de Salvador (BA): Quilombolas territories and contemporary conflicts

**Abstract:** The Região Metropolitana de Salvador (RMS) and the Baía Todos os Santos (BTS) have a considerable number of municipalities, overlapping in historical-geographic terms. The purpose of this article is to locate territories of contemporary quilombos certified by the Fundação Cultural Palmares in relation to the municipalities that make up each of these macro-regions. In a second movement, we identified the main conflicts faced by these collectives regarding their respective processes of territorialization and local permanence.

**Keywords:** Região Metropolitana de Salvador; contemporary quilombos; territorial processes.

## Bahía de Todos os Santos y Región Metropolitana de Salvador, BA: territorios quilombolas y conflictos contemporáneos

**Resumen:** La Región Metropolitana de Salvador (RMS) y la Bahía de Todos os Santos (BTS) suman un número considerable de municipios, superpuestos en términos histórico-geográficos. El propósito de este artículo es localizar territorios de quilombos contemporáneos certificados por la Fundación Cultural Palmares en relación a los municipios que integran cada una de estas macrorregiones. En un segundo movimiento, identificamos los principales conflictos que enfrentan estos colectivos en sus respectivos procesos de territorialización y permanencia local.

**Palabras clave:** Región Metropolitana de Salvador; quilombos contemporáneos; procesos territoriales.

No Brasil, a abolição da escravidão se deu de maneira incompleta: libertaram-se as pessoas, mas não lhes foi garantido acesso aos meios de subsistência, como acesso à terra ou a outro tipo de meio de produção. Com isto, no pós-abolição, um contingente significativo de pessoas negras, recém-libertas, acabou por se submeter a relações precárias de trabalho e muitas vezes se refugiaram ou fundaram povoados compostos majoritariamente por pessoas negras, verdadeiros espaços de liberdade. Isto não foi diferente na Bahia e, muito pelo contrário, revelou-se algo com sérios reflexos na contemporaneidade.

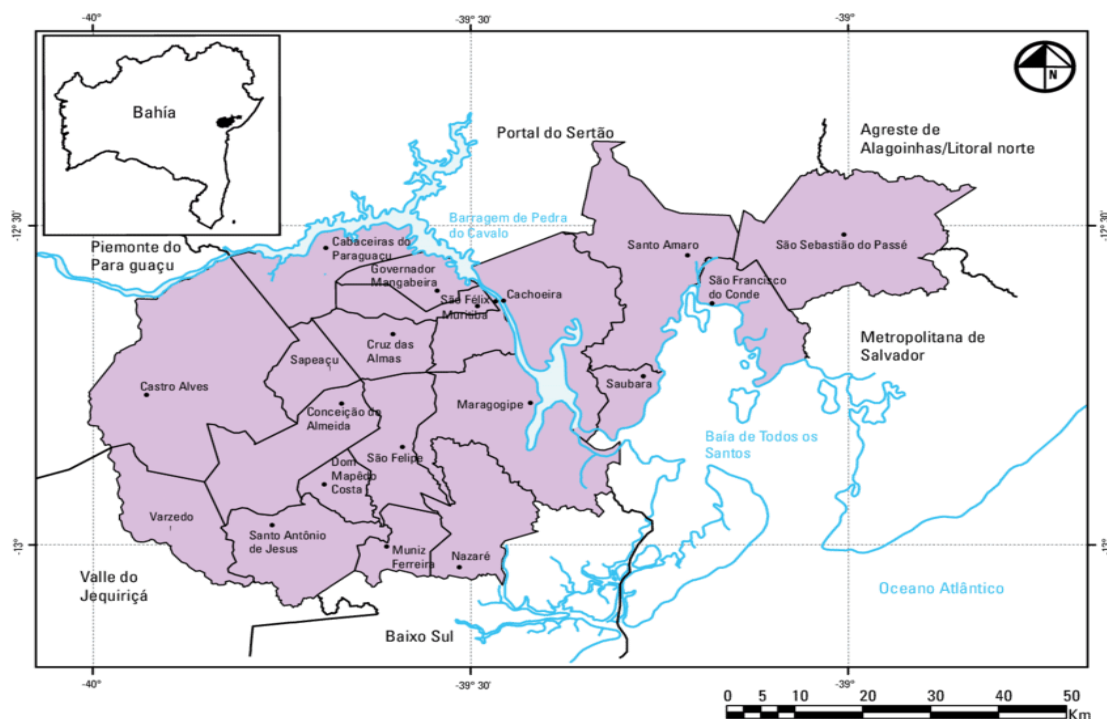
Neste artigo, entendemos conflito como uma configuração de relações que “não se apresenta como processo de negociação, livre comunicação e construção de consensos, em contraste trata-se do embate entre segmentos sociais que articulam projetos, interesses, posicionamentos e visões divergentes” (ZHOURI e OLIVEIRA, 2013: 79-80). Conflito é algo que decorre de um feixe de relações e pode ser expresso em diferentes processos. Todavia, invariavelmente, envolve atores sociais em distintas posições de poder e variado acesso ao capital social, econômico e cultural hegemônico. Via de regra, os conflitos por nós identificados não foram precedidos de estudos socioambientais (pensamos os relatórios de identificação de Territórios Quilombolas (TQs), sob responsabilidade do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), como englobados por esta categoria).

Em termos metodológicos, trabalharemos com documentos acessados online. Neste sentido, consideramos documentos “as fontes, primárias e secundárias, que, por definição, são exploradas – e não criadas – no contexto de um procedimento de pesquisa” (CELLARD, 2014: 297). Nossas fontes documentais são compostas por informações textuais, e as imagéticas produzidas por pessoas que vivenciam ou vivenciaram o cotidiano das comunidades quilombolas; e também, por aqueles que, mesmo não presenciando eventuais situações, reproduziram-nas em registros por nós acessados. Por isso, nossas fontes documentais são de duas ordens: documentos oriundos de “arquivos on-line”, aqueles acessados em sites específicos, tais como INCRA, Fundação Cultural Palmares (FCP) e Banco de Teses da Capes; e documentos públicos considerados, por nós, como “não arquivados”: material de jornais e revistas.

Em um primeiro momento, identificamos os municípios que compõem a Baía de Todos os Santos (BTS) e a Região Metropolitana de Salvador (RMS), e o que chamamos de Área de Sobreposição (AS) de ambas as “regiões”. Depois, realizamos consulta ao sítio da FCP onde, a partir do acesso às Portarias de Certificação das Comunidades Quilombolas, identificamos as comunidades em relação aos municípios. Na sequência, consultamos o site do INCRA para identificar o processo administrativo de titulação aberto para cada área certificada e o estágio de seu andamento. Após identificarmos cada área quilombola, passamos a realizar levantamentos acerca de sua situação em termos históricos e contemporâneos, quando abrimos documentos específicos para cada uma. A AS foi organizada, em princípio, com a finalidade de sistematizar a coleta de dados sobre algumas comunidades específicas, o que resultou, também, no desejo do grupo em mantê-la

no momento da análise dos dados como forma de sofisticar a classificação espacial e a investigação sobre a especificidade de conflitos que, eventualmente, venham a ser encontrados nesta sub-região.

Para efeito de visualização dos municípios, apresentamos mapas elaborados pela Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia (SEI) que define Territórios de Identidade para todo o estado da Bahia. Porém, como trataremos na sequência, essas classificações são bastante controversas.

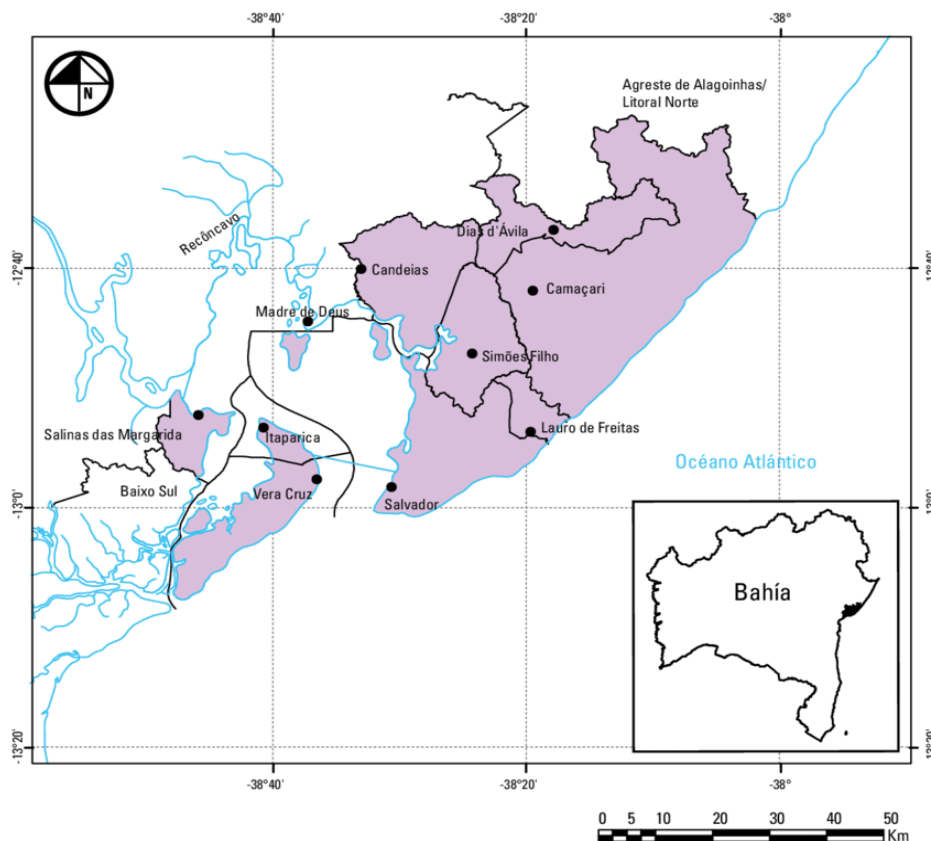


Mapa do Território de Identidade Recôncavo (BORGES e ARAÚJO, 2015: 138)

Consideramos municípios da BTS, para efeito de pesquisa, aqueles que margeiam a baía (incluindo as baías de Aratu e o subsistema do Iguape). A baía de Aratu (BAR) é de pequeno porte, localizada no interior da BTS, é margeada quase em sua totalidade por manguezais, especialmente próximo à desembocadura de pequenos rios e enseadas internas. O rio Cotegipe, também conhecido como o antigo rio Matoim, conserva às suas margens o Saco do Tororó, registrado por W. Pinho, em mapa de 1883, cujo nome é compartilhado com a Comunidade Quilombola do Alto do Tororó, situada em Salvador (NASCIMENTO, 2013: 30). Outros rios que desaguam na BAR são o Rio do Macaco, riacho de Santa Maria ou são Miguel, riacho da Passagem e os córregos São João e Banana (SARAIVA, 2008: 77). As águas da Bahia de Aratu banham os municípios de Salvador, Candeias e Simões Filho, sendo este último considerado município da BTS apenas por fazer fundos a esta baía.

O subsistema do Iguape, ou baía do Iguape, do tupi “na enseada do rio”, localiza-se no interior do rio Paraquaçú; em suas margens, localizam-se os municípios de Cachoeira e Maragogipe. A baía do Iguape (BIg) é composta por manguezais, área pesqueira de alta intensidade e de navegação. Suas águas e manguezais passaram a compor a Reserva Extrativista do Iguape, criada em 11 de agosto de

2000, por Decreto Presidencial, com o objetivo de “garantir a exploração autossustentável e a conservação dos recursos naturais renováveis, tradicionalmente utilizados pela população extrativista da área” (BRASIL, 2000). A BIg guarda em suas margens os quilombos de São Francisco do Paraguaçu, Salamina Putumuju e o território do Guai, dentre outros.



Mapa Território de Identidade Região Metropolitana de Salvador. Fonte: BORGES e ARAÚJO, 2015: 139.

Apesar das comunidades negras existirem, tanto no contexto urbano quanto rural, foi apenas a Constituição Federal de 1988 que assegurou a propriedade das terras aos remanescentes das comunidades de quilombos. Assim, o reconhecimento das comunidades negras (mocambos, terras de preto, e outras denominações) como comunidades quilombolas garantiu acesso a políticas de governo e direitos étnicos específicos ao grupo quilombola e aos povos e comunidades tradicionais. A certificação junto à FCP, que reconhece a comunidade como remanescente dos quilombos, é o primeiro passo na busca pelo acesso a políticas e à eficácia de direitos especiais. Há, portanto, comunidades certificadas, mas sem o procedimento de titulação conduzido pelo INCRA. Por isso, tomamos as Portarias da FCP, instrumento burocrático de oficialização do reconhecimento governamental dessas comunidades, como ponto de partida para nossa pesquisa.

## Região Metropolitana de Salvador

A Região Metropolitana de Salvador (RMS) foi fundada em 1973, em decorrência das mudanças que ocorreram a partir da década de 1950, com a implantação da Petrobrás, e que resultou na construção do terminal marítimo de Mãe de Deus e na implantação da refinaria Landulpho Alves em Mataripe (RLAM).

Inicialmente, a RMS era composta por oito municípios (Salvador, Camaçari, São Francisco do Conde, Lauro de Freitas, Simões Filho, Candeias, Vera Cruz e Itaparica). Mais tarde, em 1990, passa a incorporar os municípios de Dias D'ávila e Madre de Deus. Em 2008, com a Lei Complementar estadual n. 30 inclui São Sebastião do Passé e Mata de São João e, por fim, no ano seguinte, incorpora o município de Pojuca, a partir da Lei Complementar n. 32.

Segundo Milton Santos (1993), as Regiões Metropolitanas são aquelas que se limitam a aspectos setoriais, apresentando, portanto, dois elementos essenciais: a) apresentam um município núcleo, mas são formados por mais de um município, que estão normalmente ao seu redor; e b) são, em sua maioria, objetos de programas especiais, levados adiante por organismos regionais, especialmente criados com a utilização de normas e de recursos, em boa parte, federais (SANTOS, 1993). Preliminarmente implantadas no Brasil, em 1973, as Regiões Metropolitanas passam, a partir de 1988, a serem estabelecidas através de Lei Complementar, não havendo a criação de critérios oficiais para seu estabelecimento.

No que concerne à Região Metropolitana de Salvador, observa-se desde a sua implantação, a incidência de um dos vetores da fragmentação territorial, apresentados por Vainer (2007): os Grandes Projetos de Investimentos (GPIS) como a Petrobrás, o Centro Industrial de Aratu e o Complexo Petroquímico de Camaçari (COPEC). A RMS, por esse motivo, torna-se uma região privilegiada no que concerne à intervenção governamental, gerando consequências tais como o abandono do Recôncavo baiano e da Baía de Todos os Santos. Isso causou um deslocamento, que foi reforçado pela implantação da Estrada do Coco (1975) e da Linha Verde (1993), que geraram muitos investimentos no terreno imobiliário e turístico na direção das cidades de Lauro de Freitas e Camaçari (CARVALHO e PEREIRA, 2008). Contudo, vale ressaltar que essa nova configuração, não eliminou, como apontam esses autores, o atraso da economia regional comparada com a nacional.

Subsequente, destaca-se o fenômeno da conurbação, definida por Villaça (1998), como absorção de núcleos urbanos por uma cidade, pertencentes a ela, ou a outros municípios. Salvador apresenta fortemente essa característica. Carvalho e Pereira (2008), denomina o caso de Salvador, como uma “conurbação metropolitana”, ressaltando sua relação com dois municípios pertencentes à RMS: Lauro de Freitas e Simões Filho. Para além desse aspecto morfológico, destaca Polidoro (2012), a conurbação torna-se ainda mais complexa quando há uma vinculação socioeconômica e cultural entre estes dois municípios, compondo assim, o que ele chama de “redes urbanas metropolitanas”. A questão aqui é assinalar que a RMS não apresenta um planejamento metropolitano dedicado. Dessa forma, visto o processo de expansão sem nenhum controle, ultrapassando não só os limites estabelecidos por lei municipal, mas político, administrativos e socio-cultural, isso acaba gerando grandes impactos econômicos, políticos, socioculturais e ambientais.

Destarte, na Região Metropolitana de Salvador, encontram-se, a partir de dados da Fundação Cultural Palmares, 19 comunidades remanescentes de quilombos, sendo estas: Quingoma, Cordoaria, Barreiras, Pau-Grande, Tapera, Bananeiras, Praia-Grande, Martelão, Ponta Grossa, Porto dos Cavalos, Alto do Tororó, Monte Recôncavo, Porto de Dom João, Palmeira d'água Boa, Dandá, Pitanga dos Palmares, Rio dos Macacos, Tererê e Maragojipinho. Contudo, dos 13 municípios que compõem a RMS, em cinco desses não há registros de comunidades: Candeias, Dias D'ávila, Itaparica, Madre de Deus e Pojuca. Salienta-se ainda, que dos



municípios pertencentes à RMS, sete deles também fazem parte da BTS: Candeias, Itaparica, Madre de Deus, Salvador, São Francisco do Conde, Simões Filho, Vera Cruz. Nestes, considerando-se o grande número de comunidades quilombolas presentes na BTS, as tomamos como Área de Sobreposição (AS) entre a BTS e a RMS. Portanto, os dados encontrados são analisados a partir dessa perspectiva.

No que se refere às comunidades, para além dos problemas já enfrentados com todo o processo de reconhecimento, enfatizamos que apenas a comunidade do Rio dos Macacos foi titulada em julho de 2020. Há ainda outras adversidades, entre elas as decorrentes da falta de coordenação da Região Metropolitana de Salvador, além de problemas com os Grandes Projetos de Investimentos (GPIs), que geram “problemas secundários”: problemas ambientais, problemas com infraestruturas básicas como acesso a água, rede de esgoto, bem como problemas sociais e econômicos.

## Baía de Todos os Santos

A Baía de Todos os Santos (BTS) é uma grande baía localizada nas bordas da quarta maior cidade brasileira, Salvador, capital da Bahia. A BTS apresenta uma área de 1.233 km<sup>2</sup>, sendo a segunda maior baía do Brasil, atrás apenas da baía de São Marcos, no Maranhão. No entorno da BTS há hoje um contingente populacional superior a três milhões de habitantes (HATJE e ANDRADE, 2009: 19).

Fazem ainda parte desse sistema, duas outras baías de menores dimensões, simultaneamente as de Iguape e Aratu, 56 ilhas – sendo a de Itaparica a maior ilha marítima do Brasil –, estuários de rios, manguezais, restingas e matas que compõem seus ecossistemas e formam sua paisagem natural (CAROSO, TAVARES e PEREIRA, 2011: 15).

A BTS é composta por 14 municípios, 11 destes banhados por suas águas (Simões Filho, Salvador, Candeias, Madre de Deus, São Francisco do Conde, Saubara, Salinas da Margarida, Maragogipe, Jaguaripe, Vera Cruz, Itaparica), e outros três (Cachoeira, São Félix e Santo Amaro), que se integram à BTS através do sistema hídrico de navegação, e/ou por características culturais. O total de municípios abrigam uma população de 2.783.738 habitantes, contudo, 87,76% desta se encontra no município de Salvador. Ressalta-se que as regiões do entorno da baía – o Recôncavo e a Região Metropolitana de Salvador – não são coincidentes, porém apresentam importantes áreas de interseções e superposições (CAROSO; TAVARES; PEREIRA, 2011: 16).

Segundo Bruna Zagatto (2013: 213):

A Baía do Iguape abrange a zona rural dos municípios de Cachoeira e Maragogipe, no Recôncavo Baiano, e seu espelho d'água é formado pelo encontro do Rio Paraguaçu com o mar, a Baía de Todos os Santos. Essa área estuarina, caracterizada por extensos manguezais, além de apresentar grande potencial pesqueiro, possui boas condições de navegabilidade, o que torna a região ainda mais relevante do ponto de vista socioeconômico.

A baía do Iguape abrange uma reserva extrativista marinha (Resex) que se estende sobre águas interiores, cuja principal origem é o rio Paraguaçu, e manguezais. Criada no ano 2000, ela visa proteger principalmente os ecossistemas de manguezais e aquáticos, assim como o modo de vida das populações locais – pescadores, incluindo marisqueiros – em uma lógica de conservação ambiental (PROST, 2010).

Segundo Hatje e Andrade (2009: 19), a Baía de Aratu possui uma área de 24,5 km<sup>2</sup> e conecta-se à BTS através do canal de Cotegipe, com quatro quilômetros de

comprimento. A Baía expõe grande comprometimento ambiental devido à presença de dois portos: Aratu e Base Naval; de dois terminais: Ford e Moinho Dias Branco; e de mais de 100 empreendimentos dos ramos têxtil, mecânico, siderúrgico, agrícola e petroquímico, que se alojam em suas adjacências, nos últimos 60 anos.

De acordo com os dados do INCRA, existe dentro da Baía de Todos os Santos um total de 52 comunidades remanescentes de quilombos espalhadas entre os seus 14 municípios: 5 destes – Candeias, Itaparica, Madre de Deus, Jaguaribe e Saubara –, não possuem comunidades quilombolas. O mesmo não se pode dizer dos outros sete municípios – Candeias, Itaparica, Madre de Deus, Salvador, São Francisco do Conde, Simões Filho e Vera Cruz –, que possuem comunidades, porém estes fazem parte tanto da BTS como da RMS

No que diz respeito a essas comunidades remanescentes de quilombos, elas se autodefinem a partir de suas relações específicas com a terra, o parentesco, território, ancestralidade, tradições e práticas culturais próprias. A política de regularização fundiária de territórios quilombolas é de grande importância para a dignidade e garantia da continuidade desses grupos étnicos. Todavia, um dos conflitos mais presentes nas comunidades quilombolas é a demora para conseguir a regularização. Muitas destas esperam por mais de 10 anos para conseguir a titulação, o que provoca consequências como a dificuldade de permanência nos lugares, falta de acesso a serviços públicos, insegurança jurídica decorrente de longas batalhas judiciais, violências e preconceitos.

## Conflitos enfrentados por TQs nas distintas áreas

Diante desse cenário, comunidades como Barreiras, Pau Grande e Tapera que fazem parte apenas da RMS, sofrem com os grandes empreendimentos turísticos, os quais não deixam de gerar impactos, tanto ambientais como sociais, causados pela elevação do mercado imobiliário, sobretudo a partir dos grandes empreendimentos governamentais, como a Via Metropolitana que visa melhorar o acesso ao Litoral Norte, onde estão localizados. Com relação às comunidades sobrepostas, que fazem parte da RMS e da BTS, é alarmante, por exemplo, o caso do Território de Ilha de Maré, localizado em Salvador. Neste, o lixo industrial jogado no mar e nas praias – consequência do processo de industrialização ocorrido na década de 1950 com a chegada da Refinaria Landulpho Alves (RLAM), e com a consolidação do Centro Industrial Subaé, do Complexo Petroquímico de Camaçari (COPEC), além do Porto de Aratu –, acabou gerando acúmulo de metais pesados como o chumbo:

Fueron observadas medias elevadas y significativamente mayores ( $p < 0,001$ ) de concentración de Pb-S en los niños del área OS ( $19,28 \pm 9,09 \mu\text{g/dL}$ ), en relación al área NE ( $6,84 \pm 3,95 \mu\text{g/dL}$ ). Los datos conducen a concluir que los niños de IM poseen riesgo elevado de desenvolver intoxicación crónica, principalmente, por la concentración de plomo, puesto que la mayoría de ellos presentan plumbemias superiores a  $10 \mu\text{g/dL}$ , 58,9% en IM (88,9% en el área OS). (SANTOS, TOLEDO e FREITAS, 2009: 28)

Em relação à falta de infraestrutura básica, um caso bastante emblemático é a Comunidade da Cordoaria, onde o acesso a água encanada é um dos grandes problemas enfrentados pela comunidade, assim como, o acesso e a falta de transporte público, iluminação pública, entre outros, mesmo ela estando situada a 3 km do condomínio de luxo Alphaville 3, que conta com todos estes aparatos.

Observar esses aspectos, remete a como Grostein (2001) trata a concentração da pobreza nas metrópoles brasileiras, um espaço dual, dividida em: a) cidade

formal, que concentra os investimentos públicos; b) cidade informal, sem investimentos, crescendo na ilegalidade e acentuando diferenças socioambientais. Dentro dessa perspectiva, pode-se pensar, em termos mais diretos na construção da Via Metropolitana (Camaçari-Lauro de Freitas), em detrimento a toda degradação ambiental e especulação imobiliária causada à comunidade Quingoma, que fica localizada no município de Lauro de Freitas.

Os territórios quilombolas localizados na BTS, além de sofrerem por falta de identificação, delimitação e demarcação de suas terras, ainda precisam encarar os impactos ambientais decorrentes dos grandes projetos de investimento (GPIs) que são, de acordo com Vainer (2007), uma forma de organização territorial que a tudo se sobrepõe, fragmentando o território e estabelecendo definições e distritos que, no limite, configuram verdadeiros enclaves econômicos, sociais, políticos, culturais e ecológicos, constituindo-se em importantes vetores de fragmentação do território.

Segundo Silva (2015), no município de Maragogipe, no território quilombola Enseada do Paraguaçu, onde está instalado o Empreendimento Enseada Indústria Naval que, segundo o Estudo de Impacto Ambiental e o Relatório de Impacto do Meio Ambiente (EIA/RIMA, 2009) requerido pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (IBAMA), indicaram que para além do município de Maragogipe outros seis municípios também estão na área de impactos decorrentes da implantação desse empreendimento, configurando-se como áreas diretamente afetadas, ou seja: “área de intervenção e de influência direta” – os municípios de Maragogipe, Salinas da Margarida e Saubara; e “áreas de influência indireta” – os municípios de Cachoeira, São Félix, Itaparica e Santo Amaro.

O empreendimento Enseada Indústria Naval faz parte de um conjunto de estratégias do governo do estado da Bahia em apoiar a realização de grandes obras para além dos eixos das capitais, voltado a atender ao objetivo do Estado brasileiro em revigorar sua indústria naval e atender a seus propósitos pós-descoberta do pré-sal. (PAC 2 apud SILVA, 2015, 2010) O jogo político explícito nesses GPIs, está de acordo com o paradigma da adequação ambiental, o qual é destinado a facilitar o projeto técnico, incorporando-lhe algumas “externalidades” ambientais e sociais, na forma de medidas mitigadoras e compensatórias, desde que estas, evidentemente, não inviabilizem o projeto do ponto de vista econômico-orçamentário (ZHOURI, 2008).

O município de Santo Amaro também possui conflitos com empreendimentos em duas de suas comunidades quilombolas: Alto do Cruzeiro e Acupe. Segundo o Acervo sobre Racismo Ambiental<sup>4</sup>, elas estão prestes a sofrer com os impactos ambientais que serão causados, caso seja instalado o Empreendimento Turístico e Hoteleiro na Ilha de Cajaíba, localizada na foz do Rio Subaé. Situação semelhante ocorre em São Braz, onde existe o conflito socioambiental com a fábrica Penha Papéis, produtora de papel reciclado (OLIVEIRA, MÜLLER e CARVALHO, 2016).

Além destes, um dos conflitos que mais impactaram o município foi a atuação de uma mineradora, que por mais de 30 anos causou danos ambientais e sociais devido a uma contaminação de chumbo e cádmio na região, o que levou Santo Amaro a ser considerada a cidade mais poluída por chumbo do mundo<sup>5</sup>. Na sua dissertação de mestrado, Thaynara Rabelo (2010) destaca que, para agravar

<sup>4</sup> Comunidade Quilombola de Acupe diz NÃO ao empreendimento turístico da Empresa Propert Logic. Disponível em: <https://acervo.racismoambiental.net.br/2010/08/19/comunidade-quilombola-de-acupe-diz-nao-ao-empreendimento-turistico-da-empresa-propert-logic/> Acesso: 21 out de 2019.

<sup>5</sup> Mineradora é condenada por contaminação de Santo Amaro. Disponível em: <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2014/04/mineradora-e-condenada-por-contaminacao-de-santo-amaro.html> Acesso em: 21 de out de 2019.

ainda mais a situação, a prefeitura de Santo Amaro, entre as décadas de 1960 e 1970, recebeu doações da escória de chumbo e as utilizou como base para a pavimentação de ruas da cidade, jardins e pátios das escolas devido à sua característica granular e boa capacidade de suporte para pavimentação. Além disso, com a recorrente necessidade de remover a pavimentação das ruas para atuação nas redes de abastecimento de água e de esgoto, acabaram por expor o chumbo na frente das residências, gerando fontes de contaminações ativas sem qualquer tipo de controle. E muitos moradores, “apoiados” pela prefeitura e suas obras de pavimentação, obtiveram doações dessa escória e a utilizaram em suas casas e quintais como material para aterro tornando, assim, o problema ainda mais complexo.

Segundo Zhouri (2008: 101):

No âmbito do paradigma da adequação ambiental e da oligarquização do campo são produzidos problemas procedimentais do licenciamento ambiental que conduzem à marginalização das comunidades atingidas. A falta de transparência é um dos principais empecilhos à participação da população. O conhecimento prévio e aprofundado dos projetos, desde o acompanhamento do planejamento, seria uma forma de promover maior participação da população nas decisões. Contudo, o que se vê, apesar da legislação prever o contrário, é a falta de um mecanismo institucional que, de fato, considere as demandas e o conhecimento das comunidades na caracterização dos impactos socioambientais de um empreendimento.

As barragens construídas nos arredores dos municípios também são tidas como conflituosas, quando causam impactos em alguma comunidade. Segundo pesquisa realizada pelo Instituto de Geociências da Universidade Federal da Bahia<sup>6</sup> (UFBA) (2012), a Barragem de Pedra do Cavalo tem causado problemas por conta da exploração de energia elétrica que atinge o Resex do Iguape, com a liberação excessiva de água doce, o que diminui a salinidade e causa a morte dos pescados e do manguezal. A pesquisa ainda destaca que, em 1984, foram identificados casos de loucura e suicídio perante o quadro de pressão vivido pelos atingidos e ameaçados.

Ademais, os sucessivos conflitos denunciam contradições em que as vítimas das injustiças ambientais, além de serem inteiramente excluídas de ações reconhecidas como de “desenvolvimento”, sofrem com a maior parte dos encargos resultantes dele (ZHOURI, 2008). Os formatos de organização territorial que interagem diretamente com a territorialização do grupo sofrem com a implementação de vetores de fragmentação que se atualizam, por serem expressão de forças sociais e econômicas, que se organizam em acordos de poder quase sempre vinculando grupos hegemônicos locais, regionais, nacionais e internacionais (VAINER, 2007).

São os movimentos sociais territorializados que elaboram, mesmo que de maneira ainda insuficiente, novos projetos para suas regiões. Tomamos como exemplo, o Movimento de Defesa da Transamazônica e do Xingu, os movimentos de atingidos por barragens e os movimentos de luta contra o deserto verde implantado pelo complexo agroflorestal. Há também as organizações populares de âmbito nacional: Movimento dos Sem-Terra, Movimento de Pequenos Agricultores, Central de Movimentos Populares, as Centrais Sindicais – CUT, CGT, Força Sindical CONTAG, Federações de Servidores (VAINER, 2007).

São sujeitos coletivos que se associam em movimentos e redes, criando novas técnicas e estratégias de ação coletiva que vão da ação direta – como as ocupações

<sup>6</sup> *Inventário Socioambiental de Barragens no Estado da Bahia: Barragens com Conflitos Socioambientais*. Projeto Geografar. Instituto de Geociências da UFBA, 2012. Acesso em: 21 de out de 2019.

de escritórios e canteiros de obras –, até as negociações no próprio local de poder simbólico (ZHOURI, 2008).

## **Considerações finais: falando de racismo ambiental**

Lygia Sigaud (1986), ao estudar os efeitos sociais de grandes projetos hidrelétricos, demonstrou que a intervenção das agências produz mudanças, e que estes efeitos não se restringem ao que preveem os documentos das empresas e agência do Estado, de modo que ela se dedicou a entender os efeitos da intervenção de tais empresas, privilegiando a dimensão política dos processos analisados e a dinâmica da vida das populações. Apoiando-se nessa premissa, defendeu-se aqui, uma observação da ocupação dos espaços e a dinâmica social à qual estão inseridas as comunidades quilombolas, nas regiões citadas. Como destaca Daou (2010: 291), ao tratar de grandes projetos hidrelétricos e sua relação com a antropologia.

As estratégias acionadas evidenciam a profunda conexão com o espaço-tempo do rio e são expressivas de que a temporalidade das mudanças socioculturais extrapola, em muito, a temporalidade da obra; sucessivos deslocamentos expõem aqueles camponeses – inviabilizados nas estatísticas – a uma dramática situação de desenraizamento.

Logo, para abordar os efeitos sociais que incidiram sobre as populações a partir de grandes empreendimentos, precisamos identificar não apenas quais são tais empreendimentos, mas onde se localizam em termos espaciais. E esta não é uma tarefa fácil. Embora um empreendimento possua um único nome, na maior parte das vezes sua configuração é reconhecida como a de um complexo, com uma rede de empresas e ou suportes de infraestrutura que são essenciais ao seu funcionamento. Este será o foco da continuação deste projeto, que pesquisará a configuração socioespacial do Complexo Industrial de Aratu (CIA) e da Refinaria Landulpho Alves – Mataripe (ReLAM), para assim identificar povoados e comunidades sob eventuais efeitos sociais de tais projetos.

Ao longo do ano de pesquisa, que resultou neste artigo, a questão que nos surgia sistematicamente era: estaríamos diante de casos de racismo ambiental? Se compreendermos racismo ambiental como nos explica Bullard (2006: 126): “racismo ambiental refere-se a qualquer política, prática, ou diretriz que afete diferencialmente ou prejudique (intencional ou não-intencionalmente) indivíduos, grupos ou comunidades com base na raça ou na cor”, estamos sim diante desse racismo. Podemos estar diante de práticas de implantação de grandes projetos que provocaram a perda por parte das comunidades de seus referenciais socio-culturais ao ponto das mesmas não se perceberem como sujeitos coletivos de direitos, como potenciais comunidades quilombolas na região. Para esse autor, “racismo ambiental combina-se com políticas públicas e com práticas industriais para promover vantagens aos brancos, enquanto desloca custos ambientais para as pessoas de cor” (BULLARD, 2006: 126). Para analisar esta situação, devemos ter a real noção das comunidades sob efeito dos que grandes empreendimentos instalados na região, e devemos, portanto, conhecer a localização geográfica dos complexos que configuram tais empreendimentos: escopo do segundo ano de nossa pesquisa.

Recebido em 29 de abril de 2021.  
Aceito em 30 de agosto de 2021.

## Referências

- BORGES, S. S.; ARAÚJO, H. B. N. Municipalização, política pública e gestão municipal: uma análise do processo de municipalização da cultura no estado da Bahia. *Revista Colombiana de Geografia*, 24 (1), 2015.
- BRASIL. *Decreto da Presidência da República S/N*, de 11 de agosto de 2000. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/dnn/2000/Dnn8999.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/dnn/2000/Dnn8999.htm), Acesso em: 9 mar.2020.
- BULLARD, R. “Varridos pelo furacão Katrina: reconstruindo uma ‘nova’ Nova Orleans usando o quadro teórico da justiça ambiental”. In: HERCULANO, S. e PACHECO, T. (orgs.). *Racismo Ambiental*. I Seminário Brasileiro sobre Racismo Ambiental. Rio de Janeiro: FASE, 2006. pp. 126-147.
- CAROSO, C.; TAVARES, F.; PEREIRA, C. *Baía de Todos os Santos: aspectos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2011.
- CARVALHO, I. M. M.; PEREIRA, G. Corso (orgs.). *Como anda Salvador e sua Região Metropolitana*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- CELLARD, A. “A análise documental”. In: POUPART, Jean. et al. (orgs.). *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. pp. 295-316.
- DAOU, A. M. Notas comprometidas sobre a discussão dos efeitos sociais de grandes projetos hidrelétricos, antropologia e a atualidade da temática. *Revista de Antropologia da Ufscar*, 2 (2): 282-298, 2010.
- GROSTEIN, M. D. MetrÓpole e expansão urbana: a persistência de processos ‘insustentáveis’. *São Paulo em Perspectiva*, 15 (1): 13-19, 2001.
- HATJE, V.; ANDRADE, J. “Introdução”. In: HATJE, V. e ANDRADE, J. (orgs.). *Baía de Todos os Santos: aspectos oceanográficos*. Salvador: EDUFBA, 2009.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *IBGE divulga as estimativas da população dos municípios para 2019*. 2019. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/25278-ibge-divulga-as-estimativas-da-populacao-dos-municipios-para-2019>. Acesso em: 23 jul. 2020.
- LEÃO, Z. M. A. N.; BITTENCOURT, A. C. S. P. A Fração Biodentrítica dos Sedimentos de Fundo da Baía de Aratu (BA). *Revista Brasileira de Geociências*. 7 (2), 1977.

LOPES, J. S. L. Sobre processos de “ambientalização” dos conflitos e sobre dilemas da participação. *Horizontes Antropológicos*, 12 (25): 31-64, 2006.

MÍDIA NINJA. “Assassino invisível: lixo industrial na Ilha de Maré chega a níveis mortais”. *Mídia Ninja*, 31/03/2019. Disponível em: <http://midia-ninja.org/news/assassino-invisivel-lixo-industrial-na-ilha-de-mare-chega-a-niveis-mortais/>. Acesso em 18 out. 2019.

NASCIMENTO, L. G. “Aqui são usos e frutos”: uma análise antropológica sobre a comunidade quilombola do Alto do Tororó na Baía de Aratu, Salvador, Bahia. Dissertação de Mestrado, Antropologia, UFBA. 2013.

OLIVEIRA, R.; MÜLLER, C. B.; CARVALHO, A. P. C. (orgs.). *Territorialidades negras em questão: conflitos, lutas por direitos e reconhecimento*. Rio de Janeiro: Fino Traço, 2016.

POLIDORO, M. *Conurbação e dispersão em aglomerações urbanas: desafios ao planejamento*. Dissertação de Mestrado, Ciências Exatas e da Terra, UFSCar, 2012.

PROST, C. Resex marinha versus polo naval na baía do Iguape. *Novos Cadernos NAEA*, 13 (1): 47-70, 2010.

RABELO, T. S. *Estudo da contaminação remanescentes de chumbo e cádmio no município de Santo Amaro-BA*. Dissertação de Mestrado, Engenharia Ambiental Urbana, UFBA, 2010.

SANTOS, M. “Urbanização concentrada e metropolização”. In: SANTOS, Milton. *A Urbanização Brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1993. pp. 69-80.

SANTOS, N. M. M.; TOLEDO, M. C. F.; FREITAS, M. do C. S. Evaluación de la exposición de niños al plomo y cadmio en área de contaminación química ambiental en Baía de Todos los Santos, Salvador-Bahia, Brasil. *Acta Toxicológica Argentina*, 17: 28-28, 2009.

SARAIVA, J. A. P. *Baía de Todos os Santos: vulnerabilidades e ameaças*. Dissertação de Mestrado, Engenharia Ambiental Urbana, UFBA, 2008.

SIGAUD, L. Efeitos Sociais de Grandes Projetos Hidrelétricas: as barragens de Sobradinho e Machadinho. *Comunicação* (Museu Nacional), 9, 1986.

SILVA, S. A sobreposição de territórios: a indústria naval no Quilombo Enseada do Paraguaçu em Maragogipe/BA. *Revista de Direito da Cidade*, 7 (2): 484-517, 2015.

VAINER, C. B. Planejamento Territorial e Projeto Nacional. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 9: 9-23, 2007.

VILLAÇA, F. “Os processos espaciais de conurbação”. In.: VILLAÇA, Flávio. *Espaço Intra-Urbano no Brasil*. 1. Ed. São Paulo: Studio Nobel: FAPESB: Lincoln Institute, 1998. pp. 49-68.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro*. 2014. Disponível em: [https://www.academia.edu/21559561/Sobre\\_o\\_modos\\_de\\_existencia\\_dos\\_coletivos\\_extramodernos](https://www.academia.edu/21559561/Sobre_o_modos_de_existencia_dos_coletivos_extramodernos). Acesso em: 02 fev de 2019.

ZAGATTO, B. P. Sobreposições territoriais no Recôncavo Baiano: a Reserva Extrativista Baía do Iguape, territórios quilombolas e pescadores e o Polo Industrial Naval. *Revista Ruris*, 7 (2): 13-32, 2013.

ZHOURI, A. Justiça ambiental, diversidade cultural e accountability: desafios para a governança ambiental. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 23 (68): 97-107, 2008.

ZHOURI, A.; OLIVEIRA, R. “Conflitos entre desenvolvimento e meio ambiente no Brasil: desafios para a antropologia e os antropólogos”. In: FELDMAN BIANCO, Bela (org.). *Desafios da antropologia brasileira*, 2013. pp. 75-109.



## Suzana Para'í para vereadora: a inserção de novas modalidades de ação no processo de territorialização da aldeia Guarani Mbya Ka'Aguy Hovy Porã<sup>1</sup>

*Monique Rodrigues de Carvalho*<sup>2</sup>  
Universidade Federal Fluminense

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo apresentar os elementos que compuseram a candidatura ao cargo de vereadora de Suzana Para'í, Guarani Mbya integrante da aldeia Ka'Aguy Hovy Porã em Maricá/RJ, aldeia formada a partir do convite do prefeito da época Washington Quaquá para que o grupo viesse ocupar uma parte da Área de Proteção Ambiental da cidade. Busca-se atrelar as motivações e estratégias de ação que se conformaram na formação da campanha às possibilidades consolidadas a nível nacional, além da formação de novas modalidades de ação estabelecidas pelo grupo para consolidação do seu processo de territorialização na cidade.

**Palavras-chave:** territorialização; política; etnicidade; Guarani Mbya.

<sup>1</sup> As reflexões apresentadas neste artigo fazem parte da minha tese de doutorado concluída neste ano, intitulada “Índios Petistas” em Maricá? Conflitos, estigma e estratégias de territorialização na aldeia Guarani Mbya Ka'Aguy Hovy Porã”, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense.

<sup>2</sup> Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (2021), mestre em Ciências Jurídicas e Sociais pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (2015) e graduada (Bacharelado e Licenciatura) em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2012).

## **Suzana Para'í for council: the insertion of new forms of action in the process of territorialization of the Guarani Mbya village Ka'Aguy Hovy Porã**

**Abstract:** This article presents the elements that constituted the candidacy of Suzana Para'í to the Maricá City Council. Suzana Para'í is a Guarani Mbya from the village Ka'Aguy Hovy Porã in Maricá (RJ), an indigenous village that was formed after the invitation by Washington Quaqué, then Mayor of Maricá, for the group to occupy a part of the city's Environmental Protection Area. The aim is to link the motivations and action strategies established by Suzana Para'í's campaign to the possibilities consolidated at national level, as well as to the development of new forms of action to strengthen the group's territorialization process in the city

**Keywords:** territorialization; politics; ethnicity; Guarani Mbya.

## **Suzana Para'í para concejal: la inserción de nuevas formas de acción en el proceso de territorialización de la aldea Guaraní Mbya Ka'Aguy Hovy Porã**

**Resumen:** Este artículo tiene como objetivo presentar los elementos que conformaron la candidatura al cargo de concejal de Suzana Para'í, Guarani Mbya integrante de la aldea Ka'Aguy Hovy Porã en Maricá/RJ, aldea formada a partir de la invitación del entonces alcalde Washington Quaqué para que el grupo ocupara una parte del Área de Protección Ambiental de la ciudad. Se busca vincular las motivaciones y estrategias de acción establecidas en la formación de la campaña a las posibilidades consolidadas en el ámbito nacional, además de la formación de nuevas modalidades de acción dispuestas por el grupo para el afianzamiento de su proceso de territorialización en la ciudad.

**Palabras clave:** territorialización; política; etnicidad; Guaraní Mbya.

No ano de 2013, um grupo Guarani Mbya muda-se para a cidade de Maricá, cidade da região metropolitana do Rio de Janeiro, a partir do convite do prefeito em exercício na época Washington Quaqué, do Partido dos Trabalhadores (PT), para que o grupo viesse a ocupar uma região na cidade. A vinda do grupo se dá em um momento de consolidação do PT no local e, a partir de uma observação mais aprofundada, pode-se atribuir que o prefeito tinha como uma de suas motivações agregar a vinda dos indígenas ao projeto político da cidade em um momento de plena expansão de políticas públicas identificadas com o “modo petista de governar”<sup>3</sup>. Forma-se então a Tekoa Ka’Aguy Hovy Porã (Aldeia Mata Verde Bonita em português) em um espaço de 93 hectares na Área de Proteção Ambiental do município, com uma população estimada de 100 habitantes.

A proposta do artigo que se segue é a reflexão acerca do processo de territorialização da aldeia em relação às questões pulsantes na cidade de Maricá, a partir de uma estratégia específica lançada pelo grupo no ano de 2020: a candidatura de Suzana Para’í para o cargo de vereadora da cidade. Mas antes de adentrarmos propriamente no caso em questão, torna-se necessário uma análise sobre os pressupostos teóricos que dão base a este tipo de reflexão em antropologia.

## Identidades indígenas em contexto

A antropologia focada nos aspectos do câmbio social é um tipo de abordagem antropológica que não compreende a sociedade como um organismo fechado, na qual são levados em consideração prioritariamente seus referenciais internos. Elementos da conjuntura histórica cuja análise se insere, além de seus aspectos políticos em múltiplos referenciais por vezes conflitantes são cruciais nesta reflexão. A antropologia da mudança preocupa-se com a ação, a agência e a crítica ao estruturalismo e ao culturalismo, por definir padrões concretos, não levando-se em consideração estratégias e interesses contextuais (VAN VELSEN, 1987). Nessa perspectiva, resgatar a conjuntura histórica e entender como ela atua nos traços diacríticos levantados pelos indivíduos de um determinado grupo e quais estratégias políticas podem ser levantadas a partir daí tornam-se fundamentais. Estes elementos foram trabalhados por diversos autores, como Alban Bensa (2010) que promove uma reflexão dos rumos da antropologia depois das contribuições de Lévi-Strauss (1962). O autor questiona a cisão entre antropologia e prática, trabalho de campo e história. Para os historiadores o tempo se configura como matéria prima, já para os antropólogos, se não se atentarem, a história pode passar para segundo plano importando apenas o aqui e agora. O autor problematiza se estas relações descontextualizadas e gerais podem dar conta das particularidades e das diferenças percebidas ao se olhar a realidade de maneira mais minuciosa.

João Pacheco de Oliveira (2016) também vai contra a perspectiva homogeneizante que esteve ligada à tradição antropológica ao olhar o indígena como um sistema autônomo em uma espécie de cosmologia fechada, para uma perspectiva em que o se propõe a fazer é buscar “o caminho inverso da colonização, buscando a diversidade onde se impusera uma norma homogeneizadora, tentando libertar

<sup>3</sup> Para mais informações a esse respeito, Cf. CARVALHO, Monique Rodrigues de (2021).

da filosofia política e moral o olhar sobre as sociedades não ocidentais” (OLIVEIRA, 2016: 14). O que se coloca como cerne para o entendimento desta relação é a perspectiva de que o indígena esteve ligado a um processo de dominação colocando em ação formas múltiplas de resistência e acomodação e a questão é justamente a compreensão da forma como os indígenas estabeleceram e continuam estabelecendo estas múltiplas ações.

A relação entre o Estado e as identidades étnicas em sua formação e disputa é amplamente desenvolvida pelo autor, que tenta redesenhar o processo normativo de quantificação dos sujeitos presentes no processo de construção estatal do indígena, sendo este um jogo que promove o apagamento das diversidades. Neste sentido, o contato em suas múltiplas referências é que são os conceitos chave de hoje, sendo a questão do território primordial para o entendimento das ações indígenas e seus modos de reprodução. A dimensão política territorial é constitutiva da identidade indígena. Assim sendo, o grupo constrói sua identidade no processo de territorialização. O território, neste aspecto, é um fator de mediação entre pessoa e grupo étnico. A agência estatal, por sua vez, tem forte influência sobre esta questão, mas não é um todo preponderante, sofrendo mudanças e adaptações frente às inovações presentes nessa associação.

O movimento indígena é uma categoria central para se compreender esse processo e situá-lo neste contexto torna-se basilar. A ideia é superar o modelo tutelar seguindo o processo de mobilização, elaborando-se no seu interior um sistema de pressões. Encontros e assembleias indígenas fazem parte das atividades das décadas de 70 e 80. "As assembleias indígenas, as comitivas e as ações de protesto tornaram visível um novo ator político no cenário nacional" (OLIVEIRA, 2016: 278). Na década de 1990 e a intensificação das pressões internacionais, o governo acelera o processo de demarcação de terras, favorecendo a proliferação das organizações indígenas. João Pacheco de Oliveira considera que as ações dos colonizados não podem ser entendidas de maneira pacífica e objetificada, estando também em plena criatividade e iniciativa. "São essas escolhas e os jogos sociais que propiciam, inseridos em distintas escalas e arenas (...) que transformam uma intervenção estatal na apropriação e na construção do espaço de sociabilidade e em um território étnico" (OLIVEIRA, 2016: 284). Entender como este processo se estabelece no caso em questão, será um dos objetivos deste artigo.

### **“Vamos demarcar as urnas”: a formação do núcleo indígena e o contexto nacional**

Com este slogan deu-se início a multiplicação de diversas candidaturas indígenas nas eleições municipais de 2020. Em conjunto com a campanha realizada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) e a campanha Candidate-se da Mídia Ninja, foi construída uma plataforma<sup>4</sup> para visibilizar e promover articulações de todas as candidaturas indígenas que se espalharam pelo país. O contexto bolsonarista e a ameaça de direitos que isso acarreta<sup>5</sup> foi um dos elementos elencados para esta propagação. Um pouco antes, no ano de 2017, a Apib já

<sup>4</sup> Site da plataforma: <http://campanhaindigena.org/> (Visitado em 17/11/2020).

<sup>5</sup> O bolsonarismo trouxe consigo a ampliação de uma política anti-indígena e antiambiental. Segundo Cleber César Buzatto, secretário executivo do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), desde o período pré-eleitoral, a temática indígena tem sido pautada recorrentemente pelo agora presidente Jair Bolsonaro. Mantendo um tom agressivo contra os povos e os direitos indígenas, especialmente quanto às suas terras, Bolsonaro arrebanhou o apoio generalizado dos setores político-econômicos vinculados aos interesses do agronegócio, da mineração e da infraestrutura. Mais informações em <https://cimi.org.br/2019/01/o-governo-bolsonaro-e-o-anticonstitucionalismo-contra-os-povos-indigenas/> (Visitado em 17/01/2021).

havia lançado uma carta de nome “Por Um Parlamento Cada Vez Mais Indígena” revelando a necessidade de se ter uma maior representatividade desta população nesses espaços de poder. Segundo a carta, a ocupação destes ambientes torna-se uma importante estratégia na resistência e obtenção e direitos.

Tendo em vista que é no parlamento o lugar aonde se constrói regramentos legais que vinculam toda a sociedade, faz-se necessário enxergarmos esse espaço como estratégico para o empoderamento dos nossos povos e conseguir que de forma efetiva as nossas lutas e pautas sejam evidenciadas e transformadas em instrumentos de resistência e de poder nesse contexto acentuado de correlação de forças e de ataques permanentes aos direitos indígenas.<sup>6</sup>

No ano de 2020, a plataforma mencionada lança um manifesto reforçando elementos do primeiro e lembrando dados importantes deste novo momento do país, pós-eleição de 2018: “a Democracia que temos hoje é essa: em tese representativa, debilmente participativa e menos popular, e ainda gravemente ameaçada pelo governo de Jair Bolsonaro. Não por isso os povos indígenas vão se eximir de fazer luta institucional”<sup>7</sup>. E assim foi feito. Em 2020 os números ultrapassaram os de 2016. “No ano de 2016, 1.715 candidatos autodeclarados indígenas concorreram nas eleições municipais, enquanto em 2020 esse número passou a ser 2.173 representando um aumento de 27%”<sup>8</sup>. O mapeamento realizado por Luís Roberto de Paula e Ricardo Verdum (2020) mostrou que o partido dos trabalhadores (PT) agregou o maior número de candidaturas. Sobre as candidaturas autodeclaradas indígenas, o estudo mostra que elas ultrapassaram o nível legislativo e passaram a disputar algumas vagas na esfera executiva. Desta forma, “de 2.173 candidaturas autodeclaradas indígenas, 39 são ao cargo de prefeito, 72 a vice-prefeito e 2.062 (94%) de vereador” (PAULA e VERDUM, 2020: 2), sendo o Amazonas o estado que representa 25% deste montante.

Em um evento realizado via transmissão direta por redes sociais, as conhecidas “lives” dos tempos de pandemia, ocorrido no dia 25 de outubro de 2020, com o intuito de divulgar as diversas candidaturas indígenas pelo país e algumas representantes já eleitas, Chirley Pankará, codeputada<sup>9</sup> estadual pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) em São Paulo, fala sobre as motivações e estratégias importantes ao se ocupar um cargo legislativo que, segundo ela, estão diretamente ligadas à saída da invisibilidade que os indígenas estão submetidos a nível nacional.

Este espaço também nos pertence.(...) Nós estamos neste espaço pra falar por nós mesmos.(...) nós sabemos como gira essa ciência ocidental(...) Diga ao povo indígena que avance e ocupe mesmo na literatura, nas universidades, que formem nossos médicos, que sejam vereadores e deputados deste país é assim que falaremos por nós mesmos.<sup>10</sup>

No mesmo evento, Sol Puri, candidata a vereadora pelo PSOL por Belo Horizonte/Minas Gerais, também explicita as suas motivações para estabelecer essa campanha:

<sup>6</sup> Trecho da “Carta aos povos indígenas do Brasil: Por um parlamento cada vez mais indígena” disponível em <https://api-boficial.org/2017/01/31/carta-aos-povos-indigenas-do-brasil-por-um-parlamento-cada-vez-mais-indigena/> (Visitado em 17/11/2020).

<sup>7</sup> Trecho do manifesto disponível em <http://campanhaindigena.org/manifesto/> (Visitado em 17/11/2020).

<sup>8</sup> Trecho do artigo de Felipe Tuxá e Dinamam Tuxá. “Vote parente vote! A participação indígena no sistema eleitoral brasileiro”. 12/11/2020. Disponível em <https://midianinja.org/colonistaininja/vote-parente-vote-a-participacao-indigena-no-sistema-eleitoral-brasileiro/> (Visitado em 17/11/2020).

<sup>9</sup> Codeputada é uma pessoa que compõe um mandato coletivo. “Em política, mandato compartilhado é uma forma de exercício de cargo eletivo legislativo, em que o representante se compromete a dividir o poder com um grupo de cidadãos.” Informações contidas no link [https://pt.wikipedia.org/wiki/Mandato\\_coletivo](https://pt.wikipedia.org/wiki/Mandato_coletivo) (Visitado em 23/11/2020).

<sup>10</sup> Fragmento de fala do evento online “Apoie Candidaturas Indígenas para vereador”, disponível no link <https://www.facebook.com/Sergioricardoverde/videos/2748515165396386> (Visitado em 18/11/2020).

Essa candidatura surge num momento em que é uma afirmação de que não é possível mais admitir nenhum espaço institucional, nenhum pleito, nenhuma corrida eleitoral sem a presença indígena neste país. Nós somos muitos, diversos, temos diversas experiências e é importante a nossa presença nestes processos. Porque as políticas públicas nem sempre tem a compreensão das nossas necessidades e precisamos nos organizar contra o racismo estrutural principalmente que nos priva do nosso território, da nossa língua, dos nossos modos de vida. Precisamos nos organizar.<sup>11</sup>

Nestas falas fica evidenciada a necessidade que se coloca de se estabelecer a ocupação dos espaços institucionais para se gerar a visibilidade necessária às questões indígenas, por vezes colocadas em segundo plano nesses locais. Contudo, é importante lembrar que por mais que haja atualmente um aumento expressivo destas candidaturas, a ocupação indígena nestas instâncias legislativas não é recente. A primeira eleição data de 1967, como mostra o artigo de *Felipe Tuxá e Dinamam Tuxá (2020)*:

A presença indígena nas disputas eleitorais embora ainda tímida não é tão recente como fomos ensinados a imaginar. Ainda no ano de 1963, Carmelita Cruz, agente de saúde e professora do povo Tuxá, foi eleita vereadora na primeira eleição que ocorreu no município de Rodelas, interior da Bahia. Em 1969, Manoel dos Santos (Seo Coco) do povo Karipuna foi eleito também como vereador em Oiapoque, Amapá. De lá pra cá o número de indígenas que se aventuram na política eleitoral tem aumentado gradativamente com a projeção de líderes no cenário nacional como Mário Juruna eleito deputado federal em 1982, Joênia Wapichana, em 2018, também como deputada federal e, no mesmo ano, com a candidatura de Sônia Guajajara, primeira indígena a disputar uma eleição numa chapa presidencial.<sup>12</sup>

E foi a partir deste histórico e crescimento exponencial das candidaturas indígenas e de estratégias localizadas que iremos discutir a seguir a necessidade de se ter um núcleo indígena em Maricá e, conseqüentemente, uma candidatura com esta representatividade na cidade.

## A formação do Núcleo Indígena na cidade de Maricá

O Partido Democrático Trabalhista (PDT), seguindo o percurso simbólico estabelecido por seu primeiro representante indígena a ocupar o Congresso Nacional, lança o núcleo indígena, do qual alguns integrantes da aldeia fazem parte. Mário Juruna foi o primeiro deputado federal indígena do Brasil, eleito em 1982 pelo PDT do Rio de Janeiro com 31 mil votos, iniciando seu mandato no ano seguinte. Nascido na aldeia xavante Namakura, próxima a Barra do Garças no estado de Mato Grosso, Juruna era filho do chefe da aldeia e viveu sem contato com o a população branca brasileira até os seus dezessete anos, quando sucedeu seu pai na liderança da aldeia. Na década de 1970, ficou famoso ao percorrer os gabinetes da Fundação Nacional do Índio, em Brasília, lutando pela demarcação de terra<sup>13</sup>. Sua candidatura veio na década seguinte, tendo grande repercussão. Juruna “não confiava na palavra do homem branco e por isso, sempre carregava com ele um gravador portátil, que registrava todas as conversas com autoridades e denunciava quando os políticos não cumpriam o que era prometido ao povo

<sup>11</sup> Fragmento de fala do evento online “Apoie Candidaturas Indígenas para vereador”, disponível no link <https://www.facebook.com/Sergiorcardoverde/videos/2748515165396386> (Visitado em 18/11/2020).

<sup>12</sup> Trecho do artigo de Felipe Tuxá e Dinamam Tuxá. “Vote parente vote! A participação indígena no sistema eleitoral brasileiro”. 12/11/2020. Disponível em <https://midianinja.org/colonistaninja/vote-parente-vote-a-participacao-indigena-no-sistema-eleitoral-brasileiro/> (Visitado em 17/11/2020).

<sup>13</sup> Informações retiradas do site [https://pt.wikipedia.org/wiki/Mario\\_Juruna](https://pt.wikipedia.org/wiki/Mario_Juruna) (Visitado em 17/11/2020).

indígena”<sup>14</sup>. Essas ações culminaram no lançamento do livro *O Gravador do Juruna* (JURUNA, HOHLFELDT e HOFFMANN, 1982), listando as promessas feitas aos índios por dirigentes da Fundação Nacional do Índio (Funai) e pelos próprios parlamentares. “Em 23 de março de 1983, Juruna criou a Comissão Permanente do Índio no Congresso Nacional – o que seria um início da atual Comissão dos Direitos Humanos e Minorias da Câmara – além de atuar junto as comunidades e instituições de proteção dos povos indígenas do Brasil”<sup>15</sup>. E assim continuou sua trajetória até seu falecimento em 2002.

O núcleo indígena de Maricá foi formado no ano de 2018 e teve como grande articulador para esta formação André Carcará, ativista cultural e articulador político do PDT na cidade. Conheci o André em alguns encontros na aldeia dos quais ele estava presente, como o encontro no fim do ano de 2019, no qual o Movimento Cultural Darcy Ribeiro organizou a roda de conversa de mulheres que contou com a presença de Raquel Simões, presidente municipal do movimento, a cacique da aldeia Jurema Nunes, a professora, doutoranda e integrante do Conselho Estadual dos Direitos Indígenas (CEDIND) Marize Oliveira e a atriz Zahy Guajajara. Neste encontro, ficou expressa a necessidade de se fortalecer a representação indígena na cidade a partir de uma candidatura que viesse disputar o cargo de vereador nas eleições de 2020. Por conta desta candidatura e dos desdobramentos por ela conquistados eu realizei entrevistas por telefone com André Carcará e Suzana Para’í, sendo infelizmente impossibilitado o meu acompanhamento presencial desta campanha por conta da pandemia mundial do coronavírus. André na entrevista apresenta o percurso para se construir o núcleo indígena na cidade.

Dentro do PDT tem o Rafael que é um xavante neto do saudoso Cacique Juruna, que foi o primeiro deputado federal eleito no Brasil e era pdtista. O Rafael está na presidência nacional do movimento indígena. Eu conversei com ele a partir da conferência e falei que ia conversar com Darcy Tupã, que falava muito comigo sobre o problema das reivindicações deles dentro da aldeia. Eu falei com ele que eles precisavam muito se organizar politicamente. Aí levei a ficha de filiação para ele na terceira Conferência Municipal de Igualdade Racial. Ele pegou a ficha para fazer o preenchimento e a partir daí deu início aqui em Maricá ao Núcleo Indígena aqui no PDT.<sup>16</sup>

Apesar do sentido de política não se resumir às instâncias partidárias, a partir dos elementos trazidos por este artigo fica evidenciado que a inserção nos partidos e ocupação de mecanismos institucionalizados do fazer político tem se tornado uma estratégia importante de atuação indígena nos tempos atuais, que coloca em cheque novamente a perspectiva de que estes grupos étnicos indígenas ou oriundos de outras populações ditas tradicionais vivem apartados socialmente, ou vivenciando outra temporalidade. Essa apropriação das ferramentas políticas institucionais existentes demonstra que a construção da etnicidade se faz levando-se em consideração múltiplas fontes e estratégias em atuação e movimentações constantes, assim como apresentado pelos autores que dão base a este trabalho. Com isso, o núcleo indígena na cidade é formado e o nome de Suzana Para’í é lançado para vereadora.

<sup>14</sup> Informações retiradas do site <https://www.pdt.org.br/index.php/mario-juruna-maior-protagonista-na-luta-por-direitos-indigenas-no-brasil/> (Visitado em 17/11/2020).

<sup>15</sup> Idem.

<sup>16</sup> Idem.

## Suzana Para'í para vereadora

Suzana Para'í é a filha mais velha de Darcy Tupã, ex-liderança da aldeia, que teve papel importante no processo de saída do grupo da aldeia de Camboinhas, em Niterói, e chegada em Maricá. Nasceu em Paraty-Mirim e quando tinha nove anos veio com sua família para Camboinhas e de Camboinhas para Maricá. Hoje com 22 anos, tem o projeto de concluir seus estudos para cursar direito, no intuito de defender o seu povo. Este foi um dos pontos que, segundo André Carcará, lhe chamou a atenção: “em uma das vezes que eu tive na aldeia ela disse estava estudando para fazer direito para poder defender o seu povo. Com essa colocação dela eu perguntei se ela não estaria interessada em conhecer mais sobre política aí eu falei para ela vir para o diretório.”<sup>17</sup> Foi a partir deste convite e frequência no diretório que as estratégias passaram a ser lançadas: “conversei com Tupã a esse respeito e falei que seria importante então que ela viesse candidata, porque era muito marcante e muito significativa, já que é a primeira vez que um indígena vem candidato a vereador dentro de Maricá, então isso tem muita força”<sup>18</sup>.

Suzana também menciona a influência do pai nesta tomada de decisão: “eu tenho 22 anos, tenho um filho e sou casada. Meu pai foi minha inspiração porque ele sempre lutou pelas causas indígenas e sempre batalhou por isso, aí isso me inspirou e eu vi também a necessidade da aldeia ter representante político”<sup>19</sup>. Perguntei a Suzana o porquê ela achava importante essa candidatura e novamente a questão da visibilidade aparece com um fator relevante: “é importante para as aldeias ter visibilidade. As aldeias são muito invisíveis; As pessoas não conhecem, falam da cultura, mas nunca falam dos indígenas. E temos que reivindicar tudo que é nosso. Isso tudo é nosso, né. Então temos que lutar pelos nossos direitos. Os direitos dos nossos povos”<sup>20</sup>.

A primeira proposta seria a candidatura de Darci Tupã, que não pode ser concretizada por conta de sua saída temporária da cidade de Maricá para o Rio de Janeiro. Ao mesmo tempo, o fato de Suzana agregar diversas simbologias (o fato de ser indígena, mulher e jovem) parece ter contado na potencialidade que esta candidatura poderia acarretar, visto que há uma intensa discussão estabelecida sobre a necessidade de se ter maior representatividade de mulheres e de jovens na política, para além das discussões de aumento de representatividade também no âmbito étnico-racial. O próprio município de Maricá não tinha uma representante feminina na sua Câmara de Vereadores desde 2004. A partir do processo eleitoral de 2020, foi colocada a obrigatoriedade de cada partido ter pelo menos 30% de candidatas mulheres na sua legenda, no intuito de promover uma maior paridade de gênero nestes espaços institucionais, como mostra as informações contidas no site do Tribunal Superior Eleitoral (TSE):

A Emenda Constitucional (EC) nº 97/2017 vedou, a partir de 2020, a celebração de coligações nas eleições proporcionais para a Câmara dos Deputados, Câmara Legislativa, assembleias legislativas e câmaras municipais. Um dos principais reflexos da mudança se dará no ato do pedido de registro de candidaturas à Justiça Eleitoral, especialmente porque, com o fim das coligações, cada partido deverá, individualmente, indicar o mínimo de 30% de mulheres filiadas para concorrer no pleito.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Idem.

<sup>18</sup> Idem.

<sup>19</sup> Trecho da entrevista concedida por Suzana Para'í, em outubro de 2020.

<sup>20</sup> Idem.

<sup>21</sup> Dados obtidos no site <https://www.tse.jus.br/imprensa/noticias-tse/2019/Marco/cota-de-30-para-mulheres-nas-eleicoes-proporcionais-devera-ser-cumprida-por-cada-partido-em-2020> (Visitado em 20/11/2020).



A nominata<sup>22</sup> do PDT-Maricá foi homologada na convenção do partido, realizada no dia 12 de setembro de 2020. Eram 26 pré-candidatos a vereador, com oito mulheres, entre elas, Suzana Para'í e a transexual Loretta Yang, nomes aprovados no encontro. “Estamos trazendo uma candidata indígena pela primeira vez, uma candidata mulher transexual pela primeira vez e uma candidata cadeirante pela primeira vez”<sup>23</sup>. Suzana falou na transmissão online do evento sobre candidaturas indígenas as primeiras sensações que teve de vir como candidata à vereança:

Porque quando eu entrei pela primeira vez eu pensei: Nossa será que eu consigo? E liderança da Aldeia veio e falou para mim: você consegue sim, sabe por quê? Porque você é filha de uma liderança. *Nhanderu* vai te dar sabedoria para falar as coisas na hora certa e ele me deu benção. Então eu falei assim: eu vou seguir em frente. Vou lutar pelos nossos direitos e proteger a todos.<sup>24</sup>

Importante mencionar que a candidatura de um indígena para o cargo de vereador não exige, segundo seu discurso, a atuação na cidade como um todo, sendo estabelecido o elo que se tem da perspectiva indígena como uma forma de melhoria para a cidade. Em entrevista para o site 24 horas Rio, Suzana Para'í aborda essa questão: “é muito importante o cuidado com o meio ambiente, a cidade está crescendo e nós temos que ter preocupação com o meio ambiente. Por que se não se preocupar o progresso acaba com tudo”<sup>25</sup> Seu pai Darci Tupã, que também foi entrevistado, associa Maricá a uma imensa terra indígena que precisa ser bem administrada:

Quando você fala aqui é uma terra originária, tem vários nomes indígenas (...) (A Suzana) é uma representante que vai lutar não só pelo seu povo. Até porque quando se trata de Maricá não tem como você dividir e dizer assim, eu vou votar, vou lutar pelo quilombola, pelo indígena. É uma terra indígena Maricá. Dia 15 de novembro é uma data tão importante que todo mundo se reúne, todo mundo se encontra é motivo de muita alegria. Porque nós somos cidadãos e nós vamos para urna para deixar nosso legado, nosso representante (...) Mais uma vez lembrando que a Suzana é uma representante não só da aldeia. Ela vai representar o povo de Maricá todo. Porque ela é uma guerreira e foi assim que eu passei meus sábios ensinamentos pra ela. O caminho que é lutar. A nossa luta nunca para.<sup>26</sup>

E assim inicia-se a trajetória de Suzana Para'í como primeira candidata indígena a vereadora na cidade de Maricá. Mesmo em meio à pandemia mundial do coronavírus, Suzana, assim como muitos candidatos, teve uma presença atuante na campanha da cidade, participando de encontros, eventos e panfletagens pelas ruas do bairro.


<sup>22</sup> A nominata é a relação de nomes de candidatos apresentados por um partido político.

<sup>23</sup> Trecho da entrevista concedida por André Carcará, em outubro de 2020.

<sup>24</sup> Fragmento de fala do evento online “Apoie Candidaturas Indígenas para vereador”, disponível no link <https://www.facebook.com/Sergioricardoverde/videos/2748515165396386> (Visitado em 18/11/2020).


<sup>25</sup> Trecho transcrito da entrevista de Suzana Para'í para o site 24 horas, disponível no link: <https://24horas-rio.com.br/2020/11/13/entrevista-com-suzana-parai-pdt-candidata-a-vereadora-de-marica/> (Visitado em 23/11/2020).

<sup>26</sup> Trecho transcrito da entrevista de Darci Tupã para o site 24 horas, disponível no link: <https://24horas-rio.com.br/2020/11/13/entrevista-com-suzana-parai-pdt-candidata-a-vereadora-de-marica/> (Visitado em 23/11/2020).




**Aprendi que uma mulher com voz, por definição, é uma mulher forte.**  
**Por isso que aceitei esse desafio de ser a primeira indígena da cidade nessa luta.**

**Suzana Para'i**  
pré-candidata a vereadora  
**MARICÁ 2020**



É sempre muito importante lembrar o que a **História** nos ensina, quando nos mostra que quase todo **povo brasileiro** tem o **sangue indígena** em suas veias, em sua alma ou em suas mãos.

vereadora  
**Suzana Para'i**  
**12.900**

**PDT**  
Maricá 



Uma mulher é um círculo completo. Dentro dela existe o poder de criar, nutrir e transformar.

vereadora  
**Suzana Para'i**  
**12.900**

Primeira candidata indígena na história de Maricá.

**PDT**  
Maricá 

Fotos 1, 2 e 3: Materiais vinculados nas redes sociais durante a campanha.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Imagens retiradas da página da candidata disponível no link <https://www.facebook.com/suzanaparai.pdt> (Visitado em 20/11/2020).

Questionada sobre a repercussão na cidade, ela relata diversas experiências positivas durante a campanha:

Ontem eu fui num coletivo 8M das mulheres. Nossa! Para mim na hora que eu levantei ver as mulheres gritando “Susana! Susana!” gritando, chorando. Aquilo me emocionou muito. Eu estou vendo que as pessoas estão acreditando na capacidade que nós indígenas temos de lutar, demonstrar que nós somos diferentes e de fazer melhoria para as aldeias e para a cidade também. Eu estou gostando e as pessoas também estão emocionadas com isso.<sup>28</sup>

André Carcará também falou dessas repercussões, relatando que os pontos positivos superaram a visão negativa que se tinha da aldeia.

Tem ainda um ou outro que acha absurdo, vem perguntar se ela está realmente preparada. São comentários daquelas pessoas que têm certa resistência, mas são comentários simples. (...) Acabamos colocando que a democracia funciona desta forma. Todos têm direito a ser candidato e cabe ao povo, aos eleitores decidirem se a pessoa pode ou não.<sup>29</sup>

Ele relata a convenção do prefeito como um dos grandes episódios desta campanha até a ocasião da entrevista (final de outubro):

Nós fomos na convenção do prefeito, onde os partidos que são alinhados estavam presentes e Suzana foi de cocar, pintada. Quando chegou lá teve um momento em que os candidatos a vereador foram lá tirar uma foto com o candidato a prefeito e com o vice-prefeito. E um cerimonialista avisando: “chegou agora fulana, a ciclana”. Quando Suzana subiu o cara falou com espanto: “Nossa! A gente tem uma candidata indígena! Nossa! Candidata indígena!” E aí todos os partidos aplaudiram realmente o fato de ter uma candidata indígena. Isso é muito significativo. Realmente para um povo que está na cidade em cinco ou seis anos que eles estão aqui, ter esse tipo de reconhecimento e este tipo de entendimento que sim um indígena pode vir candidato sim igual a qualquer outra pessoa é muito significativo.<sup>30</sup>



Foto 4: Suzana na Convenção do prefeito. À esquerda Fabiano Horta e à direita Diego Zeidan. Candidatos a prefeito e vice-prefeito da cidade, respectivamente.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Trecho da entrevista concedida por Suzana Para'í, em outubro de 2020.

<sup>29</sup> Trecho da entrevista concedida por André Carcará, em outubro de 2020.

<sup>30</sup> Idem.

<sup>31</sup> Imagens retiradas da página da candidata disponível no link <https://www.facebook.com/suzanaparai.pdt> (Visitado em 20/11/2020).



Foto 5: Suzana na Convenção do prefeito. Ao seu lado o ex-prefeito Washington Quaqué.<sup>32</sup>

Nas entrevistas e observações gerais sobre a candidatura, fica evidenciada que as estratégias que se lançam estão além da possibilidade de se ocupar um cargo de vereador. Por mais que haja cada vez mais uma discussão sobre esta representatividade dentro dos partidos, o que se observa é que ainda há uma grande dificuldade de se ter uma campanha efetivamente estruturada sobre estes candidatos<sup>33</sup>. Contudo, a partir do caso exposto, pode-se perceber que esta candidatura diz respeito a algo que vai além do objetivo de se conseguir angariar uma quantidade de votos suficientes que garantam a sua eleição. São múltiplas estratégias, como a já mencionada possibilidade de uma maior visibilidade da população indígena, além de se estabelecer uma nova frente de posicionamento político estratégico, que possa vir a elencar novas possibilidades de obtenção de direitos. Essas estratégias ficam evidentes na fala de André Carcará:

A gente sabe que o jogo político no geral ele é, infelizmente, muito ingrato. As pessoas, elas vem, mas a própria campanha não está muito estruturada. Não tem disponível a mesma quantidade de dinheiro que algumas campanhas. A nossa companheira indígena não tem recursos econômicos para fazer essa campanha, mas nós estamos trabalhando, como eu conversei com ela, nós estamos trabalhando muito o empoderamento. É muito significativo na cidade que a gente diga que, mesmo não sendo eleita, as pessoas possam olhar e dizer ali é uma candidata indígena, é a primeira candidata indígena que veio. Não foi eleita, mas ela produziu x quantidade de votos. Isso dentro da política, ou seja, aquela quantidade de votos que você obtém, isso te empodera, cria e abre espaços que nós esperamos realmente para 2021. Esperamos que a Secretaria de Direitos Humanos tenha uma funcionária indígena que até hoje não tem. (...) A gente espera que outros espaços dentro da máquina, dentro do poder público, tenham representantes de outros setores. Que a gente tenha também indígenas naqueles espaços, que eles possam fazer parte. O que a Suzana fala bastante é que a aldeia faça realmente parte da cidade. Ela não quer que a aldeia deixe de ser aldeia. Não quer que a aldeia

<sup>32</sup> Idem.

<sup>33</sup> Segundo dados da reportagem veiculada no site uol, ao menos 67% das candidaturas indígenas não receberam verba para a realização de sua campanha há 15 dias das eleições municipais. Mais informações em [https://noticias.uol.com.br/eleicoes/2020/11/03/a-15-dias-das-eleicoes-67-dos-candidatos-indigenas-nao-receberam-doa-coes.htm?utm\\_source=twitter&utm\\_medium=social-media&utm\\_content=geral&utm\\_campaign=uol](https://noticias.uol.com.br/eleicoes/2020/11/03/a-15-dias-das-eleicoes-67-dos-candidatos-indigenas-nao-receberam-doa-coes.htm?utm_source=twitter&utm_medium=social-media&utm_content=geral&utm_campaign=uol) (Visitado em 20/11/2020).

perca as suas características, mas que a aldeia faça de fato parte da cidade. Seja entendida pelo poder público, pela população, pelos próprios indígenas da aldeia, de que ela faz parte da cidade.<sup>34</sup>

A ocupação da aldeia foi mediada desde o seu início pelos mecanismos institucionais existentes, no caso o Estado na figura política da prefeitura, acarretando ao grupo diversas potencialidades, ao passo que também se estabeleceu conflitos locais, a partir da formação de categorias depreciativas por parte da população local e sua falta de entendimento sobre o processo de territorialização de comunidades indígenas, estabelecendo em muitos casos a associação do grupo com termos estigmatizantes como “índios petistas” ou “índios do Quaqué”. Neste sentido, percebe-se a entrada do grupo, mesmo que de forma indireta, nos conflitos políticos vigentes na cidade o que de certa forma influenciou na formação de sua etnicidade, da qual se inclui as estratégias políticas elencadas para consolidar o seu processo de territorialização<sup>35</sup>. Neste processo, se insere a chegada do PDT e a formação do Núcleo Indígena, num contexto no qual essas questões estavam pulsantes não apenas localmente, mas a nível nacional. Este fato demonstra mais uma vez a importância de se entender a aldeia e suas articulações levando-se em consideração múltiplas referências, visto que os sujeitos indígenas atuam de maneira intensa e efetiva, para além de suas localidades, também nas instâncias institucionais que possam vir a garantir os seus direitos como cidadão.

## Política e identidade indígena em contexto

Neste artigo foi colocada a importância de se analisar a formação das identidades em contexto, entendendo o sujeito Guarani a partir das redes complexas das relações interétnicas. Mais do que se compreender o aspecto conteudista da formação dos elementos étnicos Guarani, pretende-se orientar o olhar para as contradições, conflitos e múltiplas vertentes que se estabelecem na etnicidade indígena, em um processo entrelaçado às mudanças conjunturais existentes. Neste sentido, importante compreender que os conflitos desencadeiam agências que em muitos aspectos fortalecem as identidades e estratégias elencadas de sua manutenção, sendo um dos focos da pesquisa desenvolvida nesta etnografia o entendimento de como são construídas as identidades em contextos nos quais as referências internas são entrelaçadas a mudanças externas em um processo dinâmico e em constante ressignificação.

Nesta perspectiva, o contexto social e histórico deve estar entrelaçado à análise antropológica. No caso em questão, a conjuntura histórica de propagação e fortalecimento das candidaturas indígenas em um contexto nacional de enfrentamento ao bolsonarismo, favoreceu o desenvolvimento do núcleo político institucional em Maricá, com a formação de Núcleo Indígena da cidade e candidatura de Suzana Para'í ao cargo de vereadora. Como já colocado anteriormente, essa candidatura também pode representar uma reconfiguração das estratégias políticas do grupo em questão, favorecendo sua recolocação na cidade, dando maior visibilidade à aldeia e gerando um contraponto às imagens depreciativas geradas no entorno, provocando novas formatações aos elementos discursivos que compõem o campo semântico da etnicidade (VALLE, 1993). Estabelecendo-se a recuperação e valorização moral da etnicidade a partir da candidatura indígena em uma perspectiva, como fica evidenciada na fala de André Carcará, de que a aldeia

<sup>34</sup> Trecho da entrevista concedida por André Carcará, em outubro de 2020.

<sup>35</sup> Para mais informações a esse respeito, Cf. Carvalho, Monique Rodrigues de (2021).

sem deixar de ser aldeia passe a ser entendida como parte da cidade. Porquanto, desde o início de sua trajetória no local a presença dos Guaranis é ressignificada e se torna um recurso político, tanto para eles como para os que os depreciam, entrelaçando-os às figuras políticas importantes na cidade. Enxergar o indígena não como um sistema autônomo, mas enredado a estas complexas relações sociais que ultrapassam os limites da aldeia, parece ser o melhor caminho apresentado para se analisar as questões pungentes neste tempo de pesquisa.

Por sua vez, o traço territorial é um dado nevrálgico da construção da identidade indígena, sendo a ação sobre o espaço estabelecida a partir de uma construção étnica diferenciadora, uma vez que é no território que a identidade é reproduzida e ganha novos contornos, tendo, assim como Alfredo Wagner Almeida (2004) coloca, a noção de tradição como unidade de mobilização. O termo indígena sendo uma categoria jurídico-estatal faz com que o grupo se aproprie disso para garantir direitos, culminado no caso em questão na formação de candidaturas indígenas. Importante afirmar que a formação de candidaturas indígenas para a disputa no processo eleitoral é uma das múltiplas formas apresentadas de se lutar pela obtenção de direitos. Cada grupo em contexto orientará uma ação específica neste sentido.

O caso tratado neste artigo traz aspectos que se aproximam destas perspectivas, justamente por serem fortemente relacionados à sua articulação política com os múltiplos grupos e atores, incluindo o Estado, em um processo dinâmico de organização, ação e resposta às demandas produzidas pelos mesmos, tendo que se colocar frente aos desafios apresentados pela conjuntura local e nacional, organizando frente a isso novas formas de atuação que possam vir a consolidar os modos de reconhecimento e reprodução das identidades indígenas na sociedade contemporânea.

*Recebido em 29 de abril de 2021.*

*Aceito em 30 de agosto de 2021.*

## Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. “Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum”. In: *Terras de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.
- BENSA, Alban. Antropología e historia. *ISTOR, Revista de Historia Internacional*, 10(40): 108-116, 2010.
- CARVALHO, Monique Rodrigues de. “Índios Petistas” em Maricá? Conflitos, estigma e estratégias de territorialização na aldeia Guarani Mbya Ka’Aguy Hovy Porã. Tese de Doutorado. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2021.
- JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antônio; HOFFMANN, Assis. O gravador do Juruna. *Coleção série depoimentos 2*, 1982.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Editora papiros, 1962.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.
- TUXÁ, Felipe e TUXÁ, Dinaman. *Vote parente vote! A participação indígena no sistema eleitoral brasileiro*. (2020). Disponível em <https://midianinja.org/colunistaninja/vote-parente-vote-a-participacao-indigena-no-sistema-eleitoral-brasileiro/> (Visitado em 17/11/2020).
- VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. *Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará*. (Dissertação de Mestrado) Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1993.
- VAN VELSEN, Jaap. “A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global, 1987. pp. 345-374.
- VERDUM, Ricardo e PAULA, Luís Roberto de. Mapeamento preliminar das candidaturas autodeclaradas indígenas para os cargos de prefeito, vice e vereador nas eleições municipais de 2020. *Resenha & Debate*. Nova Série Ano I. Série 1. Volume 3, 2020.

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

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste  
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e  
também em atuar como*

**pareceristas**

*podem realizar seus cadastros em*

<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>

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



# Os saberes e práticas de autoatenção da comunidade quilombola de Laranjal, Mato Grosso

*Nayara Marcelly Ferreira da Silva*<sup>1</sup>  
Universidade Federal de Santa Catarina

**Resumo:** o presente artigo busca apresentar os saberes e práticas de autoatenção da comunidade quilombola de Laranjal, localizada no município de Poconé do estado de Mato Grosso. O termo autoatenção pode ser compreendido como o conjunto de saberes e práticas que se constituem de modo coletivo e em articulação com a memória e o território, expressando-se de diversos modos, dentre eles: os remédios caseiros, a prática da benzeção, a prática do parto e do resguardo. Alguns resultados emanciparam a partir da pesquisa, por exemplo, as noções de memória coletiva, território, saberes e práticas como processos coletivos e relacionais, fundamentais no processo de transmissão do conhecimento. O termo “remanescente de quilombo” foi problematizado a partir da indagação de como a comunidade pensa essa categoria e como ele se apresenta não só como lugar de memória coletiva, mas como lugar político. A metodologia utilizada foi a pesquisa etnográfica. Realizada entre os anos de 2015 e 2016 por meio do Programa de Iniciação Científica. A pesquisa etnográfica foi traçada por meio da revisão conceitual, da realização de entrevistas, da vivência dos espaços e da textualização do diário de campo. A escolha do tema, mostra-se essencial por abarcar formas específicas de conhecimentos e agências.

**Palavras-Chaves:** saberes e práticas; autoatenção; Quilombo de Laranjal.

FERREIRA DA SILVA, Nayara Marcelly. Os saberes e práticas de autoatenção da comunidade quilombola de Laranjal, Mato Grosso. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (17): 265-274, maio a agosto de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina.

# The knowledge and self-care practices of the quilombola community in Laranjal, Mato Grosso

**Abstract:** this article seeks to present the knowledge and self-care practices of the quilombola community of Laranjal, located in the municipality of Poconé in the state of Mato Grosso. The term self-care can be understood as the set of knowledge and practices that are combined collectively and in articulation with memory and territory, expressing themselves in different ways, including: home remedies, the practice of benediction, the practice of childbirth and protection. Some results will emanate from the research, for example, as notions of collective memory, territory, knowledge and processes as collective and relational, fundamental in the process of knowledge transmission. The term “quilombo remnant” will be questioned from the question of how the community thinks about this category and how it presents itself not only as a place of collective memory, but as a political place. The methodology used for ethnographic research. Held between 2015 and 2016 through the Scientific Initiation Program. The ethnographic research was designed inseparably from the conceptual review, the conformation, the experience of the spaces and the textualization of the field diary. The choice of the theme is shown to be essential because it encompasses specific forms of knowledge and agencies.

**Keywords:** knowledge and practices; self-care; Quilombo de Laranjal.

## El conocimiento y las prácticas de autocuidado de la comunidad quilombola en Laranjal, Mato Grosso

**Resumen:** este artículo busca presentar los conocimientos y prácticas de autocuidado de la comunidad quilombola de Laranjal, ubicada en el municipio de Poconé en el estado de Mato Grosso. El término autocuidado puede entenderse como el conjunto de saberes y prácticas que se constituyen colectivamente y en articulación con la memoria y el territorio, expresándose de diferentes formas, entre ellas: los remedios caseros, la práctica de la benedición, la práctica del parto y la protección. Algunos resultados se emanciparon de la investigación, por ejemplo, las nociones de memoria colectiva, territorio, conocimiento y prácticas como procesos colectivos y relacionales, fundamentales en el proceso de transmisión del conocimiento. El término “remanente de quilombo” será problematizado a partir de la pregunta de cómo la comunidad piensa sobre esta categoría y cómo se presenta no sólo como un lugar de memoria colectiva, sino como un lugar político. La metodología utilizada fue la investigación etnográfica. Realizado entre 2015 y 2016 a través del Programa de Iniciación Científica. La investigación etnográfica se diseñó de manera inseparable a partir de la revisión conceptual, la realización de entrevistas, la vivencia de espacios y la textualización del diario de campo. La elección del tema se muestra esencial porque abarca formas específicas de conocimiento y agencias.

**Palabras clave:** conocimientos y prácticas; autocuidado; Quilombo de Laranjal.

O presente artigo é resultado de pesquisa de Iniciação Científica em Ciências Sociais na comunidade quilombola Laranjal, município de Poconé, estado de Mato Grosso, entre os anos de 2015 e 2016<sup>2</sup>. A partir dele, busca-se apresentar os saberes e práticas de autoatenção da comunidade quilombola de Laranjal, localizada no município de Poconé do estado de Mato Grosso. Primeiramente, apresentamos a localização da comunidade de Laranjal e a problematização do termo “remanescente”, no intuito de apresentar como a comunidade se autorreconhece. Para em seguida, apresentar a definição de saberes e práticas de autoatenção como categorias relacionais e que se estabelecem por meio da prática. Enfatizamos o sentido de memória coletiva e território como processos relacionais e coletivos. Na sequência, apresentamos o conjunto de saberes e práticas de autoatenção, enfatizando não só o seu sentido terapêutico, mas sobretudo, sua eficácia simbólica.

## Quilombo de Laranjal, Mato Grosso

A comunidade quilombola de Laranjal, está localizada no município de Poconé do estado de Mato Grosso e ocupa parte da região do Alto Pantanal, no centro sul de Mato Grosso. Ali vivem aproximadamente 200 pessoas, distribuídas em 50 unidades domiciliares, e compondo 56 famílias. O município de Poconé é uma cidade Pantaneira, também conhecida como Cidade Rosa, localizada a 100 km de Cuiabá, na região da Baixada Cuiabana, fazendo limite com as cidades Barão do Melgaço, Cáceres, Nossa Senhora do Livramento e com Corumbá. Possui uma área de 17.260,861 km<sup>2</sup> e uma população de 32.059 habitantes. O estado de Mato Grosso teve seu espaço colonizado na primeira metade do século XVIII, sendo o arraial e depois Vila Real do Senhor Bom Jesus do Cuiabá (atual cidade de Cuiabá). A origem da Vila Real do Senhor Jesus do Cuiabá se deu com a descoberta do ouro nas lavras do Coxipó-Mirim, em 1719, tendo à frente de tal investida paulistas e reinóis<sup>3</sup>. A capitania de Mato Grosso era constituída por apenas dois distritos, o do Cuiabá e o do Mato Grosso, e suas respectivas vilas: Vila Real do Senhor Bom Jesus do Cuiabá (1727) e Vila Bela da Santíssima Trindade (1752), esta última fundada para ser sede de governo.

É importante salientar que a comunidade quilombola de Laranjal não se reconhece como “Remanescente de Quilombo”, mas sim como comunidade quilombola. Isso se dá pelo fato de que o termo “Remanescente de Quilombo” se mostrou ambíguo por fazer referência de quilombo como algo fixo e cristalizado no tempo, ignorando as especificidades dos diversos contextos sociais que estão

<sup>2</sup> O Programa de Iniciação Científica foi orientado pela professora doutora Sueli Pereira Castro, na Universidade Federal de Mato Grosso, vinculado ao Núcleo de pesquisa de Estudos Rurais e Urbanos.

<sup>3</sup> Os paulistas e reinóis compõem a configuração social da capitania de Mato Grosso. De um lado, os paulistas que visavam o aprisionamento indígena e a descoberta de veios auríferos nas entradas pelos sertões à oeste da América portuguesa. De outro, os reinóis, que eram os representantes da Coroa Portuguesa, compostos por vereadores, juizes, governador e capitão-general.

inseridas as comunidades quilombolas. Isso pode ser apresentado na entrevista realizada com Cristina Silva<sup>4</sup>, líder da Comunidade Quilombola de Laranjal:

*Eu penso assim, eu sou quilombola, a minha comunidade é quilombola. Mas tem parente meu que vive na cidade, e não é porque vive na cidade que não é quilombola. Porque a nossa ancestralidade é a mesma, a história é a mesma, então somos todos quilombolas, tanto lá como cá.*

A comunidade quilombola de Laranjal chama atenção para o fato de que muitas vezes a expressão “ser quilombola” é compreendida dentro de um modelo específico, ausente de temporalidade e multiplicidade. Ilka Boaventura Leite (1999) aponta que o termo ‘remanescente de quilombo’ foi associado ao conceito de ‘folclorização’, no sentido de que quilombos e quilombolas foram classificados em um estereótipo exótico que ignora os sujeitos como seres históricos e culturais. Outro ponto remetido ao termo de ‘remanescente’ é a sutileza em que ele carrega o racismo. O termo ‘remanescente’ está pautado na ideia de que a identidade nacional brasileira tem como base a ‘mestiçagem’, constituída nas relações hierárquicas entre brasileiros negros, índios e brancos. Essa concepção resulta em um efeito homogeneizador, contribuindo para o processo de naturalização da democracia racial e invisibilização de grupos sociais advindo da vertente africana, para esculpir um país embranquecido pela violência simbólica, expressa por meio de práticas genocidas.

Leite (2000), também problematiza o termo “comunidades remanescentes de quilombos”. Segundo ela, o texto final do artigo 68 da Constituição Federal, ao falar em “Comunidades Remanescentes de Quilombos” trouxe impasses conceituais, na medida que apesar de ser advindo da demanda social, no intuito abranger uma grande diversidade de situações envolvendo os afrodescendentes, tornou-se restritivo, por remeter à ideia de cultura como algo fixo, algo cristalizado, fossilizado, e em fase de desaparecimento. Neste sentido, a comunidade quilombola de Laranjal não se vê como “sobrevivência”, “resquício” e “remanescente” dos quilombos históricos do século XIX, e sim como sujeitos de direitos, que reconhecem um passado marcado pela escravidão, e que atualmente questionam e interpelam o Estado e Sociedade Civil, reivindicando direitos, o território e o reconhecimento de suas pluralidades culturais.

Atualmente no contexto político e social brasileiro, as comunidades quilombolas têm sido negligenciadas e ameaçadas constantemente em termos de direitos e políticas públicas, desdobrando práticas genocidas que se intensificaram com o descaso do governo Bolsonaro ao se tratar a pandemia de covid-19. Isso é o reflexo de como o sistema de colonização persiste nas relações estruturais brasileiras. Desse modo, o termo “Comunidade Quilombola” se apresenta não só como lugar de memória, mas também lugar político, na luta contra o descrédito dos planos de ação do poder hegemônico e as malhas invisíveis do sistema de colonização persistente no Brasil.

<sup>4</sup> SILVA, Cristina Benedita da. Entrevista [maio.2016]. Entrevistadora: Nayara Marcellly Ferreira da Silva. Mato Grosso, 2016.

## Saberes e práticas de autoatenção

As categorias dos saberes e práticas serão manifestadas de modo coletivo e relacional. Segundo Muniz Sodré (2017) esses conceitos são vivenciados na comunidade quilombola de Laranjal em um processo de ‘saber praticando’ e ‘pensar fazendo’, no sentido de que o processo de apreensão do conhecimento se dá por meio da vivência do cotidiano, da prática e do dia a dia. Por exemplo, o conhecimento sobre as garrafadas é estabelecido mediante a prática do preparo das ervas, plantas e raízes que se unem no processo de colocar no fogo, de deixar ferver, de coar e de armazenar na garrafa. Todo esse processo envolve a prática que tem como resultado a apreensão sobre as especificidades das plantas e remédios, a eficácia de sua execução e as relações de trocas de experiências entre os sujeitos.

É importante salientar que o termo autoatenção foi desenvolvido por Eduardo Menéndez (2003), no sentido de que pode ser compreendido como o conjunto de saberes e práticas que se constituem de modo coletivo e em articulação com a memória e o território, expressando-se de diversos modos, dentre eles: os remédios caseiros, a prática da benzeção, a prática do parto e do resguardo. A esse propósito, dona Joana Silva<sup>5</sup>, raizeira e parteira, ensina que “tudo que aprendemos aqui na comunidade faz parte da história dos nossos ancestrais, faz parte dos mais velhos e antigos conhecedores que passaram a palavra para a gente”.

Desse modo, é possível apontar que os saberes e práticas de autoatenção (MENENDEZ, 2003) constituem uma história e uma identidade cultural. Mas essa história não é vivida em sequências, estágios e períodos, ao contrário, ela é vivida por meio de uma memória coletiva que está em relação constante com o território. A esse propósito, o território pode ser entendido como o lugar de pertencimento e de lembranças.

No curso Saberes Ancestrais e Práticas de Cura, promovido pela Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf), em parceria com a Universidade Federal de Campina Grande (UFCG) e a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) foi apresentado a noção de “bem viver”, conceito desenvolvido por Ailton Krenak (2019), entendido como o equilíbrio entre o que se pode obter da vida, da natureza e o que se pode devolver. Não é uma tarefa fácil, pois envolve a vivência de um cosmo marcado pela desigualdade em diferentes níveis. Neste sentido, não é uma tarefa pessoal, mas sobretudo coletiva. Isso pode ser atrelado ao que foi apontado por Joana, uma vez que ela reconhece o valor da terra e da natureza como relações coletivas.

Desse modo, Pierre Nora (1984) argumenta que a memória pode ser pensada como processos coletivos, simbólicos, envolvendo lugares materiais, funcionais e de significados. Isso pode ser atrelado à Comunidade Quilombola de Laranjal, na medida que reconhece a relação entre o território, a ancestralidade e os saberes e práticas como processos constituintes da memória coletiva.

Em *Pensar Nagô* (2017) de Muniz Sodré, podemos observar que a memória coletiva é consolidada pelo presenteísmo e pela agência, entendidos como a vivência e o reconhecimento da ancestralidade a partir do tempo presente e do pensamento por meio da prática. Também é indicado a espacialidade, compreendida como o conjunto de representações simbólicas circunscrito em um território específico.

<sup>5</sup> SILVA, Joana Astro Guida de Arruda. Entrevista[maio.2016]. Entrevistadora: Nayara Marcelly Ferreira da Silva. Mato Grosso, 2016.

Neste contexto social, o território é pensado e vivido como lugar de memória e lugar político. Lugar de memória por representar uma identidade cultural constituída por meio de relações sociais e por meio de uma ancestralidade que tem como base a noção de que a terra é o próprio corpo. Isso se dá mediante a ideia de que a terra e a natureza estão simultaneamente em relação. Por essa razão, a terra e a natureza possuem a mesma condição de humanidade, seguindo específicos sistemas de afetos e de vontades. O território pensado como lugar político diz respeito ao processo de luta que se faz por meio da terra mediante a reivindicações do reconhecimento quilombola, da educação escolar quilombola, das manifestações culturais e religiosas que são travadas em contextos políticos e sociais tensionais.

## As práticas das plantas, da benzeção e do parto

As pessoas conhecedoras desses saberes são identificadas como raizeiras, raizeiros, especialistas em caracterizar os ambientes do Cerrado, identificar suas plantas medicinais, coletar a parte medicinal da planta, diagnosticar doenças, preparar e indicar remédios caseiros. Toda essa relação só alcança reconhecimento devido ao seu valor cosmológico, pois estão conectadas às histórias de vida de antigas gerações de conhecedores que se responsabilizaram pela transmissão do ensinamento de geração em geração, na garantia do exercício de uma memória coletiva e da vivência do território.

As plantas são regidas por um sistema de afetos e desafetos. Esse sistema precisa ser identificado antes da preparação dos remédios, no intuito de não resultar em malefícios à saúde. As plantas são comparadas ao modo de ser das pessoas. Como Joana, parteira e raizeira, apontou “as plantas são gente como a gente”. No sentido de apresentar um modo de existência e comportamento, constituído por um sistema de afetos e vontades.

Com base em Suzane Vieira (2015) é possível apontar que os imperativos do agenciamento e da vontade das plantas refletem consequências ao corpo. Uma das regras de prudência e da boa saúde é seguir a sua vontade. As plantas estabelecem relações de afetos e sentimentos entre si, tais sentimentos quando bem relacionados potencializam melhoras ao corpo, quando não, intensificam o grau da doença. Dona Joana Silva ainda salienta que:

*É preciso seguir o regrado das plantas, se não seguir o regrado não se faz remédios, as garrafadas, o resguardo, os banhos. Cada planta tem um modo de ser que precisa ser respeitado. E cada pessoa também tem um modo de se entender com elas. Tem pessoa mais forte e pessoa mais fraca. Por isso, antes de preparar o remédio é preciso conhecer o modo de ser tanto da pessoa quanto o da planta. Porque elas também são iguais a gente, tem um modo de ser também.*

O sistema de afetos e vontades das plantas e das pessoas interagem no processo de autoatenção à saúde. Neste sentido, se o sistema de afetos e vontades não se compatibilizar pode haver consequências negativas ao corpo. A comunidade quilombola de Laranjal, do município de Poconé, do estado de Mato Grosso, reconhece a existência de uma subjetividade e ação do mundo das plantas. Por essa razão, as plantas possuem uma humanidade tal como os humanos. Segundo Oliveira (2012), essa subjetividade pode ser compreendida como processo no qual palavras, percepções, ações e diferentes seres se combinam gradualmente. Por essa razão, essa subjetividade não é só um autorreferencial, ela é também, relacional, ou seja, nasce e se desenvolve na relação com o outro. Nesse sentido, compreende-se a subjetividade como um processo coletivo e relacional. Sendo

atrelada aos sentidos de movimento, de mutação e de fluidez. É por meio dessa subjetividade que se constituem os saberes e práticas de autoatenção da comunidade quilombola de Laranjal, do município de Poconé, do estado de Mato Grosso.

Os remédios caseiros são utilizados de diversas formas, destacam-se: chás, xaropes, banhos, dietas alimentares e garrafadas. Algumas plantas são cultivadas nos quintais das casas. Outras só se criam no mato mais denso, encontradas nas localidades da região. Muitas plantas podem ser utilizadas para a preparação das garrafadas. Elas são preparadas por meio de um conjunto de plantas que possuem o mesmo sistema de sentimentos e vontades.

Outro saber e prática de autoatenção que se manifesta na comunidade é a benzedura. Os benzedores são reconhecidos localmente como pessoas dotadas de conhecimentos herdados de gerações anteriores. A esse propósito, Seu Adriano Silva<sup>6</sup>, raizeiro e benzedor, aponta:

*A benzeção não pode ser ensinada para qualquer pessoa. Pois tem muito valor, só a pessoa que entende pode exercer, e é o benzedor que identifica a pessoa. Se ela tem o dom, passa a palavra para ela. Perguntei para Seu Adriano como ele identifica quando uma pessoa tem o dom para a benzeção, ele me explicou que a benzeção é um dom. Para eu passar a palavra e reza para outra pessoa junto com o ensinamento dos remédios de mato que utilizamos na benzeção. Eu exijo da pessoa não apenas fé e confiança em Deus, mas, sobretudo, a necessidade de que o outro sinta o mesmo. Porque senão, não tem eficácia, não cura.*

A prática da benzeção pode ser entendida como um “regime da dádiva” consolidada pelo domínio de orações, fórmulas, jaculatórias e o saber dos remédios do mato transmitidas por gerações anteriores mediante a herança vocacional e a tradição oral. Esse processo envolve uma memória coletiva cuja eficácia depende mais do ato coletivo. Por isso, são mágicas apenas “as coisas que foram realmente tais para toda uma sociedade, e não as que foram assim qualificadas apenas por uma fração da sociedade” (MAUSS, 2003, p.55). Desse modo, a eficácia da magia está condicionada a um consenso coletivo, a uma crença compartilhada, em que tanto os conhecimentos como os atos mágicos serão construídos a priori, através da tradição. É importante salientar que o ofício da benzeção estabelece uma mediação com os saberes sobre as plantas e as ervas medicinais.

Outro saber presente na comunidade é o parto. Dona Joana Silva explica que a prática de ‘aparar’ é um “saber de berço”, “minha mãe me ensinou”. Afirma também que não é uma tarefa fácil. Segundo ela, para poder realizar um parto sem complicações é preciso “sentir o corpo da mulher primeiro”. Pois a criança vem com muita força e é preciso saber dosar essa força, “você tem que ter coragem, de revestir a vida de uma criança de dentro de uma gente de mãe. Ele vem com muita força, com corpo demais, por isso que a mulher tem que fazer a puxação”.

A ‘puxação’ pode ser entendida como um “meio técnico”. Conforme aponta Mauss (2003) a técnica corporal é um ato tradicional eficaz formado não por um ato individual, e sim por toda a sociedade da qual o indivíduo faz parte. Isso pode ser notado na prática de aparar, uma vez que Joana orienta que a criança vem “com corpo demais” e que o próprio corpo da mãe precisa corresponder essa força com a “puxação”. A esse propósito, o corpo se apresenta como um ‘meio técnico’ e social, isto é, ao mesmo tempo que recebe influências de técnicas sociais como o resguardo, orientações, posturas e posições, óleos, toques e massagens, ervas para chás e banhos, também produz técnicas a partir de si mesmo.

<sup>6</sup> SILVA, Adriano Catarino da. Entrevista [maio.2016]. Entrevistadora: Nayara Marcelly Ferreira da Silva. Mato Grosso, 2016

O resguardo é feito após o parto. Ele cumpre um conjunto de regulamentos, como a dieta alimentar, os banhos medicinais, e a prática de 'escaldar'. Dona Joana explica que durante a gravidez "o corpo da mulher vai abrindo" então por isso tem que ter tratamento. Esse tratamento é na base de escaldar com remédio e dieta do alimento". 'Escaldar' é se lavar com remédio através de banhos com o objetivo de evitar cicatrizes e de 'desaguar' os resíduos que permaneceu internamente no corpo da mulher para evitar inflamação.

*Escaldava com remédio. O banho na folha de algodão, arrumava folha de algodão, arrumava para ferver, malva branca e batizava ele com salzinho para tomar o banho para acabar de limpar, e sai aquelas águas. Isso evita inflamação e cicatriz, não fica aquele bucho escuro e com cicatriz. A dieta alimentar é feita por meio de sopinha de macarrão, farinha de milho, arroz temperado e frango. De quinze a vinte dias, já pode comer de vez, mas não é bastante, é pouco alimento para não deixar aquele barrigão na mulher.*

A prática de 'escaldar' se relaciona com os banhos medicinais. Ambos os procedimentos abarcam a utilização de plantas e remédios de mato. Eles são realizados até o momento em que o corpo da mulher manifesta melhoras e cura. A dieta do alimento após o parto é uma recomendação que envolve o preparo de determinadas comidas, por exemplo, frango, sopa, macarrão etc. Essa dieta segue um prazo de tempo e exige a troca de cuidado entre as famílias. Segundo Ulla Macedo (2007), o pós-parto, no contexto de reprodução entre os Tupinambá da Serra-BA, é um momento em que os parentes da puérpera são mobilizados, sobretudo sua mãe e sua sogra. Eles se unem para garantir que a mulher proceda às restrições alimentares e comportamentais, ajudando assim a preveni-la de possíveis enfermidades. Isso também ocorre na comunidade quilombola de Laranjal. Nesse período, não só mãe e sogra se unem, mas também a parteira fica responsável por orientar esse cuidado.

É possível dizer que os modos de saberes e práticas de autoatenção apresentados acima se constituem em uma eficácia simbólica. O estudo de Maluf (2012) aponta que a eficácia simbólica pode ser compreendida como a tradução das várias maneiras de designar práticas e situações capazes de produzir resultados que não se reduzem a uma explicação mecânica de causa e efeito. Mas a eficácia, nesse caso, estaria muito mais ligada à produção de um sentido compartilhado no interior de um contexto cultural e social específico, não se limitando apenas ao sentido farmacêutico e biomédico.

## Considerações finais

Os saberes e práticas de autoatenção da comunidade quilombola de Laranjal, localizada no município de Poconé, do estado de Mato Grosso constituem-se de específicos códigos simbólicos, aprendidos e vivenciados pelo compartilhamento de uma memória coletiva e da vivência do território. Essas relações sociais foram vivenciadas por traços coletivos, pelo presenteísmo e pela espacialidade. Nesse sentido, englobam relações de gerações anteriores de conhecedores que foram reconhecidos e vivenciados no tempo presente daqui e do agora. O território foi compreendido mais do que um lugar de memória, mas também um lugar político por reconhecer os sujeitos que nele vive como sujeitos de direitos, criativos, expressivos e políticos que em suas especificidades sociais interpelam o Estado e a Sociedade Civil por seus direitos e pelo reconhecimento de suas pluralidades culturais e território.



Apresentou-se o conjunto de saberes e práticas de autoatenção como processos coletivos e relacionais. A partir desses saberes pode-se perceber a sua relação inseparável com o território, a memória coletiva e a ancestralidade. Essa relação é fundamental para a transmissão desses saberes e práticas que devem ser reconhecidas e valorizadas para além da comunidade, eles devem alcançar o reconhecimento no Estado e na Sociedade Civil para consolidação de relações mais inclusivas e interculturais.

Recebido em 28 de abril de 2021.

Aprovado em 30 de agosto de 2021

## Referências

- CABRAL DE OLIVEIRA, J. *Entre plantas e palavras: modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. Tese de doutorado. São Paulo, 2012.
- FERREIRA DA SILVA, Nayara Marcelly. *Diário de Campo*, 2016.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LEITE, ILKA BOAVENTURA. Os quilombos no Brasil: questões conceituais normativas. *Etnográfica*, IV (2): 333-354, 2002.
- LEITE, Ilka Boaventura. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização? *Horizontes Antropológicos*, 5 (10): 123-149, 1999,
- MACEDO, Ulla. *A “dona do corpo”: um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra-BA*. Dissertação de mestrado. Bahia: UFBA, 2007.
- MALUF, Sônia W. “Eficácia simbólica: dilemas teóricos e desafios etnográficos”. In: TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca (orgs.). *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador: EDUFBA, 2012.
- MAUSS, Marcel. “Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a de ‘Eu’”. In: *Sociologiae Antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2004 [1938].
- MENENDEZ, E. L. Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciência & Saúde Coletiva*, 8 (1) : 185-207, 2003.
- NORA, Pierre. "Entre mémoire et histoire: la problématique des lieux". In: NORA, Pierre (org.). *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1984.
- SODRÉ, Muniz A. C. *Pensar nagô*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

UNIVASF. *Saberes Ancestrais e Práticas de Cura*, promovido pela Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf), em parceria com a Universidade Federal de Campina Grande (UFCG) e a Universidade de Pernambuco (UPE). Curso de extensão, 2021.

VIEIRA, Suzane de Alencar. *Resistência e Pirraça na Malhada. Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2015.

# Quilombos acadêmicos: a re-existência de práticas ancestrais afro-brasileiras na Universidade de Brasília

**Rodrigo Maciel Ramos<sup>1</sup>**  
**João Paulo Siqueira<sup>2</sup>**  
Universidade de Brasília

**Resumo:** A análise histórica decolonial demonstra que as Universidades brasileiras atuam como instituições colonialistas promotoras da branquitude. Esse artigo busca compreender, através da trajetória de quatro estudantes negros na Universidade de Brasília, a agência dos coletivos negros enquanto uma prática de re-existência da ancestralidade negra, os aquilombamentos. A pesquisa se apoiou na epistemologia qualitativa e no método construtivo interpretativo como forma de acesso às subjetividades dos estudantes. O recorte realizado favoreceu a compreensão da afetividade como impulsionadora da construção identitária.

**Palavras-chave:** universidades; identidade negra; aquilombamento; corporeidade; saúde mental.

<sup>1</sup> Doutorando no Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações da Universidade de Brasília. Mestre em Psicologia e Saúde pelo UniCeub (DF).

<sup>2</sup> Graduando em Psicologia pela Universidade de Brasília. Bolsista CNPq de iniciação científica.

## Academic quilombos: the re-existence of Afro-Brazilian ancestral practices at the University of Brasília

**Abstract:** Decolonial historical analysis demonstrates that Brazilian universities act as colonialist institutions that promote whiteness. This article seeks to understand, through the trajectory of 4 black students at the University of Brasilia, the agency of black collectives as a practice of the re-existence of black ancestry, the academic marronage. The research was based on qualitative epistemology and the constructive interpretive method as a way of accessing the students' subjectivities. The cut favored the understanding of affectivity as a driver of identity construction.

**Keywords:** universities; black identity; marronage; embodiment; mental health.

## Quilombos académicos: la re-existencia de prácticas ancestrales afrobrasileñas en la Universidad de Brasilia

**Resumen:** El análisis histórico decolonial demuestra que las universidades brasileñas actúan como instituciones colonialistas que promueven la blancura. Este artículo busca comprender, a través de la trayectoria de 4 estudiantes negros de la Universidad de Brasilia, la agencia de los colectivos negros como práctica de reexistencia de la ascendencia negra, los aquilombamientos. La investigación se basó en la epistemología cualitativa y el método interpretativo constructivo como una forma de acceder a las subjetividades de los estudiantes. El corte realizado favoreció la comprensión de la afectividad como motor de construcción identitaria.

**Palabras clave:** universidades; identidad negra; aquilombamento; corporeidad; salud mental.

**E**m 2003, a Universidade de Brasília (UnB) colocou em prática o sistema de cotas para entrada de estudantes negros no Ensino Superior, o que gerou um processo de reação em cadeia que não livre de muita resistência culminou na publicação da lei 12.711/2012, de abrangência nacional, que garante a reserva de 50% das vagas em todas as instituições federais de ensino para estudantes provenientes de escolas públicas, sendo que metade dessas vagas deve ser direcionada para pessoas negras (pretos e pardos) e indígenas. Desde a implementação dessa política de ação afirmativa, foi possível observar uma crescente ampliação na diversidade racial na UnB. Em um passado mais recente, a partir de 2016, passou-se a observar a ampliação da formação de coletivos negros dentro dessa universidade.

Nesse artigo pretendemos, a partir da análise da trajetória subjetiva de 4 estudantes negros da UnB, na compreensão proposta por Tim Ingold (2021), de que as trajetórias subjetivas podem ser compreendidas como linhas que se entrelaçam, para posicionar o papel social desempenhado por esses coletivos como fator decisivo na construção identitária negra, na racialização crítica e consequentemente na promoção de saúde mental de estudantes negros.

Esse artigo se inicia com uma breve revisão histórica dos processos constituintes da Universidade enquanto instituição colonialista do projeto expansionista europeu, passando pelo contexto de sua implantação no Brasil até o momento atual em que a entrada de estudantes negros na Universidade é ampliada pelas ações afirmativas. A análise histórica de *longue durée* é um método proposto por Immanuel Wallerstein (2007) como forma de compreender como estão estruturadas as hierarquias das relações de poder e saber no mundo contemporâneo.

De forma em que se compreende que a Universidade, em um mundo globalizado, atua como um agente de dominação cultural, epistêmico e tecnológico dos países centrais nos territórios invadidos e colonizados (CARVALHO, 2006; 2018; 2020; WALLERSTEIN, 2007; GROSGOUEL, 2016), além de posicionar o homem branco ocidental como o único detentor dos verdadeiros saberes. Nesse sentido, destacamos que a realidade brasileira, embora tenha passado pela experiência colonial assim como os demais países da América Latina, possui suas especificidades (GONZÁLEZ, 1988), sobretudo na relação estabelecida com os povos da África escravizados no Brasil, o que configurou determinadas dinâmicas raciais de identidade e de expressão do racismo (MUNANGA, 2019).

Uma vez composto o cenário cultural e social hegemônico no ambiente acadêmico, segue-se a partir dos depoimentos de 4 estudantes negros da UnB, membros de diferentes coletivos negros da universidade, uma análise de suas trajetórias subjetivas desenvolvidas nesse espaço embranquecido, apresentando as dificuldades de inserção e a autossabotagem derivadas de sentir-se inapropriado ao ambiente acadêmico, situação que os leva ao adoecimento mental. O desconforto

afetivo gerado pelo choque de suas realidades de origem com o ambiente universitário eurocentrado e o sentimento de exclusão os levaram a uma peregrinação solitária em busca de espaços independentes na universidade que fossem afetivamente acolhedores aos corpos negros e polos disseminadores de epistemologias negras.

A análise das trajetórias subjetivas está pautada na centralidade da afetividade como força propulsora da construção identitária negra, uma vez que identificamos que o mal-estar gerado por sentir-se excluído no ambiente acadêmico foi anterior ao processo de racialização crítica, mais impulsionado pelas leituras das epistemologias negras e rodas de conversas oferecidas pelos coletivos. Como em grande parte das teorias que discutem identidade, ainda por influência do cartesianismo é priorizada a intelectualidade em detrimento da corporeidade, e a afetividade está relacionada à percepção sensível da realidade experienciada por um sujeito encarnado, nos inspiramos no paradigma da corporeidade de Thomas Csordas (2008), que focaliza o corpo como sujeito da cultura, como forma de ter um acesso complementar às subjetividades dos estudantes.

Essa análise das trajetórias subjetivas é desenvolvida a partir do pensamento de Tim Ingold (2021), que compreende a vida humana e não humana a partir de linhas que se cruzam e se entrelaçam formando tecidos, texturas em que as trajetórias subjetivas são compreendidas como sendo dinâmicas e plurais.

Tanto Csordas quanto Ingold são estudiosos da antropologia sensorial e compreendem que a transmissão de tradições ocorrem desde uma cultura encarnada. De forma que o encontro entre o pensamento desses dois autores se torna compatível e complementar, no sentido que, enquanto Ingold favorece mais a construção histórica do sujeito encarnado, Csordas foca mais na percepção e no posicionamento do sujeito encarnado no mundo.

Além do método construtivo-interpretativo proposto por González Rey e Mitjans (2017), essa pesquisa se apoia no conceito de subjetividade elaborado por eles, em que essa é compreendida como sendo historicamente constituída a partir da relação do indivíduo com a cultura e dos sentidos subjetivos atribuídos às suas experiências de vida, havendo influência do contexto e do papel social na produção subjetiva e considerando-se que o sujeito tanto pode ser agência como agenciado, portanto também compatível e complementar à compreensão de subjetividade enquanto linhas de Ingold e de subjetividade enquanto *embodiment* de Csordas.

O processo de racialização crítica é facilitado no encontro das linhas, corpos, dos estudantes negros com os coletivos negros universitários, entendidos aqui como uma textura afro-brasileira dentro de um ambiente colonizado e embranquecido. Os estudantes relatam uma transformação subjetiva ao perceberem que a experiência do mal-estar na universidade é uma experiência comum a todos os estudantes negros, e que o sentimento de não se sentir incluído na universidade não é causado por um desajuste pessoal, mas por uma situação derivada do racismo estrutural de uma instituição hegemonicamente ocidentalizada.

## A ascensão do universalismo científico

De 1492 ao século XIX, a invasão das Américas foi marcada por uma política colonialista em que a expansão territorial estaria autojustificada por uma suposta supremacia das etnias europeias que se sentiam herdeiras da civilização grega, inventores da filosofia humanista, e também pelo dever missionário de levar a luz de Cristo às demais etnias da orbe terrestre (DUSSEL, 1993). Wallerstein (2007)

denomina como o universalismo humanista esse momento em que em nome de uma civilização moralmente mais evoluída, os europeus se sentiram no direito de invadir, sequestrar, matar, escravizar, roubar e estuprar os povos nativos da América, e fazer o mesmo com os povos da África subsaariana, transportando-os para o outro lado do Oceano Atlântico a fim de que dedicassem suas vidas, entendidas como selvagens e inúteis, ao desenvolvimento do projeto civilizatório europeu nas Américas, e enquanto pessoas sem alma, como escravizados.

Por volta de meados do século XIX, o universalismo humanista, baseado em valores filosóficos e teológicos, saberes subjetivos, considerados falíveis, é suplantado pelo universalismo científico, baseado em saberes objetivos, considerados superiores aos subjetivos por serem mais pragmáticos e supostamente neutros (WALLERSTEIN, 2007).

Nesse novo momento, as Universidades sob influência Humboldt e Kant se reinventam, se separam da Igreja, se tornam o novo epicentro de produção de saberes, e passam a atuar como instituições colonialistas disseminadoras da epistemologia eurocêntrica (GROSFOGUEL, 2016). Nos países centrais, o novo papel pragmático das Universidades era a preparação de uma mão de obra qualificada para atuar em uma sociedade que rapidamente se industrializava e que necessitava de avanços tecnológicos para o incremento da produtividade. Com a expansão do sistema-mundo moderno, esse papel seria replicado nos distantes territórios colonizados, também como preparatórias de mão de obra qualificada de forma a pavimentar o acesso de grandes empreendimentos provenientes da Europa e Estados Unidos, e além disso para formar uma elite colonialista simpática e alinhada aos interesses ocidentais, agindo para hegemonizar o modo de vida e de organização ocidental nesses territórios.

A ação dos cientistas tornou a vida mais saudável, mais confortável e mais barata. Não é de admirar que eles tenham sido entronados como heróis civilizadores do mundo contemporâneo. O que eles dissessem era considerado expressão da Verdade, só podendo ser contestado por alguém do próprio meio. Assim, com o tempo, tornaram-se também os principais legitimadores da supremacia ocidental. “*Organizar cientificamente a humanidade é portanto – grifou o célebre Renan – a última palavra da ciência moderna, é a sua audaciosa porém legítima pretensão*”. (SILVEIRA, 1999: 92-3)

É inegável que as ciências naturais, conseguiram a partir do método científico e, à serviço do capitalismo e da acumulação de propriedades, uma evolução notável nos métodos de produção. As consequências dessa supervalorização do uso de uma ciência objetivista sem questionamentos de seus propósitos é bem conhecida nos dias atuais: a compartimentação da produção de saberes que vem levando a destruição da vida no planeta, o surgimento de uma pandemia, além de ser absolutamente estéril na diminuição das desigualdades sociais (KOPENAWA e ALBERT, 2019; KRENAK, 2019).

## Racismo acadêmico nas ciências

Se em um momento anterior, nos pressupostos do universalismo humanista, o negro era tido como um humano sem alma e por isso poderia ser escravizado, o universalismo científico renova a política colonial que justificava a tentativa de dominação mundial, a partir de teorias raciais que sustentavam a autodeclarada superioridade genética das etnias europeias e de suas culturas. E, portanto, o universalismo europeu se reatualiza no direito de intervir e a necessidade da continuidade da expansão do projeto civilizatório europeu em terras americanas e africanas, agora com uma legitimação científica, e supostamente neutra.

As populações dominadas são agregadas como mão de obra barata para o desenvolvimento do sistema-mundo moderno, o que na opinião do colonialista era a melhor opção para todas as partes envolvidas.

Outra face do universalismo científico se refere a uma hipervalorização das epistemologias eurocêntricas e o etnocídio dos povos dominados (KILOMBA, 2020). Com a ascensão do suposto universalismo científico, o único método tido como capaz de construir saberes verdadeiros, as populações não-ocidentais e seus respectivos saberes foram rebaixadas ao nível de folclore e tratados como crenças, superstições, ou consideradas danosas e por isso combatidas; o que Sueli Carneiro (2005) pontua como uma das características dos processos colonizatórios: a desvalorização do outro como fundamento para a valorização de si mesmo.

No século XIX, o racismo era uma prática institucionalizada e quase todos os cientistas eram racistas (SILVEIRA, 1999). O fato de que o modelo de ciência era tido como neutro influenciou a forma como racismo esteve presente em todo o debate sobre raça estabelecido nesse século e até meados do século XX sem nenhuma resistência ética ou força conscienciosa que questionasse a cor de pele branca do sujeito da produção do saber como um viés a ser analisado.

As ciências biológicas, devido ao seu caráter objetivista e determinista, ganharam impulso na construção de teorias acerca das diferenças naturais entre raças, como as de Lombroso, Broca, Morton, Galton entre outros que tendo como parâmetro as dimensões anatômicas do crânio e do cérebro do homem branco, tida como a criação mais perfeita da natureza, buscavam explicar a partir da nefrologia e craniologia, a inferioridade mental e moral das populações não-ocidentais. Em seguida, em meados do século, a publicação da *Origem das espécies* coloca a teoria darwinista no centro do debate e oferece bases para que cientistas como Galton (de novo), Gobineau, Renan, Taine, Lebon, Letourneau, Spencer entre outros, proponham um uso pragmático e social da teoria da seleção natural na composição de um projeto eugênico para melhoria das populações a partir do embranquecimento das raças (SCHWARCZ, 1993/2005; TEMPESTA, ARAÚJO, e LOIOLA, 2019).

## Projeto de modernização da sociedade brasileira

Com a vinda da família real, em 1808 ao território brasileiro, dentro do intuito de aproximar o território colonizado ao mundo ocidentalizado da metrópole, tem-se início uma tentativa de instrumentalizar o país com suas próprias instituições coloniais de pesquisa, de formação superior e de estabelecimentos de caráter cultural como o museu Real, a Biblioteca, a imprensa Régia. Isso dá início a uma elite colonial mais ilustrada e antenada com as novas tendências da Europa, como a ascensão do método científico. O processo de ocidentalização da cultura brasileira a partir da vinda de instituições coloniais segue com força após a volta de Dom João. E após a declaração de independência de Dom Pedro, são abertas faculdades de direito que visavam formar uma geração de diplomados dedicados e elaborar um código adaptado à nova nação independente. Em 1938, é inaugurado o Instituto Histórico e Geográfico criado para preparar uma história oficial da nação e uma memória social brasileira (SCHWARCZ, 1993/2005), com total tendência eurocêntrica, com vistas a dar bases para a invenção de uma identidade nacional.

Após 1870, com a crescente urbanização, ampliação de institutos de pesquisa e ensino, formam-se cada vez mais grupos de intelectuais interessados em aplicar



as teorias científicas criadas na Europa para analisar a sociedade brasileira e conduzir a nação a uma nova era em que a ciência levaria ao desenvolvimento econômico acelerado (RUSSO, 1998).

Nesse contexto, a influência do racismo acadêmico e o status obtido pelos cientistas após o início do século XIX, teve grande impacto no imaginário das elites brasileiras, e marcou o projeto político de construção de uma moderna sociedade brasileira que se assemelhasse o máximo possível ao universo eurocêntrico (SCHWARCZ, 1993/2005).

Se no Brasil de outrora, o negro era útil aos interesses dessa elite, por atuar enquanto escravizado como a principal força de trabalho, e compunha uma maioria absoluta da população. Durante o decorrer do século XIX, ele passa a ser considerado por essa elite colonial como um entrave às suas pretensões modernistas e, além disso, fonte constante de medo, uma vez que cada vez mais aumentavam os ataques de escravizados aos seus senhores e às suas famílias (AZEVEDO, 2004).

Assim, o século XIX é palco de diversas discussões sobre o que passa a se chamar de o problema do negro no Brasil. Se no início do século, os emancipacionistas defendiam a integração de negros em uma sociedade unida e harmoniosa, de forma a que a sociedade fosse formada por cidadãos livres e desejosos de progredir materialmente (AZEVEDO, 2004). Após 1870, com a influência da ascensão do pensamento científico, e dos calorosos debates acerca das modernas teorias raciais criadas por insuspeitos cientistas da Europa, a elite colonial começa a imaginar um projeto de país embranquecido e habitado com o melhor material genético do mundo, o europeu.

Já em um segundo momento, que podemos localizar a partir dos anos 1850, ganhando força principalmente nos anos 1870, os emancipacionistas aderem às soluções imigracionistas e começam a buscar no exterior o povo ideal para formar a futura nacionalidade brasileira. A força de atração destas propostas imigracionistas foi tão grande que em fins do século a antiga preocupação com o destino dos ex-escravos e pobres livres foi praticamente sobrepujada pelo grande debate em torno do imigrante ideal ou do tipo racial mais adequado para purificar “a raça brasileira” e engendrar por fim uma identidade nacional. (AZEVEDO, 2004: 30)

Nesse período, o projeto eugênico teorizado nos círculos acadêmicos europeus é posto em prática no Brasil a partir de uma política de embranquecimento. Assim, é realizada uma intervenção social caracterizada pela implementação de uma discriminatória política de seleção social: o incentivo às grandes imigrações europeias, a assimilação dessa mão de obra branca, com desejo de ascender socialmente, tida como disciplinada, adaptada à contratos de trabalho, prontas para o trabalho industrial e uso de aparatos tecnológicos das grandes produções agrícolas. E, portanto, dadas as representações sociais hegemônicas da época, muito mais capacitada do que a mão de obra da população negra e mestiça pobre que devido as suas condições genéticas era considerada apática, preguiçosa e incapaz de trabalhar sem que fosse forçada a isso (AZEVEDO, 2004).

Com o uso cada vez mais político das teorias raciais, as discussões mais influentes do final do século XIX e início do século XX, giram em torno de um consenso sobre a existência de uma hierarquia entre as raças, entre as classes sociais e entre os gêneros, que define com precisão, e “cientificamente” quem estaria mais apto a liderar um projeto de melhoria da sociedade, carregando o peso de conduzir negros, indígenas, mulheres, operários e camponeses a uma sociedade brasileira moderna e ocidentalizada.

Esse período coincide com as primeiras tentativas de se instituir uma universidade no Brasil, com a universidade de Manaus e universidade do Paraná, ambas abertas e extintas em poucos anos. E com contexto político da fundação da UFRJ em 1920, unindo Escola Politécnica, Escola de Medicina e Faculdade de Direito recriada em 1937 como universidade de fato, e da USP em 1934, inauguradas a partir da vinda de comissões francesas de professores (o que lhes institui o caráter de universidades eurocêntricas e colonialistas). Essas duas universidades, UFRJ e USP, seriam responsáveis pela preparação do corpo docente das demais universidades que viriam a ser criadas no Brasil (CARVALHO, 2018). Portanto o racismo acadêmico e as teorias raciais influenciaram diretamente como seriam estruturadas nossas universidades, as epistemologias ensinadas, quem poderia ocupá-las e usufruir dos espaços desses templos do verdadeiro saber (SILVEIRA, 1999).

## Cotas raciais no Ensino Superior

Mesmo após quase um século de sua instituição, as Universidades brasileiras permaneceram espaços restritos para as mesmas pessoas, de cor branca, que as ocuparam desde o seu início, fazendo jus à alcunha de torre de marfim. Desde meados do século XX não existem mais nas Universidades discussões como as geradas pelas teorias raciais do século XIX e início do século XX (SILVEIRA, 1999). No entanto isso não significa que as estruturas que moldaram a instituição universitária como locais exclusivíssimos tenham sido abaladas ou modificadas no decorrer de todo o século XX.

Desde a formação das primeiras instituições de ensino superior no século dezanove, não houve jamais um projeto, nenhuma discussão sobre a composição da elite que se diplomaria nas Faculdades de Direito, Medicina, Filosofia, Farmácia e Engenharia existentes naquela época. A atual composição racial da nossa comunidade universitária [em 2005] é um reflexo apto da história do Brasil após a abolição. (CARVALHO, 2006: 19, grifo nosso)

Talvez a única mudança verificada na composição populacional das Universidades nesse longo período que vai até 2003 quando a UnB inicia um programa político de cotas raciais, tenha ocorrido desde a metade do século XX com a gradual e massiva entrada das mulheres no sistema de ensino superior impulsionada pelas discussões de gênero e o feminismo. Chegando a haver, hoje, uma equiparação do quantitativo de mulheres no ensino superior enquanto docentes e discentes, em relação aos homens, embora em áreas segmentadas e mais valorizadas como nas *hard sciences*, elas ainda sejam minoria, o que pode ser explicado em parte, mas não completamente, pelo estereótipo de gênero (OLINTO, 2007).

Mas no tangente à racialidade, após mais de um século da abolição da escravidão, a política de instituição de cotas étnicas e raciais no ensino superior foi a primeira ação transformadora da sociedade brasileira no sentido de promover uma reparação e promoção de justiça às pessoas de pele negra, bem como de inclusão das classes sociais de baixa renda e das populações étnicas, indígenas e quilombolas (CARVALHO, 2018).

A presença massiva de estudantes brancos ensinados por professores brancos, e considerando as suas ancestralidades, todos inteiramente identificados com o universo eurocêntrico, pode ter contribuído para a forclusão de produções acadêmicas que refletissem as realidades sociais e as demandas da população negra, que é maioria no Brasil, e com a pouca capacidade de autoavaliação dos acadêmicos sobre o caráter colonialista da Universidade. Já que as Universidades

brasileiras secularmente permaneceram como polos reprodutores das epistemologias geradas nas Universidades dos países centrais, considerados os verdadeiros saberes, sem enraizamento algum nas populações negras e indígenas, ancestrais do território brasileiro (CARVALHO, 2018; 2020).

Mesmo pesquisadores negros proeminentes, como Clóvis Moura, Guerreiro Ramos, Abdias Nascimento, Edison Carneiro, não obtiveram sucesso em se inserir como professores nas Universidades brasileiras, havendo poucas exceções de cientistas sociais negros brasileiros que foram assimilados como professores e pesquisadores por essas instituições no Brasil e tiveram carreiras de destaque, como Milton Santos, Lélia Gonzalez (CARVALHO, 2006), Muniz Sodré e Beatriz Nascimento. O que contribuiu para que as discussões sobre raça e racismo nas Universidades tenham ficado em grande parte restritas a autores negros, porém estrangeiros, localizados nos países centrais, ou a autores brancos brasileiros provenientes de uma casta aristocrática, como os autores do pensamento social brasileiro que sem nenhuma conexão com o movimento negro descreviam o Brasil como uma democracia racial, um paraíso de harmonia das relações raciais.

A análise das produções intelectuais negras passadas e contemporâneas no Brasil (ALMEIDA, 1993; AZEVEDO, 2004; CARNEIRO, 2005; GONZALEZ, 2008; KILOMBA, 2020; LIMA, 2016; 2020; MUNANGA, 2019; NASCIMENTO, 2020) não deixa espaço para dúvidas de que essa apresenta uma alta qualidade, no entanto é verificável a partir das experiências pessoais dos autores e dos participantes da pesquisa de que essa bibliografia permanece restrita à círculos de pesquisadores negros e antirracistas que estando entrincheirados nas Universidades, atuam a partir de fissuras de suas estruturas colonialistas.

E assim mesmo que autores negros como Abdias Nascimento (1978/2016) e Lélia Gonzalez (1988) tenham desconstruído a ideia de uma suposta democracia racial já há algumas décadas, esses não são autores lidos e citados pelo *mainstream* das ciências sociais no Brasil. O que leva o universo acadêmico a uma atuação dúbia, em que, embora hoje em dia, o racismo acadêmico não seja mais tolerado nas Universidades, e dificilmente sejam vistos cientistas sociais que ainda defendam a validade da tese democracia racial citada por Gilberto Freyre e seus parceiros do movimento intelectual “pensamento social brasileiro”, a discussão realizada sobre implantação da política de cotas para estudantes negros não foi um processo livre de muitas resistências, tensões, e de argumentações de cientistas sociais brancos e eminentes que alegavam não haver necessidade dessa reserva de vagas, usando a mesma ideologia de Freyre, só que disfarçada, de que no Brasil a população é miscigenada e por isso não precisávamos de um sistema de cotas (CARVALHO, 2006).

A pouca participação de professores negros nas Universidades, bem como a quase inexistência de ementas nas disciplinas que incluem saberes gerados pela população negra, ou gerados a partir das epistemologias negras contribui, segundo o professor Kabengele Munanga em entrevista para Santos (2020), para a sensação de estranhamento e sentimento de exclusão que os estudantes negros sentem quando entram na Universidade, pois essa está desenraizada, e realiza uma ciência sem consciência dos problemas da sociedade na qual está inserida.

## O estudante negro na UnB e o aquilombamento acadêmico

Ao se considerar a instituição universitária desde uma perspectiva decolonial, em que essas por estarem estruturadas em epistemologias eurocêntricas são agentes globais da colonialidade (WALLERSTEIN, 2007; 2020; GROSFUGUEL, 2016) e, portanto, tecnologias de subjetivação ocidental, e em específico o contexto acadêmico brasileiro explorado de forma profunda por José Jorge de Carvalho (2018; 2020). E somarmos a isso que as primeiras Universidades brasileiras surgiram no início do século XX, dentro de um contexto de promoção de uma política de embranquecimento da população brasileira, momento histórico em que por influência de um racismo presente nas teorias acadêmicas que difundia a desigualdade entre as raças (SCHWARCZ, 1993/2005), se definia que as Universidades brasileiras preparariam os jovens brancos para cargos de liderança de uma economia moderna. E que negros e indígenas seriam assimilados como forças de trabalho em postos subalternos, como mão de obra braçal. Temos que a posterior e recente entrada, forçada por lei, de estudante negros na Universidade os leva a uma encruzilhada, aceitar um posto em uma instituição pensada, preparada e gerenciada para receber apenas estudantes brancos membros das classes sociais mais bem remuneradas e assimilar o saber eurocêntrico ofertado, às custas de negar suas próprias raízes e da deterioração da saúde mental, ou aderir aos coletivos negros criados de forma autônoma, que são lugares afetivamente acolhedores aos corpos negros e às epistemologias negras, com fins de resistir e enfrentar o racismo estrutural existente nos espaços acadêmicos, com impactação na promoção da saúde mental. Nesse sentido, a estratégia de criação de coletivos negros dentro da Universidade repete o aquilombamento como uma estratégia ancestral de resistência utilizada pelos negros durante o período escravagista para enfrentar a dominação do branco, que como descrita por Abdias Nascimento (2020) é constantemente reatualizada e reconfigurada na sociedade brasileira contemporânea.

### Método

Inicialmente estava prevista a realização de uma etnografia em um ou mais dos coletivos negros da UnB, no entanto devido ao contexto gerado pela pandemia de SARS-CoV-2, e a necessidade de isolamento social, substituiu-se o trabalho de campo por entrevistas realizadas através de videoconferências com 4 estudantes que fazem parte de algum dos 15 coletivos negros listados no site do Centro de Convivência Negra (CCN)<sup>3</sup>.

Na realização das entrevistas nos inspiramos na epistemologia qualitativa e no método construtivo interpretativo de González Rey e Mitjans (2017) pretendendo que as entrevistas nos levasse para além do simples acesso às informações contidas nas suas narrativas, de modo que durante as entrevistas, realizadas em 2 momentos, foram feitas intervenções em seus discursos, induzindo-as a se tornarem momentos de debate, em que os sujeitos participantes eram incentivados a refletir junto com o entrevistador sobre as suas trajetórias subjetivas de construção da identidade negra enquanto estudantes negros na UnB, intencionando assim que o artigo fosse confeccionado de forma colaborativa, se tornando um momento de engajamento político em prol da afirmação identitária ser estudante universitário negro. A segunda rodada de entrevistas foi realizada após a análise

<sup>3</sup> Endereço do site: <http://www.ccn.unb.br>

das gravações de áudio das primeiras entrevistas, buscando o aprofundamento de significados e sentidos subjetivos elaborados a partir dos discursos.

Nem os nomes dos sujeitos participantes, nem os cursos aos quais pertencem foram alterados, a divulgação de seus dados está autorizada pois eles e elas entendem que a construção desse artigo representa uma ação afirmativa.

## **Linhas, corpos, trajetórias subjetivas dos estudantes negros na Universidade de Brasília**

Foram convidados a fazer parte desse estudo 4 sujeitos de pesquisa, Luana é estudante de graduação em Artes Cênicas, entrou como cotista e participou dos coletivos Afroatitude<sup>4</sup>, Quilombo e Batuque. Vinícius é doutorando em Antropologia Social, tendo ingressado em Ciências Sociais na UnB pelo sistema universal, posteriormente preferiu adotar o sistema de cotas para entrada no mestrado e doutorado na UnB, participou do coletivo Zora Hurston. Bianca é psicóloga formada pela UnB e à época de sua entrada no Ensino Superior preferiu usar o sistema universal, como mestranda em Psicologia Clínica e Cultura teria preferido se utilizar das cotas como uma ação afirmativa, mas essa opção ainda não estava disponível para esse programa, sua trajetória passa pela participação na LAS-MEC, no CCN, e no Quilombo. Rodrigo é doutorando do Direito, seu acesso na pós-graduação, mestrado e doutorado na UnB, se deu via política de cotas, mas como graduando em direito entrou na faculdade particular via bolsa do Proni. Durante sua experiência enquanto estudante na UnB, fez parte do coletivo Maré e atuou junto ao CCN e no Quilombo.

Apesar de suas trajetórias serem marcadas por linhas e texturas singulares como proposto por Tim Ingold (2021), de forma que se entende que são percursos dinâmicos, plurais e marcados por diversos agenciamentos, buscaremos nesse artigo organizar suas linhas em torno dos entrelaçamentos realizados com as linhas existentes na UnB relatadas em seus depoimentos, desde a impossibilidade de entrelaçamento com as linhas tradicionais, epistemologias ocidentais, estudantes e professores brancos, até o entrelaçamento com as linhas dos coletivos negros e a consequente racialização crítica e promoção de saúde mental.

### **Entrada na universidade, choque e sofrimento**

Algo comum às suas trajetórias, linhas, é o reconhecimento precoce de que eram estudantes talentosos. Tanto Bianca, quanto Vinícius e Rodrigo foram selecionados já no ensino médio por escolas conceituadas em suas cidades natais, respectivamente Brasília, Formosa e Teresina. Luana é um caso que se diferencia dos demais por se tratar de um talento artístico e por ter se destacado como atriz em grupos de teatro amadores, o fato de ter obtido um dos primeiros lugares na prova de Habilidades Específicas do vestibular em Artes Cênicas é mais uma demonstração da sua vocação para interpretação dramática. Também em comum, se evidencia que todos eles se sentiram retraídos quando entraram na universidade e por se sentirem muito pouco à vontade no ambiente universitário declararam realizar com muita frequência uma autossabotagem intelectual. Realidade muito similar ao relato autoetnográfico de Silva e Costa (2021) na UNILAB, as

<sup>4</sup> Coletivo da UnB que foi tema da pesquisa de (Luiz & Costa, 2021), as quais apontaram que o Afroatitude foi um importante meio de formação sobre a temática racial, bem como uma política de permanência, no sentido subjetivo e monetário.

quais pontuaram que a imposição coercitiva do conhecimento universitário colonialista impactou negativamente o desenvolvimento intelectual e a autoconfiança em sala de aula.

O conceito de autossabotagem surge a partir da pesquisa empírica desde a fala dos próprios sujeitos da pesquisa ao relatarem suas experiências subjetivas no meio universitário, e poder ser caracterizado pelo desejo de esquivar-se de participar durante as aulas, mesmo que tivessem algo interessante a colaborar, escondendo assim suas habilidades dos demais. Sendo que, aparentemente, essa autossabotagem não é sentida por eles como algo que fosse comum aos estudantes brancos, que parecem sempre à vontade para falar sobre qualquer assunto durante as aulas, mesmo aqueles não pertinentes. Abaixo, o trecho do discurso de Rodrigo acerca de seus primeiros dias como calouro bolsista em uma faculdade particular em Teresina exemplifica como essa experiência, considerada como sendo algo muito especial, aparentemente era algo não tão marcante para um estudante branco da classe alta que tem sua inserção em um curso superior garantida pelas boas condições socioeconômicas da família.

*Eu lembro das cenas dos primeiros dias, né? Eu era cabeça raspada, porque é tradição né? Você raspar a cabeça quando passa no vestibular, então era meio estranho você se sentir assim é... parecia que eu era o único que estava muito feliz de estar ali ou surpreendido de estar ali, enfim e aí as formas de a gente se relacionar dentro desses espaços acabam sendo aquela ideia da superação. Então... que isso é importante para nossa sobrevivência, mas que de algum modo impregna na gente, e uma ideia de superativo de força ou de fortaleza imensurável e que nada vai lhe derrubar né? E eu acho isso ruim de algum modo porque desumaniza a gente, então essa experiência muito forte no início acho que nos 2 primeiros períodos foi muito marcante assim, de não poder errar, não poder ... de ter medo de intervir na sala de aula. Então, eu tinha essa dimensão, assim de que não queria aparecer, de querer me esconder enfim.*

Essa cobrança que Rodrigo fazia de si mesmo de se esforçar para apresentar uma produção intelectual que estivesse à altura do ambiente acadêmico, imaginado como um lugar frequentado apenas por pessoas ilustres, enquanto, ao mesmo tempo, deprecia suas próprias qualidades, pode ser uma experiência comum entre estudantes universitários e por si só é geradora de ansiedade e de sofrimento. Seria de se esperar que estudantes provenientes de classes sociais menos favorecidas também enfrentassem esse tipo de dificuldades em ambientes elitizados, dado o contexto discriminatório configurado pela sociedade em que se valoriza pessoas das classe sociais mais abastadas, e que não por acaso, como descrito na primeira parte do texto, são em sua maioria brancas (FRANÇA e TOSTES, 2021).

No entanto, mesmo que todos os participantes da pesquisa sejam negros e provenientes das classes sociais menos favorecidas, três deles, Bianca, Vinícius e Rodrigo, já estudavam em escolas elitizadas como bolsistas, e nem por isso experimentaram a autossabotagem intelectual nessas escolas, pelo contrário, eram tidos como alunos destaques em suas turmas. Assim, essa situação pode ser entendida como algo que é típico do ambiente universitário e também como decorrente das mudanças das dinâmicas pedagógicas entre ensino médio e superior. Geralmente no meio acadêmico, sobretudo nas ciências humanas e sociais, se incentiva em maior intensidade a reflexão dos conteúdos e a participação do estudante como produtor de saber. É nesse momento da produção do saber que transparece o sentimento de rejeição ao corpo negro no ambiente universitário, por esse ter sido historicamente constituído e configurado para receber somente estudantes brancos para atuar como os atores principais do palco acadêmico.

Como citamos anteriormente, toda a estrutura dos saberes ensinados nas Universidades são brancos, desde os professores até os autores canônicos. A recente presença negra massiva na universidade, gerada pelas ações afirmativas, ainda é sentida como algo alienígena a esse sistema educacional. Como afirma Carvalho (2018, 2020) a UnB nunca questionou seriamente a origem de sua cultura institucional, nem propôs ações para repensar as suas práticas, nesse sentido, a forma como foi configurada historicamente dificulta que o estudante negro seja reconhecido como inteligente, talentoso e consiga visibilidade acadêmica.

No Brasil, o racismo, como afirma Gonzalez (1984), é escamoteado, denegado, tratado como se não existisse, e sendo um assunto pouco discutido no meio acadêmico e fora dele, gera o agravante de não permitir que o estudante negro possa refletir sobre como esse racismo está institucionalizado na sociedade brasileira e possa criar recursos subjetivos para lidar com isso, tendendo, dessa forma, a introjetá-lo. Assim, mesmo que anteriormente esse grupo de estudantes se afirmasse pelo alto desempenho escolar, ou no caso de Luana em sua proficiência artística, eles declaram que ao entrar na UnB passaram a se autossabotar, ter uma atitude depreciativa de si mesmo e questionar o seu potencial intelectual, o que é algo adoecedor, como exposto no relato de Vinícius e em seguida de Luana, ao refletirem sobre a trajetória subjetiva, linha, que desenvolveram na UnB, marcada pelo sofrimento e isolamento social.

*Ah! Eu tenho algumas experiências que me marcaram muito, quando eu estava no Ensino Médio eu era o melhor aluno da turma sempre. Quando eu entrei na UnB eu senti uma dificuldade muito grande em adaptar esse novo projeto, novo modelo de ensino que é o Ensino Superior ... os 2 primeiros meses foram muito difíceis, mas foi... foi melhorando até o final do primeiro semestre, eu tava um pouco mais adaptado e eu lembro que eu, tipo eu nunca tinha a mesma visibilidade dos colegas brancos que vinham especialmente aqui de Brasília, que estudavam em escolas particulares e no Colégio Militar... Até o meio da minha graduação, basicamente até final de 2015, eu, às vezes, eu falava as coisas e as pessoas não levavam em consideração. Lembro de uma cena muito específica quando a gente estava estudando para uma prova de Teoria Antropológica 1, que a gente marcou de estudar à noite na UnB e tava lá discutindo, e um colega branco, tipo tava meio que tutoriando todo mundo e eu tive uma sacada que não lembro sobre o que que era mais... falei ah tal coisa e todo mundo falou ah é mesmo, aí ele olhou pra mim e assim tudo o que todo mundo falava ele anotava no quadro e o que eu falei ele não anotou... aí eu fiquei tipo ok... e essa foi tipo uma experiência que me marcou. E quando eu entrei no mestrado foi um outro momento muito sensível, porque eu passei em uma banca que foi uma banca meio atípica, tiveram poucos candidatos, tipo menos que o usual e a banca eliminou muita gente de cara, eles eliminaram dois terços das candidatas no ensaio etnográfico e eu fui aprovado, fui aprovado em terceiro lugar, e tipo eu comecei a ouvir várias pessoas falando que eu só tinha sido aprovado porque minha orientadora tava na banca, e por que a minha orientadora tinha lido o meu projeto, projeto não, tinha lido meu ensaio antes e enfim foi uma experiência muito violenta e eu não consegui ficar feliz como o momento merecia, porque por muito tempo não me achava digno de estar naquele espaço. Mas tipo, depois eu fui olhar, obviamente o currículo nem sempre diz muita coisa, mas eu fui comparar o meu currículo com os colegas e tipo o meu era senão o melhor, 1 dos 2 melhores da turma, e eu fiquei perguntando tipo porque que comigo tem esse tipo de acusação, o mesmo acontece com outros colegas que vêm de família acadêmica ou que os orientadores estão na banca? o problema tinha sido comigo.*

**Entrevistador-** *Nessa primeira situação, que você estava estudando pra ter... você já tinha relacionado com racismo nessa situação? Ou você tinha pensado que poderia ser outra coisa?*

*Ah eu pensei que poderia ser outra coisa porque é muito, é muito violento como as experiências racistas que a gente vive, aí sempre fica duvidando tipo ah mas será que foi racismo mesmo? Será que aquilo, foi outra coisa, foi tipo só uma falta de compreensão?*

A trajetória de Luana se dá por uma outra forma, mas resulta na mesma experiência de dificuldade em entrelaçar sua linha com as linhas que formam o tecido da UnB. No ensino médio ela frequentou escolas públicas periféricas, onde a maior parte dos estudantes eram negros, o seu autoconceito acerca de suas habilidades de interpretação foi construída por se destacar em grupos de teatro comunitário e da escola. Ao entrar na UnB, e pela primeira vez se sentir participante de um espaço quantitativamente dominado por pessoas brancas, das classes altas, sente os mesmos efeitos de autossabotagem. Nesse trecho ela comenta sobre como esse momento de entrada na universidade lhe afetou.

*Ai, muito complicado assim... foi muito... foi muito difícil, né? Porque começaram as autossabotagens literalmente, é... antes desse...antes de eu entrar na universidade tudo mais, tudo eu sempre fui uma pessoa muito corajosa, eu entendo isso agora assim uma menina muito corajosa que não tinha muito medo... muito medo do mundo, porque ainda não enxergava os seus riscos entende? E aí, quando eu entrei na universidade, eu vi esse tanto de pessoas negras... ôôô... pessoas brancas e comecei a perceber essa questão, mais assim, melhor essa questão racial, principalmente social, então foram muitas autossabotagens, muito medo de produzir, principalmente no meu curso de Artes Cênicas, em vários, vários momentos, eu não... não fui convidada para participar de projetos, de espetáculos, de produções e eram sempre as mesmas pessoas que estavam produzindo, o mesmo.... o mesmo tipinho de pessoa, meninas que estudavam no Marista, que estudavam no Sigma, então veio muito essa questão assim muito... muito forte dessa autossabotagem, de ter medo... então foi muito muito complicado assim.*

Em conjunto, a trajetória dos quatro estudantes oferece subsídios para refletir a dificuldade do sujeito negro em ser reconhecido e poder atuar nos meios acadêmicos como um sujeito produtor de conhecimentos, levando-o ao isolamento social e silenciado, vítima do que Carvalho (2006) descreve como um sistema de duplo vínculo, em que o branco brasileiro constrói a imagem do negro como um ser intelectualmente inferior e esteticamente feio, isso não é algo falado, essa rejeição é sentida pelo corpo, pela negação da afetividade nos ambientes universitários, e também na ausência de discussões que se refiram a sua realidade social. Isso mina sua autoestima e o adocece. E quando o negro tenta mudar esse quadro e se afirmar socialmente como sujeito produtor do saber, trazendo temáticas que correspondam a sua realidade, o branco o ignora, quando tenta afirmar sua beleza é no máximo tratado como objeto sexual, sem que se verifique o desejo de se relacionar romanticamente com ele.

Os relatos acima de Luana e Vinícius apontam que as linhas históricas que conceberam a instituição universitária e se entrelaçam harmoniosamente formando um tecido como um mosaico, não permite, rejeita ou no mínimo dificulta bastante o entrelaçamento das linhas dos estudantes negros nesse mosaico, resultando em uma experiência que pelas palavras de Tim Ingold (2021) seria mais parecida com uma estopa, que é composta por um amontoado de linhas soltas entrelaçadas de forma caótica.

Essa dificuldade imposta ao estudante negro de ser reconhecido como potência no meio acadêmico gera um sentimento de mal-estar que é agravado quando a esse racismo denegado se soma a uma outra situação em comum relatada, o desamparo afetivo e o sentimento de solidão que caracterizam o momento de entrada na universidade, estar em um lugar sem realmente se sentir pertencente a ele. Segundo o trabalho de LIMA (2017), realizado a partir de relatos colhidos entre estudantes negros da UFPR, existe uma tendência da instituição universitária a se omitir de discutir esse tema e a silenciar as denúncias, colaborando assim com a naturalização de tal realidade e com a solidificação desses sentimentos.



Como descreve Bianca sobre o modo como afetivamente se sentia estando no meio acadêmico, em um ambiente e em uma fase da vida em que as relações afetivas são favorecidas pela liberdade, pela vontade de experimentar e de desbravar o mundo, pela necessidade de estar em grupos e ter uma vida social mais agitada, habitar esse espaço como alguém cuja subjetividade, identidade, aspirações, valores e lutas pessoais não reverberam com a de um grupo típico de estudantes universitários brancos provenientes das escolas particulares de Brasília.

*E era muito doído porque eu tinha no primeiro ano, principalmente da graduação, sentia uma solidão assim, tipo... Nossa, parecia incontornável aquilo assim, porque eu convivia e tal com todo mundo tinha vários colegas brancos com quem eu fazia trabalho e conversava e tudo mais, mas tipo... eu não tinha nenhuma afinidade para trocar coisas íntimas assim tipo de que tava sendo aquela experiência de estar naquele lugar, e eu via que tava todo mundo muito entre amigos ali, tipo tava todo mundo muito encontrado ali no espaço [...]rolou a solidão, que eu tava falando... tipo é isso assim eu tinha uma interlocução com as outras pessoas, mas não tinha nenhuma intimidade ou nenhuma identificação com aquele espaço era muito grande e muito diferente do que eu tava, tipo do que eu mesmo tinha me proposto enquanto pessoa negra, tipo que não entendia o que que era, o que que significava né? Profundamente ser negra naquele espaço assim... tipo existia um silêncio uma solidão... é... tipo um desamparo mesmo, assim essas coisas assim, um desamparo discursivo assim sobre tá lá, tipo, não tinha palavras para trocar com aquelas pessoas a língua que elas falavam apesar de ser português, era um português de outra classe... tipo, eu acho que era diferente mesmo, tipo acho que inclusive foi muito parte dessa solidão, esse processo de busca pelos coletivos.*

O trecho acima mostra que em sua percepção, os espaços sociais mais centrais da UnB, aqueles que são primeiramente acessados pelas pessoas que acabaram de entrar na universidade, geralmente são palcos em que os atores principais são as pessoas brancas, que no intervalo entre as aulas se utilizam desses espaços de maior visibilidade para estar em grupo, conversar, namorar, flertar, entrelaçar suas linhas ao mosaico. Nesse ponto, se caracteriza o racismo por denegação típico da sociedade brasileira, citado por Gonzalez (1984), em que ao negro não é interdito o acesso ou participação no grupo, mas também não lhe é dado um status de igualdade perante esse branco.

Abaixo no discurso de Luana, ela em sua sensibilidade se expressa sobre a carência afetiva que sentia ao circular pelos espaços centrais da UnB, o fato de perceber que não havia nesses locais, em que circulavam muitos jovens brancos e casais, um tratamento igualitário, o que inclui por exemplo a impossibilidade de relacionar-se romanticamente com alguém desse grupo hegemônico, o que foi um dos impulsionadores centrais de seu movimento subjetivo em busca de espaços acolhedores aos corpos negros na UnB.

*Eu acho que normalmente as pessoas negras quando entram na universidade, pelo menos no meu caso, né? Eu busquei me aproximar de pessoas que eram parecidas comigo, então foi um processo muito... ai deixa eu procurar a palavra... foi um processo muito natural né? de identificação. E o primeiro local eu não citei isso aqui, mas o primeiro local que eu tive que eu fui acolhida foi o Quilombo que fica localizado no ICC Norte que foi uma sala que foi ocupada, né? Então foi um dos primeiros onde eu... que eu frequentei e que eu recebi afeto de pessoas negras, que eu participei de rodas de conversa, que eu fiz oficinas teatrais, foi nesse espaço assim e o nome é um nome muito bonito, né? Quilombo, então era um local realmente onde toda essa questão do afeto era levada a sério, as pessoas dormiam nesse espaço, muitas pessoas que não podiam voltar para casa, muitas pessoas que tinham sido expulsas de casa, muitas pessoas que... que não estavam se sentindo bem, que não queriam assistir uma aula, elas iam pra esse espaço porque elas sabiam que lá elas iam ter conforto, que lá elas iriam se sentir seguras, então é evidente que essas espaços, eles são muito importantes né? Você estar com pessoas negras, você entender a sua condição dentro da universidade e perceber que você não tá só, que as pessoas que estão ao seu redor, elas estão ali, essa rede ela é muito importante, né? Elas estão ali também para compor*

*toda essa rede, essa rede de apoio... enfim te ajudar, te apoiar, te aconselhar, te dar afeto também. Acho que é uma questão também que pega enquanto você... você enquanto uma mulher negra, uma estudante que entrou na universidade em relação a casais, e você vê pessoas brancas o tempo todo se relacionando com pessoas brancas e recebendo afeto, de forma romântica mesmo, é uma questão que nos pega essa questão dessa solidão, dessa falta de afeto então quando você tá no meio dessas pessoas você entende que você também pode ter um amor preto, que o amor... o amor que você pode ter, ele não precisa vir de uma pessoa branca, então é o amor que... que se constrói com uma pessoa negra também e enfim muito válido, muito importante.*

Nesse trecho do discurso de Luana aparece com muita evidência o papel acolhedor que os coletivos negros, no caso o Quilombo, exercem enquanto instituições independentes e autônomas na universidade, o que será tratado com maior profundidade no tópico a seguir. Antes ainda sobre o assunto relacionamentos românticos na UnB, é interessante observar o sentido que Bianca oferece em relação ao fim de seu relacionamento com um namorado branco ter sido motivado pelo início do seu processo de racialização crítica, quando ela pára de alisar o cabelo e passa a frequentar palestras, participar dos coletivos negros e de encontros nacionais de estudantes negros.

Outro ponto que se refere a temática relacionamentos românticos na universidade, e que emerge na conversa com Luana e Bianca é marcada pela ausência da emergência desse tema na primeira entrevista dos participantes do sexo masculino, Rodrigo e Vinícius. Esse fato foi abordado durante a segunda entrevista com eles, e Vinícius relata que não tocou no assunto por sentir isso como um fracasso pessoal e Rodrigo se constrange ao falar sobre o assunto reconhecendo que não é que não exista questões que o incomodem com relação a esse assunto, mas que por ser homem tem dificuldade em se abrir e conversar sobre isso.

Considerando que eles já passaram por coletivos negros, e construíram suas identidades negras a partir de processos de racialização crítica, isso é um forte indicativo de que nesses coletivos ainda há espaço para se refletir sobre masculinidades, inclusive com as devidas intersecções no que tange à sexualidade e identidade de gênero.

## **Correndo pelas matas da UnB em busca dos quilombos**

A ausência de reflexões do sujeito branco sobre o racismo que ele mesmo perpetua, coloca o estudante negro em um emparedamento subjetivo e identitário, pois ele sofre de racismo escamoteado, sentido principalmente de forma afetiva, e a ausência de instrumentos epistêmicos que permitam nomear o compreender o racismo estrutural torna a experiência universitária geradora de sofrimento e angústia. Esse emparedamento é o principal motivador afetivo que impulsiona o jovem estudante negro a procurar pelos corredores e espaços coletivos da UnB, espaços acolhedores em que suas linhas possam se entrelaçar, como expresso na supracitada no comentário de Bianca que repetimos aqui “[...]foi muito parte dessa solidão esse processo de busca pelos coletivos” e também abaixo por Vinícius ao comentar como no mestrado é recepcionado pelo coletivo negro Zora Hurston.

*Esse coletivo foi tipo fundamental no meu ingresso no mestrado porque quando no primeiro dia do mestrado tem sempre uma aula inaugural que o coordenador, coordenadora vão explicar coisas do curso e tal, nesse dia não eu conseguia falar eu tive*

*uma crise de ansiedade tão forte que eu não conseguia falar direito, e partir do momento que eu fui me inserindo no coletivo, eu... aquele era uma espaço em que eu me sentia muito bem...é que eu me sentia acolhido, que eu poderia falar as coisas que eu queria, especialmente em um departamento que tem um histórico racista tão forte como é o departamento de Antropologia.*

De forma geral, a trajetória subjetiva, linha que se direciona até os coletivos negros aquilombados na UnB, é bastante solitária, cada um dos participantes relata o mesmo ponto de partida, sofrimento, exclusão, introjeção do racismo que gera a ansiedade, medo de se destacar e a autossabotagem. O início do processo de racialização crítica, quase inexistente no Ensino Médio, passa a acontecer a partir de encontros com outros estudantes negros na UnB e também na participação em rodas conversas em que o tema racismo é tratado de forma aberta e reconhecido como uma experiência em comum entre eles, fato verificado também nas pesquisas de Trindade (2018) e Lima (2020). De forma que pode se compreender que é a partir dos coletivos que se inicia o processo de entrelaçamento e a confecção de uma linha afro-brasileira que é capaz de deixar uma marca no mosaico universitário.

Nesses espaços coletivos são compartilhadas as epistemologias negras, textos de autores negros das ciências sociais, pouco conhecidos fora desses círculos. O acolhimento afetivo oferecido pelos aquilombamentos é, portanto, a base do processo de entrelaçamento, que leva à racialização crítica, sendo potencializado pelo acesso às ferramentas epistemológicas negras disponibilizadas a partir desses coletivos, que auxiliam o estudante a compreender a si mesmo, a sua realidade, sua identidade, e lhe oferece recursos subjetivos para tornar-se autor do seu processo de desenvolvimento subjetivo.

*Com certeza, eu acho que se não fosse por esses conhecimentos, se não fosse por esses acessos, né? Todo esse processo seria muito mais doloroso. Porque eu simplesmente não iria entender o porquê de certas coisas, então saber o porquê dessas coisas é muito importante para mim saber como lidar com essas coisas sabe? Então, eu acho que as coisas, elas simplesmente, elas doem ainda, mas não doem tanto, porque eu sei do porquê, então até a questão de você... de competição, de querer competir com pessoas brancas, de querer me comparar com elas, porque eu entendo que eu venho de um outro lugar que a minha trajetória é outra e que são muitas, muitas, muitas, muitas as... Enfim, são muitas discrepâncias, né?*

O processo de racialização crítica como citado por Luana, não livra o estudante negro do sofrimento gerado pelo choque de ser um corpo negro em um ambiente em que se valoriza a branquitude, mas entrelaça a sua linha em um mosaico que é formado por diversas linhas, de forma que se sente transformador da realidade social. Uma das consequências dessa revolução interna, se refere ao aprofundamento nas epistemologias negras e realização de pesquisas que estejam em consonância com uma realidade mais próxima da sua. Considerando que os saberes canônicos eurocêntricos formam a estrutura dos saberes acadêmicos, o estudante negro se coloca diante do desafio de ter domínio desse cânones como forma de se destacar entre os estudantes em geral, o que já poderia ser considerado algo trabalhoso, e de forma complementar se apoderar das epistemologias negras, o que pode ser considerado como um duplo trabalho enquanto acadêmico.

Apesar da rejeição ao corpo negro no ambiente universitário ainda lhe afetar e gerar sofrimento, esse estudante passa a ter consciência de que esse sofrimento tem origem no racismo estrutural, e esse sofrimento não o adoce porque ele deixa de ser somente vítima e passa a se posicionar enquanto um agente antirracista, e assim capaz de produzir múltiplos sentidos para o sofrimento gerado pelo

racismo, os utilizando como mais um aspecto motivante em seu desenvolvimento como acadêmico. O depoimento de Bianca mostra como operam subjetivamente o reforço afetivo de estudante negros pelos seus pares motivando o crescimento acadêmico e envolvimento em temas que ficam invisibilizados nos locais em que predomina a branquitude, já que a UnB não disponibiliza em suas ementas as epistemologias negras e tampouco incentiva pesquisas direcionadas para esse tema.

*De graça não... de graça eles não dão mesmo, assim o Quilombo foi um grande exemplo porque depois pelo momento forte, assim do Quilombo, a gente teve muita apresentação de TCC lá, TCCs que tipo assim... TCC é uma coisa muito deixada de canto, mas eu vejo que é onde mais tá essa produção mais criativa mais em... como que seria uma palavra boa? Tipo mais crítica mesmo, mais atenta aos problemas da realidade que é pensando numa estratificação social da universidade, quem é o pobre, quem é o periférico, quem é tipo assim o preto, ele tá lá embaixo assim, então, ele chega como terceirizado, ele chega como estudante, chega como técnico às vezes, não é? Pensando nos setores assim que a gente tem na UnB, então, chega muito de baixo e acho que o TCC acabou sendo uma via assim muito desses gritinhos, assim a galera "ah recebi um feedback bom no TCC no Quilombo! Pô! Então vou fazer um mestrado, vou organizar um mestrado", tipo assim essa capacidade de orientar e dar feedback, é muito mais presente nos espaços negros do que no espaço branco, quando um branco escuta um conhecimento desses, não ressoa para ele de uma forma de um problema social importante, de uma questão ampla, né? Que pode ter várias várias atualizações e tal. Então, acho que essa questão da produção de conhecimento, do acesso ao conhecimento acaba ficando muito vinculada à existência de corpos que desejem aquilo assim...eu vejo que no sistema da branquitude assim não existe muito espaço para esse desejo.*

O entrelaçamento com algum coletivo negro se caracteriza, portanto, pelo sentimento de pertencimento e por finalmente sentir-se bem em fazer parte de um grupo social ligado à UnB, ter sua identidade racial desenvolvida e reconhecida dentro de um movimento social que valoriza a negritude. Nesse sentido, os coletivos negros são instauradores de um mito reivindicatório de justiça e reparação social de processos violência e discriminação seculares, e que inverte a ação histórica do negro como objeto de estudo para ser o sujeito de produção de saber, em que muitas vezes as atitudes e comportamentos do branco é que são objetos de estudo. Como exemplo de mitos fundantes temos a história do CCN, local que se localiza o Afroatitude, e do Quilombo, sendo esses alguns dos primeiros coletivos negros da UnB, que são resultantes de ocupação estudantil e marcam simbolicamente e territorialmente a luta por igualdade. O mito fundante de um grupo social é capaz de mobilizar a subjetividade de seus participantes, oferecendo um caminho para que as linhas de vida dos estudantes negros seja potencializadora de uma produção acadêmica inovadora, descolonizada, e direcionando uma ação política transformadora da realidade social instituída na universidade, o *habitus* acadêmico brasileiro. Nas palavras de Bianca refletindo sobre esse processo.

*Nem chega se tornar institucional fico pensando muito no Quilombo assim, que foi essa coisa... começou com uma ocupação, né? Que reivindicavam espaço negro para além do CCN que tava alocado no espaço de almoxarifado e tal, ainda tá na verdade. E aí fiquei, e tipo assim eu já frequentava assim o CCN de uma forma muito pontual por ele ser muito afastado realmente dos lugares onde a gente tem aula e as atividades deles serem muito voltadas para os grupos que tipo tem bolsa, o Afroatitude, que é esse programa que tem lá das antigas, tipo a galera entra pega uma bolsa e produz uma pesquisa lá dentro, então uma parada bem acadêmica, nos moldes da academia. E aí foi muito doida essa coisa do Quilombo porque veio com a proposta meio de ser um espaço de convivência mesmo assim né? Tipo assim, a galera tinha essa pegada de fazer as apresentações de TCC, de mestrado e tudo mais. Mas ao mesmo tempo uma coisa muito forte com a convivência e com a reivindicação política dos espaços da negritude da universidade. Acho que isso é muito forte.*

Um indicativo da forma como atuam os coletivos negros aquilombados na UnB e o impacto positivo na autoestima dos estudantes negros pode ser observada na reflexão abaixo de Vinícius sobre o tema. Nessa está expressa como ser recebido por um coletivo negro ligado ao departamento de Antropologia impactou sua subjetividade e como o processo de transformação realizado a partir da cultura desse coletivo o levou a querer replicar essa experiência, auxiliando novos estudantes a se integrar de forma mais saudável ao ambiente acadêmico, a partir de grupos que acolhem estudantes negros e oferecem o subsídio para que construam criticamente suas identidades raciais.

*Quando eu entrei em 2018, eles fizeram questão, eles foram na Secretaria, me mandaram e-mail, pegaram nosso e-mails, mandaram para mim e falaram "olha a gente queria muito conhecer vocês e tal" e a gente fez uma primeira reunião... e teve esse momento de acolhimento, e nesse semestre a gente fez as atividades. Eles tocavam o coletivo na época e, agora eu e a Aline, que entramos em 2018 que tocamos o coletivo e enfim tem toda essa dinâmica de as pessoas entram, as pessoas saem, as pessoas dão um tempo, as pessoas voltam, e cara é muito bom poder olhar para a figura das pessoas e pensar que não são só a figura de pessoas parecidas comigo, mas são pessoas extremamente competentes, e pensar caraca eles estão aqui e eles abriram o caminho para quem esteja hoje, e eles estão fazendo o possível para que a gente (inaudível) sozinho... é... tão abrindo possibilidades para a gente dialogar e não se sentir sozinho porque sabe que foi o que eles sentiram antes... então o afeto deles e enfim foi muito bonito agora quando a gente lançou o curso e eles mandaram mensagem tipo "Cara a gente tá muito feliz, esse é um sonho que a gente tinha e vocês conseguiram realizar... isso é muito bom" então tem aquilo que nem todo mundo precisa ser amigo, né? Só porque somos todos negros, todo mundo se ama, mas poder construir relações com essas pessoas que... pessoas parecidas com a gente, pessoas que têm vidas muito parecidas com a gente, que passaram por coisas muito parecidas.*

O caso exposto por Vinícius se assemelha ao de Rodrigo, que também foi recebido por um coletivo negro ao entrar no programa de pós-graduação em direito e ter sido recepcionado por colegas negros do coletivo Maré, algo que não aconteceu para Bianca nem na graduação e nem na pós em psicologia, e tampouco para Luana na faculdade de artes cênicas, o que evidencia conforme informaram os participantes, que esses espaços de acolhimentos estão centralizados nas ciências sociais, ciência política, filosofia e direito.

Em comum, o entrelaçamento de suas linhas com os aquilombamentos formaram texturas, linhas que, unidas de forma harmoniosa formam um tecido, os levam a uma sensação de bem-estar e ao desejo de replicar e amplificar as ações afirmativas dentro dos espaços institucionais da UnB, aplicando as estratégias de aquilombamento e no aprimoramento do sistema de seleção de cotistas para pós-graduação, para que se torne livre de fraudes. E também para que, dentro de seus cursos de origem, sejam criados coletivos negros mais direcionados às suas áreas do saber, ainda, promovem ações de fortalecimento da identidade negra e a divulgação das epistemologias negras fazendo pressão para que as ementas sejam modificadas, se unindo com alguns professores sensíveis ao tema. A própria ascensão hierárquica nas universidades proporcionada pelos estudantes negros, que agora cursam mestrado e doutorado e atuam como docentes, amplia as vias de acesso à outros estudantes que ingressaram mais recentemente na UnB, gerando uma corrente. Como mostra esse exemplo de Rodrigo que junto com outros colegas pertencentes a coletivos negros pode lecionar durante seu estágio docente uma disciplina no curso de graduação em direito, que teve grande repercussão entre os estudantes negros da UnB.

*E aí a gente criou a disciplina em 2017, que foi a disciplina Direito, Relações Raciais e Diáspora Africana, que a primeira turma foi eu, o Marcos Queiroz e o Marcelo Catetano, era pra ser a Luciana Ramos mas ela tinha passado por alguns problemas pessoais, e a gente chamou o Marcelo, que na tarefa que tinha tirado, a Luciana era a responsável. E aí a gente fez a primeira turma e a gente achou que ia ser uma demanda bem, bem rápida assim tipo "ah é uma coisa de um semestre" e a gente não tinha dimensão de que ia ter continuidade e aí quando terminou as aulas.... e iniciou as matrículas e a gente divulgou e olhou assim meu deus mais de 50, que que tá acontecendo? E foi uma experiência muito boa do sentido positivo ao sentido negativo que foi do ápice da empolgação até a treta né? o conflito porque é isso né? Não vai ter conflito, né? Então foi uma experiência como docente propriamente... uma experiência autônoma como docente... não fui dar aula pra um professor, eu estava conduzindo e diferentemente conduzindo com outros colegas. Então foi uma experiência muito boa assim... Isso foi importante, depois eu participei de mais outros, mais outras duas turmas. E... 2017, 2018, 2019, aí foi quando eu assumi, o substituto e passei a ficar com as disciplinas que a coordenação me indicava.*

Quando em 2002, os professores José Jorge de Carvalho e Rita Segato apresentaram a proposição do sistema de cotas para estudantes negros na UnB, já previam que a inserção desses estudantes na comunidade acadêmica geraria uma pressão institucional para que se mudassem as epistemologias estruturantes do pensamento acadêmico, que são eurocêntricas (CARVALHO, 2006). À medida que aumentava o contingente de estudantes negros cotistas na UnB, essa previsão se mostrou verdadeira (CARVALHO, 2018, 2020). A existência dos coletivos negros gira ao redor dessa demanda, mas como vimos pelas reflexões geradas em colaboração com os estudantes, essa demanda vai além, pois não é somente ausência de epistemologias negras promotoras da intelectualidade que sufoca e adocece o estudante negro em sua experiência universitária, é também a ausência de afetividade, sentida pelos seus corpos enquanto impossibilitados de pertencer àquele lugar com o status de pensadores e produtores do saber, ou como diria Tim Ingold, a impossibilidade de entrelaçar as suas linhas no mosaico.

## **Construção identitária a partir da afetividade**

O paradigma da corporeidade (CSORDAS, 2008) se utiliza de duas vias para realizar a análise dos fenômenos culturais e superar a dicotomia mente e corpo, indivíduo e sociedade. Uma das vias utilizadas por Csordas se baseia na fenomenologia corporal de Merleau-Ponty (1964/2000), e se refere a intencionalidade do ser no mundo, a partir de uma percepção sensível da realidade que é construída através das suas experiências de vida. A outra via utilizada por Csordas é operada a partir da noção de *habitus* de Bourdieu (1980), em que se entende que é o meio social que se inscreve nos corpos a partir de sistemas de disposição, práticas e símbolos que oferecem texto e contexto para a ação dos sujeitos.

A grande contribuição que a corporeidade traz ao campo de estudos dos fenômenos sociais é apresentar que os afetos agem de forma anterior aos pensamentos, direcionando-os.

Buscamos por todo o texto apresentar exemplos que demonstrassem como os afetos foram os impulsionadores das trajetórias das linhas subjetivas dos estudantes negros na construção de suas identidades, de forma anterior ao processo de racionalização, que foi mais impulsionado pelo aceso às epistemologias negras. De forma que as informações apresentadas nos permitem concluir que existe uma espécie de *habitus* acadêmico típico das universidades brasileiras, que foi historicamente preparado para receber e formar um certo tipo de cidadãos, brancos da classe alta, futuros líderes de uma nação moderna e ocidentalizada.

Esse *habitus* constituído, branco e ocidental, permanece homogêneo por quase um século e apesar de sofrer alterações históricas relacionadas ao ingresso de mulheres, ao uso de novas tecnologias, às discussões sobre gênero e orientações sexuais, não havendo a presença de corpos negros, muito pouco se modifica no sentido de normalizar a atuação de pessoas negras como produtores de saber.

A partir de 2003, a UnB é obrigada a lidar com a inserção dos corpos de jovens negros periféricos, que possuem uma percepção de mundo resultante de linhas de vida diferentes dos sujeitos que preferencialmente formavam a comunidade estudantil. Essa situação gera um choque inicial na subjetividade dos estudantes negros, pois o *habitus* constituído lhes apresenta resistência, impossibilidade de ação e, portanto, sofrimento e aflição. No entanto, esses estudantes, em número cada vez maior, se encontram e adotam uma estratégia ancestral, aquiombamento, e uma posição política identitária negra de resistência dentro da UnB. Assim vêm forçando esse *habitus*, que era outrora homogêneo em sua branquitude, a se modificar.

## Conclusão

Ao apresentar a dificuldade de inserção dos estudantes negros no meio acadêmico, essa pesquisa se soma a outros estudos de inspiração etnográfica e/ou qualitativa, desenvolvidos recentemente na literatura brasileira, em diferentes estados e regiões (LIMA, 2016; TRINDADE, 2018; LIMA, 2020; FRANÇA e TOSTES, 2021; LUIZ e COSTA, 2021; SILVA e COSTA, 2021) apresentando diversidade nas representações de estudantes negros, com intersecções entre gênero, orientação sexual, classe social e orientação política. Em comum, esses estudos apresentam críticas a branquitude existente nos espaços acadêmicos, o que demonstra que essa não é uma realidade específica da UnB e nem do universo acadêmico brasileiro como observado por Collins e Bilge (2021). No entanto, também trazem como ampla a compreensão de que o espaço acadêmico é um local que possibilita a emancipação pessoal e a redução das desigualdades sociais, e que, portanto, deve ser criticado, mas também ocupado, cada vez mais, por pessoas negras e de classes sociais desfavorecidas.

Assim, apesar de ser importante salientar que nossas análises, longe de qualquer universalização analítica, estão posicionadas na realidade de apenas 4 dos estudantes negros da UnB. O fato de termos identificado em outros trabalhos com temas similares, relatos de experiências e resultados parecidos, nos faz concluir que essas trajetórias são expressões sintomáticas do mesmo trauma estruturante, a colonização, e que se perpetuam através da colonialidade como entendida por Balandier (1993) e Almeida (2019).

A resignificação das linhas, corpos, dos estudantes negros quando em contato com as linhas, corpos, de outros estudantes negros e as linhas epistemológicas negras que formam o tecido dos coletivos negros, nos leva a considerar que esses coletivos atuam dentro da UnB como estratégias de r(e)existência negra que repetem as práticas de aquiombamentos historicamente utilizadas pela ancestralidade afro-brasileira (NASCIMENTO, 2020). Quer sejam os quilombos rurais, ou urbanos (os candomblés) que, enquanto projetos civilizatórios afro-brasileiros, ofereceram e oferecem resistência ao projeto civilizatório português ocidental. Esses dois projetos civilizatórios, afro-brasileiro e português-ocidental, seguem em constante disputa e choque dentro do que poderia se chamar de universo cultural brasileiro, situação essa que é replicada dentro da Universidade.

Nesse sentido, considerando a formação histórica da Universidade como uma textura, tecida em forma de mosaico, que reúne e promove as linhas epistemológicas ocidentais, compreende-se que isso leva a uma situação de dicotomia entre negros e brancos, como exposta nos relatos dos quatro estudantes. No entanto, essa situação vem sendo atenuada a partir da formação de quilombos acadêmicos, que ao entrelaçar as linhas negras dentro do espaço acadêmico consegue desenhar traços nesse tecido e modificar o mosaico, forçando o surgimento de uma Universidade brasileira enraizada e com características próprias de seu território.

Recebido em 28 de abril de 2021.

Aceito em 30 de agosto de 2021.

## Referências

- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. Produção Editorial LTDA, 2019.
- BALANDIER, Georges. A Noção de Situação Colonial. *Cadernos de Campo*, 3 (3): 107-131, 1993.
- AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. 2ª. Ed. São Paulo: Annablume, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Les éditions de minuit, 1980.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação) Instituto de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005
- CARVALHO, José Jorge de. *Inclusão étnica e racial no Brasil: a questão das cotas no ensino superior*. 2ª. Ed. São Paulo: Attar, 2006.
- CARVALHO, José Jorge de. “Encontro de Saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras”. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. pp. 79-106.



CARVALHO, José Jorge de. “O encontro de saberes nas artes e as epistemologias dos cosmos vivo”. In: TUGNY, Rosângela Pereira de; GONÇALVES, Gustavo (Orgs.). *Universidade popular e encontro de saberes*. Salvador: EDUFBA, 2020. pp. 475-508.

CSORDAS, Thomas J. *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021.

DUSSEL, Enrique. *1492—O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

FRANÇA, Marileide Gonçalves; TOSTES, Adriele da Silva. A trajetória de jovens negros e negras na universidade: Desafios e possibilidades. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, 13 (Ed. Especial): 9-36, 2021

GONZALEZ REY, Fernando Luis; MITJÁNS, Albertina Martínez. *Subjetividade: teoria, epistemologia e método*. Campinas: Alínea, 2017.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, ANPOCS: 223-244, 1984

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo brasileiro*, 92 (93): 69-82, 1988.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, 31(1): 25-49, 2016.

INGOLD, Tim. *Une brève histoire des lignes*. Paris: Editora Zones Sensibles, 2021.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LIMA, S. M. A. *A Permanência de Estudantes Negros (as) na Universidade Federal do Paraná: aspectos material e simbólico*. Dissertação (Mestrado) em Educação. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Educação. Curitiba, 2016.

LIMA, Stephanie. “A gente não é só negro!”: *interseccionalidade, experiência e afetos na ação política de negros universitários*. 2020, Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2020.

LUIZ, Cristiana dos Santos; COSTA, Aline Pereira da. Programa Brasil Afroatitudo como estratégia de política de inclusão sócio-racial de estudantes negras e negros. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, 13 (Ed. Especial): 37-58, 2021.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1964/2000.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Autêntica Editora, 2019.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo*. Editora Perspectiva, 2020.

OLINTO, Gilda. A inclusão das mulheres nas carreiras de ciência e tecnologia no Brasil. *Inclusão Social*, 5 (1): 68-77, 2007.

RUSSO, Jane A. Raça, psiquiatria e medicina-legal: notas sobre a “pré-história” da psicanálise no Brasil. *Horizontes Antropológicos*, 4: 85-102, 1998.

SANTOS, Richard. “Intelectuais negros: uma conversa com Kabengele Munanga. In: TUGNY, Rosângela Pereira de; GONÇALVES, Gustavo (orgs.). *Universidade popular e encontro de saberes*. Salvador: EDUFBA, 2020. pp. 69-74.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das letras, 1993/2005.

SILVA, Geyse Anne Souza da; COSTA, Jacqueline da Silva. Se sou, preciso dizer por que sou: A trajetória de uma mulher preta, militante e cotista. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, 13 (Ed. Especial): 94-111, 2021.

SILVEIRA, Renato da. Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. *Afro- Ásia*, 23: 87-144, 1999.

TEMPESTA, Giovana Acacia; ARAÚJO, João Paulo Siqueira de; LOIOLA, Diego Rodrigues. Revisitando conceitos antropológicos clássicos em um museu imaginado. *Cadernos de campo*, 28 (2): 47-66, 2019.

TRINDADE, Luana. *Universitários negros: acesso ao saber escolar e o processo de (re)construção da identidade*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, 2018.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo, 2007.

# Retomada Tupinambá em Olivença: reflexões acerca da indianidade e permanência indígena a partir de um mandado de segurança<sup>1</sup>

**Mariana Vilas Bôas**

Universidade Federal de Minas Gerais

**Resumo:** Este trabalho versa sobre a controvérsia jurídica/sociotécnica em torno da demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença. O objetivo que busquei alcançar foi identificar e discutir os principais argumentos acionados por não indígenas a fim de impedir o reconhecimento do direito dos povos indígenas às suas terras tradicionais e, por outro lado, compreender as práticas de resistência e territorialização indígena diante de um cenário de confronto e confinamento ao longo de cinco séculos de contato, fricção/atrito. Ao impor sua presença junto à justiça, os Tupinambá fazem do tribunal, uma arena cosmopolítica e impõem constrangimentos àqueles que pretendem agir em detrimento existência dos outros viventes, impedindo-os de fazê-lo em um ambiente asséptico.

**Palavras-chave:** cosmopolítica; territorialidade; etnologia; antropologia jurídica.

VILAS BÔAS, Mariana. **Retomada Tupinambá em Olivença: reflexões acerca da indianidade e permanência indígena a partir de um mandado de segurança.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (17): 299-314, maio a agosto de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Este trabalho é resultado da dissertação de mestrado *A retomada Tupinambá no Tribunal de Justiça: Controvérsias sociotécnicas e conflitos ontológicos na demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*, defendida em dezembro de 2019 no PPGAN-UFGM.

## Tupinambá recapture in Olivença: about indigenusness and indigenous permanence based on a writ of mandamus

**Abstract:** This paper deals with the legal/socio-technical controversy surrounding the demarcation of the Tupinambá de Olivença Indigenous Land. The objective I sought to achieve was to identify and discuss the main arguments triggered by non-indigenous people in order to prevent the recognition of the right of indigenous peoples to their traditional lands and, on the other hand, to understand the practices of resistance and indigenous territorialization in the face of a scenario of confrontation and confinement over five centuries of friction. By imposing their presence with justice, the Tupinambá make the court a cosmopolitical arena and impose constraints on those who intend to act in detriment to the existence of other beings, preventing them from doing so in an aseptic context.

**Keywords:** cosmopolitics; territoriality; ethnology; legal anthropology.

## Recuperación de Tupinambá en Olivença: sobre el indigenismo y la permanencia indígena a partir de un mandato judicial

**Resumen:** Este artículo aborda la controversia legal/sociotécnica en torno a la demarcación de la Tierra Indígena Tupinambá de Olivença. El objetivo que busqué lograr fue identificar y discutir los principales argumentos que desencadenaron los no indígenas para impedir el reconocimiento del derecho de estos pueblos a sus tierras tradicionales y, por otro lado, comprender las prácticas de resistencia y territorialización indígena ante un escenario de enfrentamiento y encierro a lo largo de cinco siglos de contacto y fricción. Al imponer su presencia en la corte, los tupinambás hacen de esta un escenario cosmopolítico e imponen constreñimientos a quienes pretenden actuar en detrimento de la existencia de otros seres vivos, impidiéndoles hacerlo en un ambiente aséptico.

**Palabras clave:** cosmopolítica; territorialidad; etnología; antropología legal.

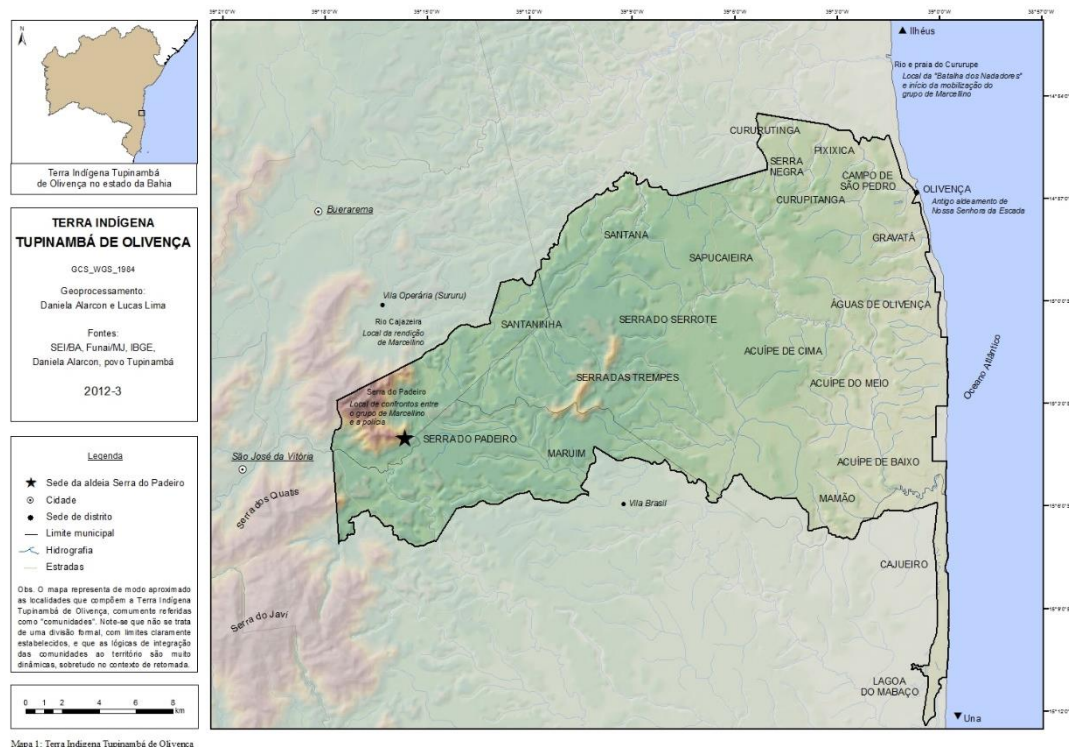
Os Tupinambá de Olivença são um povo indígena que habita o sul da Bahia na costa do cacau entre os municípios de Ilhéus, Itabuna e Buerarema. Eles se encontram desde julho de 2009 aguardando a declaração dos limites de suas terras, a cargo do Ministro da Justiça. Temendo que seu território de ocupação tradicional fosse irreversivelmente destruído, os Tupinambá decidiram por retomá-lo e “construir ativamente” (VIEGAS, 2011) as matas e rios da região, morada dos espíritos encantados que são sua fonte de vida e proteção.

Neste artigo discuto a maneira como a agência jurídica/sociotécnica em torno da demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença promoveu não apenas a retomada do território pelos indígenas, mas também o reconhecimento e fortalecimento étnico dos Tupinambá. Para tanto, busco identificar e discutir, tendo como ponto de partida o mandado de segurança perpetrado contra a demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença (TITO), os principais argumentos acionados a fim de impedir o reconhecimento do direito dos povos indígenas às suas terras tradicionais e, por outro lado, compreender as práticas de resistência e territorialização indígena diante de um cenário de confronto e confinamento ao longo de 500 anos. Entre esses argumentos contra a demarcação, chamam a atenção a negação da etnicidade dos Tupinambá e o consequente questionamento sobre sua presença no território.

Aqui acompanho os seguintes a(u)tores dessa história: os Tupinambá, a antropóloga Suzana Viegas, responsável pelo Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da TITO; o próprio RCID; a Associação dos Pequenos Agricultores, Empresários e Residentes na Pretensa Área Atingida Pela Demarcação de Terra Indígena de Ilhéus, Una e Buerarema (ASPAIUB); as pesquisadoras Angelina Garcez e Célia Giménez, contratadas pela ASPAIUB para fazer laudos contestatórios do RCID; o Mandado de Segurança impetrado pela ASPAIUB para tentar impedir a demarcação da TI Tupinambá de Olivença (MS-20683/DF), e o Estado em suas diferentes agências que atuam no caso.

## I

O povo Tupinambá é conhecido por ter sido o primeiro povo a ter tido contato com os portugueses quando de seu desembarque onde hoje entendemos serem terras brasileiras. Sua presença na região sul da Bahia está por isso documentada desde o século XVI. Consta, conforme o RCID, que os índios ocupavam a região antes mesmo da chegada dos europeus, tendo alguns poucos indivíduos se deslocado para a área Caramuru-Paraguaçu, ao sul do território Tupinambá, onde vivem os Pataxó-Hã-Hã-Hãe, apenas na década de 1930, em busca de proteção do SPI.



Mapa 1 - TI Tupinambá de Olivença. Fonte: Sei/Ba, Funai/Mj, Ibge, Daniela Alarcon, Povo Tupinambá.

Segundo Viegas e Paula (BRASIL, 2016: 904), o território hoje habitado pelos Tupinambá de Olivença é documentado, pelo menos, a partir do século XVII, quando houve o aldeamento dos jesuítas. Segundo os autores, os aldeamentos jesuítas incluíam o direito dos índios de plantarem sua própria roça e de explorarem os recursos das matas. Deste modo, os Tupinambá procuravam abrir suas roças em locais bastante distantes do aldeamento e levavam seus filhos consigo quando iam trabalhar na plantação. Assim o traçado entre o território na mata e a vila foi se construindo e foram abertas estradas conforme as práticas dos indígenas.

Segundo Viegas (BRASIL, 2016: 904):

no seu modo de ocupação tradicional do território, os Tupinambá de Olivença vão se movendo e abandonando locais antigos de residência em ciclos de cerca de oito anos. Os espaços que já foram habitados nunca deixam, porém, de fazer parte do patrimônio territorial dos Tupinambá. Eles os rememoram por referência a cultivos ali deixados (nomeadamente árvores de frutos) e pelas "capoeiras" - áreas de rejuvenescimento da mata que indicam o cultivo antigo de roças.

O movimento cíclico dos Tupinambá é o modo Tupinambá de produzir território, se territorializar e existir. Por isso eles puderam se manter na região de Olivença mesmo durante o aldeamento e, posteriormente, resistindo ao Diretório dos Índios - projeto que incentivava a mestiçagem de índios com colonos portugueses, facilitando a entrada de portugueses no território das vilas -, pois havendo espaço para as roças e acesso aos rios, eles continuavam a ocupá-lo ao seu próprio modo, se deslocando entre a vila, as roças e a mata.

Os Tupinambá de Olivença, segundo Viegas, habitam um *lugar*. Esse *lugar* é o nome que dão a "Unidades Compósitas de Residência" e esse nome vem acompanhado pelo nome de um de seus fundadores. O *lugar* é então o lugar de alguém.

Segundo a autora, as casas do *lugar* estão interligadas “por caminhos refeitos cotidianamente pelo pisar dos habitantes que circulam entre elas.”

Segundo Viegas (BRASIL, 2016: 904), um *lugar* é composto por casa, fogo, quintal, mato, pés de frutas, caminhos, roças, córrego e mata. O *lugar* está estreitamente ligado à vida. Ele existe somente enquanto seu morador nele vive. O crescimento da família leva à ocupação de um outro *lugar*, através da abertura de novas roças, enquanto a morte de seu fundador leva ao abandono do *lugar*. Mas quando abandonam um lugar, o rastro dos Tupinambá permanece. O abandono, como descrito na citação do RCID, não é completo, aquele *lugar* guarda a memória de quem nele viveu. Mesmo assim, segundo Viegas (2007: 267),

Visto desta perspectiva, [...] para os índios, nesse período, entregar os *lugares* em troca de cachaça ou de qualquer outro bem que desejassem (como querosene) não era pernicioso. O que eles entregavam eram espaços esgotados de vida humana que, de qualquer modo, iriam abandonar em breve. Isso nos mostra que as relações sociais nas quais se fundaram as permutas assentavam em um equívoco produtivo: o que era para os brancos *uma plantação*, que permitia estender a área usando um subterfúgio da lei sobre a medição de propriedade, e lhes viabilizada a expansão capitalista na área, para os índios era um terreno cansado e saturado de vida, aguardando isolamento e revitalização.

A partir do século XX, as investidas dos brancos sobre o território Tupinambá se tornaram mais ostensivas. No início da República, o governo do estado da Bahia entendeu que poderia se apropriar e distribuir essas terras para agricultores e regularizar (através da venda) as terras ocupadas pela agricultura. As terras onde havia plantação foram divididas em lotes maiores, o que provocou o interesse dos brancos pelos *lugares* ocupados pelos Tupinambá. Os Tupinambá, por sua vez, trocavam facilmente um *lugar* por valores ínfimos - garrafas de cachaça, querosene etc.

Viegas e Paula relatam que a partir da década de 1960 os Tupinambá se deram conta de que o processo de usurpação de seu território por não índios estava inviabilizando seu relacionamento com o espaço, impossibilitando-os de deslocar-se, de abrir novas roças, de dispor de recursos naturais, de aceder a rios próximos aos locais de habitação ou estabelecer novas unidades de habitação. Os fazendeiros, para quem os Tupinambá muitas vezes trabalhavam, impediam que os Tupinambá cuidassem das árvores que plantaram fora das terras reservadas para sua subsistência. Quando os fazendeiros vendiam suas terras, morriam ou se mudavam, os índios se queixavam do abandono das árvores, com as quais mantinham forte relação afetiva (BRASIL, 2016).

Enquanto os Tupinambá entendiam seu território como um *lugar*, os brancos olhavam para a terra, entendida como *plantação* ou *meio de produção*. Essa perspectiva está atrelada à crença de que a colonização legítima a propriedade com base na eficácia produtiva, a despeito de quaisquer danos que a privatização e a produtividade da terra possam causar a terceiros.

No entanto, como já é possível notar, *lugar* e *plantação* ocupam domínios ontológicos diversos, parafraseando Annemarie Mol (2007: 7), “são diferentes versões” do território, versões que só existem quando performadas, de modo que se trata de diferentes territórios, embora “relacionados entre si”. É foi com base nessa “compatibilidade equívoca”, como chama atenção Viegas (2007), que os brancos foram construindo seu território/plantação sobre o território/lugar Tupinambá. Tal equívoco, segundo a autora, começou a se desfazer na década de 1960, quando os índios se viram de tal maneira limitados, que os *lugares* e as terras/plantação começaram a se embaralhar.

A ideia de uma Terra Indígena foi se formando entre os Tupinambá na medida em que foram sendo confinados, mas essa ideia foi tomando forma em função de terem tomado conhecimento da existência de uma legislação específica a que poderiam recorrer. É provável que a primeira vez que os Tupinambá tenham pensado seu *lugar* como uma “terra demarcada” tenha sido quando o governo lhes prometeu uma sesmaria para que lutassem na guerra do Paraguai. Anos depois, a criação do SPI e a criação da Reserva Indígena Caramuru-Paraguaçu, situada a sudeste da TI Tupinambá de Olivença e habitada por índios Pataxó, deram ensejo a um movimento de reivindicação de terras que ficou conhecido como a Revolta de Marcellino.

Marcellino, liderança indígena Tupinambá, buscou o SPI requerendo a demarcação contínua até a Reserva Caramuru-Paraguaçu, incorporando a área onde hoje é o Parque Nacional Serra da Lontra que pode ser vista no mapa 1. O insucesso dessa empreitada levou à revolta da população, que acabou com a prisão de Marcellino, levado para o Rio de Janeiro. Posteriormente, o Estatuto do Índio, em 1977 e a presença do Cacique Juruna no Congresso Nacional encorajou os Tupinambá a irem a Brasília em 1985 reivindicar mais uma vez as terras de Olivença (ALARCON, 2012: 46).

No final da década de 1990, como conta Alarcon (2012: 48), alguns Tupinambá “[se] envolveram[-se] nas mobilizações que antecederam o massivo protesto realizado em 2000, em contraponto à comemoração dos 500 anos de ‘descobrimto’, e que foi severamente reprimido.” Em 2000, os Tupinambá de Olivença leram publicamente um documento à sociedade brasileira reivindicando sua etnicidade e a demarcação de seu território. Em 2001, um grupo de trabalho (GT) foi constituído na Fundação Nacional do Índio (FUNAI) a fim de realizar o levantamento prévio que culminou no reconhecimento oficial dos Tupinambá pela FUNAI e no encaminhamento para o Ministério da Justiça para que fosse assinada a portaria declaratória da TI em 2012 (o que não aconteceu). Como o Estado não cumpriu suas obrigações legais referentes à demarcação da TI, os Tupinambá guiados pelos *encantados* assumiram a demarcação de seu próprio território através de ações a que chamam Retomadas.

Diante das ações dos Tupinambá, os pretensos donos de terras no interior da TI reagiram e mobilizaram outros não índios numa frente contra a demarcação. Acionaram políticos, policiais, juizes e imprensa. As principais lideranças indígenas foram criminalizadas, difamadas e ameaçadas de morte. Em dezembro de 2013, o mandado de segurança número 20.683-DF foi impetrado pela Associação dos Pequenos Agricultores, Empresários e Residentes na Pretensa Área Atingida Pela Demarcação de Terra Indígena de Ilhéus, Una e Buerarema. Os argumentos centrais do MS 20.683-DF foram o questionamento quanto à presença e permanência dos Tupinambá em Olivença ao longo dos últimos séculos e sobretudo no dia da promulgação da Constituição Federal de 1988 e o questionamento da indianidade e da etnicidade dos Tupinambá de Olivença. Então, para os impetrantes, os caboclos de Olivença não são índios, mas, se forem, não podem ser Tupinambá. Como afirma Manuela Carneiro da Cunha, esse é um expediente muito recorrente: nega-se a indianidade dos índios a fim a negar-lhes os direitos.

## II

Segundo Manuela Carneiro da Cunha (2009: 254), “os direitos dos índios fundamentam-se numa situação histórica (...) específica: eles eram os senhores



destas terras antes dos colonizadores”, de modo que o reconhecimento dessas terras está disposto em leis desde, pelo menos, 1609. Para burlar este direito, inaugura-se, segundo Cunha (2009: 265) “um expediente utilizado até hoje: nega-se sua identidade aos índios. E, se não há índios, tampouco há direitos.”

Segundo Souza Lima (2012, p. 803), se até o final do século XIX não se tinha dúvidas quanto à diferença entre índios e não índios, isso se devia simplesmente à “inexistência de uma agência de governo voltada especificamente para o exercício tutelar que, ao operar incidindo sobre uns e deixando de fora outros, criava bases objetivas para atribuir o status índio a certas coletividades e não a outras”. Mas no final da década de 1970, segundo Viveiros de Castro (2006) e Manuela Carneiro da Cunha (2009: 280), o governo brasileiro “propôs um decreto de emancipação dos chamados ‘índios aculturados’. A proposta determinava que eles receberiam títulos individuais de propriedade que poderiam ser colocados no mercado.” O projeto de emancipação “consistia na criação de um instrumento jurídico para discriminar quem era índio de quem não era índio”. O critério discriminatório se baseava nos “estigmas da indianidade estimados necessários para o reconhecimento de seu regime especial de cidadania” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006: 1). Pretendia-se assim, segundo Viveiros de Castro (2006: 2) que se liberassem suas terras e sua força de trabalho para o mercado.

No entanto, diante da ameaça de perderem definitivamente suas terras e seus direitos, e de contraofensivas de supostos proprietários de terras indígenas que reivindicavam indenizações sobre essas terras, as populações indígenas, antropólogos, geólogos, missionários, indigenistas, Ministério Público Federal e Procuradoria Geral da República se uniram a fim de reverter esse processo (VIVEIROS DE CASTRO, 2006; CUNHA, 2009). O resultado dessa cooperação foi a inserção de um capítulo dedicado aos direitos indígenas na Constituição de 1988 onde incluem-se o direito dos povos indígenas de gozarem de um território na medida de suas necessidades, considerando os recursos ambientais e a terra necessária para sua reprodução física e cultural, tornando necessária, no mínimo, uma nova interpretação para o Estatuto do Índio.

Como consequência de uma legislação e de políticas mais favoráveis aos indígenas a partir da Constituição de 1988, a população indígena brasileira cresceu consideravelmente acima da média de crescimento total da população brasileira. Segundo Viveiros de Castro (2006) e Carneiro da Cunha (2009: 261-263), muitos índios que já não se consideravam índios em função do demérito associado a tal identificação passaram a se autointitular índios. Esse movimento de reindianização gerou animosidade contra a população indígena, ainda sendo comum a afirmação de que índios que usam artefatos produzidos pelos brancos não podem ser mais considerados índios, não devendo ser-lhes concedidos os direitos previstos pela Constituição.

Assim tentou fazer a ASPAIUB na tentativa de impedir a demarcação da TI Tupinambá de Olivença: impetraram um Mandado de Segurança contra a demarcação e contrataram Garcez e Giménez para fazerem pareceres se contrapõem ao RCID apresentado pela FUNAI. Em seus pareceres, Garcez e Giménez (BRASIL, 2016) acusam os Tupinambá de serem “falsos índios” e acusam ONGs [assim, de forma genérica] e a Funasa de “inventar índios”.

Apesar das evidências apontadas no RCID acerca da presença dos Tupinambá em Olivença desde há pelo menos quatro séculos, Angelina Garcez afirma em seu relatório que não há documentação cartorial ou nos Registros Eclesiásticos entre 1857 e 1863 que faça menção à existência de indígenas onde hoje está sendo demarcada a TI Tupinambá (BRASIL, 2016: 310) Mas no mesmo relatório, ela

afirma que a vila de Ilhéus teve seu desenvolvimento tardio devido à falta de investimento, à má administração e à hostilidade dos indígenas (BRASIL, 2016: 357-361). Segundo a parecerista, a partir da primeira Constituição Republicana e da primeira Lei de Terras da Bahia as aldeias de índios são declaradas extintas e tornam-se terras devolutas do Estado. Cabe ressaltar, a esse respeito, que a referida lei não inclui entre as terras devolutas aquelas que eram de usufruto dos indígenas, seja porque existe uma ressalva quanto à ocupação legítima, seja porque o que se extingue é o aldeamento em termos formais, mas continua havendo a habitação pelos índios e o direito a esta habitação - mas ainda assim o estado da Bahia vendeu as terras indígenas como se fossem devolutas. Essa venda de terras, do ponto de vista de Garcez, era “o progresso - e não os coronéis - [que] chegava a Olivença”.

Como pode ser visto, o relatos da parecerista reforçam a afirmação de Viegas e Paula segundo a qual entre os não índios a terra é tratada como meio de produção/mercadoria. No entanto, a terra não é por isso menos investida de subjetividade. Segundo Alarcon, os não índios das famílias mais tradicionais da região veem seus antepassados como desbravadores, homens que venceram as adversidades, lutaram contra os índios bravios, e a si mesmos se veem como donos da terra pelo direito que adquiriram por terem-na conquistado. Esse é o motivo pelo qual se sentem roubados pelo Estado quando este demarca as terras para os índios (ALARCON, 2013: 117-8). Além disso, a presença de princípios integralistas - reforçada pelo fato de muitos dos que fazem parte da ASPAIUB não terem um fenótipo branco caucasiano - também reforça a convicção de que como “somos todos mestiços” os indígenas devem ser integrados à sociedade brasileira do mesmo modo que foram os demais mestiços. Não à toa, a ASPAIUB é ligada à Nação Mestiça.

### III

A Nação Mestiça – Movimento pardo-mestiço brasileiro, do qual várias pessoas mobilizadas contra as demarcações da TI Tupinambá de Olivença fazem parte, é um movimento fundado em 2001 em Manaus, e se define como

organização brasileira de mestiços que tem entre seus objetivos defender a etnia mestiça brasileira e seu povo, a valorização do processo de mestiçagem entre os diversos grupos étnicos que deram origem à nacionalidade brasileira, a promoção e defesa da identidade mestiça e o reconhecimento dos mestiços como herdeiros culturais e territoriais dos povos dos quais descendam. (NAÇÃO MESTIÇA, 2012)

O movimento procura, através da reivindicação da mestiçagem, combater políticas afirmativas e demarcações de terra indígenas e quilombolas. Graças à reivindicação de representantes da Nação Mestiça junto à Câmara de Vereadores de Una, foi instituído na cidade o Dia do Mestiço. Esse dia é comemorado em 27 de junho também como parte do movimento Nação Mestiça e, em Una, seu estabelecimento se deu em homenagem ao líder de assentamento agrário Juraci Santana, o mestiço que teria se recusado a “ser índio” (NAÇÃO MESTIÇA, 2015).

Juraci Santana morreu assassinado em 11 de fevereiro de 2014 e sua morte foi atribuída a líderes indígenas, insatisfeitos com o fato de Juraci se recusar a “virar índio”. O site Nação Mestiça publicou uma carta da ASPAIUB endereçada à “sociedade e representações civis, religiosas e militares” em que acusa os dirigentes do CIMI, entre outras coisas, de estarem expropriando terras de 22.000

pessoas na região e de ser co-responsável pelo assassinato de Juraci Santana (NAÇÃO MESTIÇA, 2014)

Garcez (BRASIL, 2016) defende que o desenvolvimento econômico da região se deu em detrimento dos índios, de modo que, não apenas seria injusto que estes ocupassem essas terras tornadas produtivas pelos brancos e por programas estatais de desenvolvimento, como também resultaria desastroso para a economia local. Em seu parecer os índios são reiteradamente tratados como vândalos improdutivos.

Ao longo de seu relatório e na conclusão de seu parecer, Garcez se referiu diversas vezes aos índios que habitaram a região de Olivença em diferentes momentos históricos - ainda que não os reconheça como Tupinambá -, no entanto insiste em afirmar que os remanescentes indígenas de Olivença surgem a partir de 1995, quando uma Assistente Social de Ilhéus envia carta à Funai pedindo a identificação do grupo, sem referir a etnônimos ou reivindicações de reconhecimento étnico ou fundiário (BRASIL, 2016: 360). De fato, foi a partir desse momento que se começou a procurar uma identidade para os índios de Olivença. A princípio, foram identificados como Pataxó - devido à proximidade geográfica e social entre esses povos. Posteriormente, quando finalmente perguntaram a uma indígena qual era a sua etnia, foi respondido que eram Tupinambá. Esse período entre o reconhecimento da existência de indígenas por parte de uma agente do Estado e a identificação final de sua etnia, assim como a instabilidade entre os indígenas que se afirmavam indígenas e os que diziam foi usado por Garcez e Giménez para acusarem a Funasa e a Funai de agirem ilicitamente a fim de inflar a população indígena e demarcar parcelas maiores de terra.

Sem informar exatamente quem seriam os interessados na distribuição das terras para os povos indígenas, Giménez afirma que, usando o argumento de que o território seria “condição indispensável” para a manutenção da identidade cultural, a Funai, a FUNASA, ONGS e associações indigenistas criam lideranças “selecionando-se as pessoas que compreenderam que o que está em jogo não é o atendimento às necessidades reais das etnias, mas a quantidade de terra que elas possam justificar para si”. E para que possam reivindicar áreas maiores, “os cadastramentos maciços por intermédio da FUNASA tornaram-se indispensáveis”. A autora afirma tratar-se de um modelo de criação de “identidade a qualquer preço” (BRASIL, 2016: 167-8). A parecerista contratada para contestar o RCID afirma ainda que essa suposta prática resultou no esfacelamento das “comunidades [indígenas] verdadeiras”.

Ora, a esse respeito Viveiros de Castro (2015) chama atenção para o fato de que noções como identidade, nacionalidade, autodenominação, autodeclaração, etnia só fazem sentido na relação e na presença de outrem. Atribuir à assistente social de Ilhéus a responsabilidade por de inventado índios Tupinambá ao torná-los conscientes de sua condição indígena e seus direitos [fato que ainda por cima é inverídico] seria o mesmo que condenar advogados por informar seus clientes sobre seus direitos ou por orientá-los em disputas judiciais.

Segundo Giménez, o levantamento de identificação fundiária “aparece como fato intempestivo”, visto tratar-se de “um grupo cuja filiação étnica ainda era indefinida para si própria” (BRASIL, 2016: 187). Ainda segundo a autora,

O reconhecimento tácito da etnia Tupinambá, sem outro requisito a não ser o pedido de identificação territorial, liderado em todas as reuniões e reivindicações antes dessa data por pessoas da etnia Pataxó, no mínimo, é motivo de grande surpresa para qualquer etnólogo, historiador ou antropólogo que preze sua formação científica. Em todas as comunicações e informações históricas sempre se menciona a presença confirmada e documentada de várias etnias na região de Olivença: Tupiniquim, Gueren, Aimoré,

Pataxó e até Botocudo. Entretanto, o domínio Tupinambá (...) teve sua presença confirmada no território baiano, apenas até Camamu, como extremo limite ao sul.

Giménez afirma categoricamente a impossibilidade de os “caboclos de Olivença” (sic) serem descendentes de Tupinambás. Segundo a parecerista, a adoção do nome Tupinambá não se justifica por qualquer que seja o critério, pela ciência antropológica. Ela ignora, assim, o critério básico de identificação étnica adotado pela antropologia e corroborado pelo artigo 1º da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que é a autodeclaração ou autoidentificação étnica (OIT, 2011). Além disso, ela considera que o fato de os Tupinambá enterrarem seus mortos em cemitérios “ocidentais”, falarem português e não demonstrarem qualquer conhecimento sobre o tupi é uma demonstração de que não são índios.

Baseada na literatura do final do século XIX, início do século XX - Euclides da Cunha e Graciliano Ramos -, Giménez afirma que os “caboclos” de Olivença “compartilham as características do caboclo nordestino, cuja principal herança genética provém dos Kariri, também pertencentes ao tronco Jê” (BRASIL, 2016: 192). E ressalta que a “bravura sem par movida pelo ódio desenfreado ao inimigo” motivou a desaparecimento dos Tupinambá.

Giménez também pretendeu demonstrar que muitos Tupinambá descendem de fazendeiros da região, assim como muitos fazendeiros da região são descendentes dos caboclos de Olivença. Além disso, a pesquisadora afirma que na década de 40, conforme disseram moradores mais antigos de Santana, não se via famílias de caboclos na região, apenas pretos e mulatos, exceto na festa da Bandeira do Divino Espírito Santo, quando os habitantes da Vila visitavam em procissão a zona rural para arrecadar ofertas para a festa (BRASIL, 2016: 226).

O parecer de Giménez se baseia, pois, numa leitura dos autores que se dedicaram a escrever sobre a formação do povo brasileiro e na unidade de seu caráter forjado a partir da miscigenação. A descrição feita pela autora para tratar da relação entre os Tupinambá de Olivença e os fazendeiros da região faz parecer que os primeiros teriam traído a confiança dos fazendeiros que não apenas lhes garantia a subsistência, como também lhes tinha afeto e amizade e, muitas vezes, faziam parte da família. Tal descrição reflete o funcionamento das relações de compadrio, mas oculta o caráter autoritário e coronelista desta relação<sup>2</sup>.

Cabe ressaltar que os intelectuais que a parecerista aciona, cujas obras foram publicadas entre o final do século XIX e início do século XX são autores preocupados sobretudo com a formação de uma “identidade nacional” procurando marcar a diferença das elites nacionais em relação à metrópole e, ao mesmo tempo afirmar a presença de uma unidade cultural que justificasse a existência de um Estado Nacional. Por outro lado, nesse mesmo processo as elites nacionais buscaram limitar a multiplicidade cultural - como ressalta Clastres acerca do caráter etnocida do Estado - e alcance das populações subalternizadas ao exercício da cidadania. Para tanto, o domínio da cultura europeia, antes renegada em nome de uma cultura nacional, é acionado como condição para a participação política e o sucesso econômico. Nesse sentido, como ressalta José Antônio Kelly, se referindo à “identidade *criolla*” na Venezuela,

<sup>2</sup> A esse respeito, ver FREYRE, 1978 (op. cit.); FREYRE, G. *Sobrados e Mocambos*, Rio de Janeiro: Record, 2000; Ribeiro, Darcy. *O processo civilizatório*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; RIBEIRO, D. *O povo brasileiro*. São Paulo, Companhia das Letras, 2006; HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

Uma teoria da história que proclamava a fusão consumptiva de muitos (povos indígenas e afro-americanos) em Um (a nação) foi fundamental para a realização deste projeto. A mestiçagem é, assim, nos termos de Clastres (1974), uma teoria “a favor do Estado” bastante explícita e aplicável. (LUCIANI, 2016: 79)

Ao falar sobre a mestiçagem, Giménez (BRASIL, 2016) aciona Darcy Ribeiro e seus apontamentos sobre os povos Tupi (o mesmo autor que ela aciona para afirmar que não se pode tratar um Tupi como se fora Tamoio, Tupiniquim ou Tupinambá, o que seria o mesmo que tratar um brasileiro como se fora chinês). Na passagem escolhida por Giménez, Darcy Ribeiro afirma que os mestiços de pais portugueses e mães tupis seriam brasilíndios, por não se encaixarem mais na comunidade Tupi, que considera a linha de descendência exclusivamente paterna, e nem tampouco foram acolhidos pelos pais portugueses. A autora ignora que, para Darcy Ribeiro, os brasilíndios são páreas sociais, ao contrário do que ela quer demonstrar em relação aos Tupinambá de Olivença. Ainda em referência a esses autores clássicos da formação do povo brasileiro, Giménez se apoia em Gilberto Freyre para dizer que os dados apresentados por Viegas sobre o culto aos encantados demonstra a importância da cultura negra para a formação dos Tupinambá de Olivença. Tal miscigenação, segundo a perspectiva de Giménez, seria mais uma prova de que os Tupinambá de Olivença não seriam mais índios, mas “brasileiros autênticos” em sua miscigenação.

#### IV

O apelo a uma condição miscigenada da frente contra a demarcação é uma estratégia polivalente. É uma estratégia que faz parecer que os fazendeiros se “irmanam” aos pequenos produtores (e também aos indígenas); é um juízo de fato, a julgar pelo fenótipo de alguns fazendeiros; é uma maneira de trazer para o seu lado da controvérsia aqueles produtores rurais que, como dizem os Tupinambá, “são índios que não se assumem” ou “são índios que querem ser brancos”, e é uma tentativa de estabelecer uma falsa simetria apostando na falácia segundo a qual se basta ter “sangue indígena”, ainda que miscigenado, para ter acesso aos “direitos” indígenas, então os supostos produtores rurais também teriam direito à terra. Deste modo, os supostos proprietários de terra afirmam a sua condição de “mestiços” para reivindicar acesso aos “direitos” e usam a acusação de mestiços para impedir o acesso dos Tupinambá aos seus direitos. Ressaltando que os “direitos” que pretendem os fazendeiros não são os mesmos direitos reivindicados pelos indígenas, pois o que reivindicam os primeiros não é o direito à posse coletiva de terras pertencentes à União, mas o direito à propriedade privada.

Essa parcela da população formada por trabalhadores rurais, pequenos agricultores e trabalhadores rurais assentados pelo Incra é disputada pelos Tupinambá e pelos fazendeiros. Parte desses pequenos agricultores têm medo de assumir a indianidade, devido à violência imposta contra os indígenas, outros aderiram por convicção à frente contra a demarcação. Os Tupinambá que foram assentados pelo Incra dentro da TI permanecerão nas terras onde já estão.

Segundo o cacique Babau, nas retomadas a situação de todas as pessoas é levada em conta. Os Tupinambá chegaram a fazer reuniões com os trabalhadores rurais das fazendas retomadas para explicar como se dá o processo de demarcação e desintrusão. Alguns desses trabalhadores foram considerados pelos Tupinambá pessoas tão violentadas e violadas em seus direitos que eles acharam por bem deixar que ficassem dentro da TI. Os encantados disseram aos Tupinambá:

“aqueles que não têm onde viver, vocês mantêm (...) são pessoas que viviam escravizadas por fazendeiros”, tinham muitos filhos e, no máximo 5ha de terra

viviam a mesma opressão, e se tirasse a terra, não tinham para onde ir, não tinham para onde chegar. Então esses, que estudam em nossa escola, que nós demos educação, que hoje já melhoraram também de vida, esses nós deixamos permanecer junto conosco, porque era alguém muito violado, alguém que não tinha defesa. (...) as pessoas veem que o modo do Tupinambá agir foi o melhor modo. (Cacique Babau apud DUMONT, 2019)

A fala do cacique Babau chama atenção para o fato que a escola estadual existente dentro da TI, na Serra do Padeiro, é frequentada também pelos filhos de não índios da região. Além disso, os Tupinambá mantêm relações próximas com os trabalhadores sem-terra, participam de manifestações conjuntas e, reciprocamente, recebem apoio de alguns acampamentos e assentamentos.

Algumas colocações do Cacique Babau e de sua irmã Célia são bastante significativas para pensarmos essa mudança de perspectiva sobre a ideia de Freyre acerca da hegemonia branca no processo de miscigenação. Por exemplo, quando o cacique Babau diz que os Tupinambá permitem que agricultores que habitem áreas inferiores a 5ha e não tenham para onde ir permaneçam na TI mesmo não sendo Tupinambá, desde que aceitem viver ao modo Tupinambá ou quando Célia Tupinambá (citada por GOLDMAN, 2015: 657 e UBINGER, 2012: 135) afirma que “o candomblé é bom pra gente usar”, mas “se eles [as entidades negras] não combinam, a gente não trabalha com eles”. Também é interessante a maneira como Célia explica a relação dos Tupinambá com o catolicismo:

Nós fomos catequizados. Aí nós usamos o que era bom ou tinha mais força da religião do outro e adaptamos às nossas práticas e crenças. Mas continuamos fazendo nossos rituais e tendo fé nas nossas crenças, só que adaptamos, usando o que era útil ou bom do homem branco. (GOLDMAN, 2015: 657 apud UBINGER, 2012: 135)

Goldman (2015) propõe um exercício de entendimento da mestiçagem, a que ele nomeia contra-mestiçagem, a fim pensar no encontro entre africanos e indígenas no contexto catastrófico de desterritorialização e reterritorialização dos primeiros e de dizimação dos segundos, promovido pelos europeus. Deste modo, Goldman pretende escapar de uma perspectiva teórica “que subordinava a *relação afroindígena* a um terceiro elemento que estruturava o campo de investigação na mesma medida em que dominava o campo sociopolítico: o ‘branco europeu’” (GOLDMAN, 2015: 645) Segundo Goldman, quando se inclui - ao modo de Gilberto Freyre - o elemento branco estruturante,

Tudo se passa [...] como se o ponto de vista do Estado, com seus problemas de *nation building*, levasse a melhor, impondo essa espécie de certeza, que parece durar até hoje, de que a única identidade legítima é a identidade nacional. (GOLDMAN, 2015: 645)

No caso do movimento Nação Mestiça, do qual participam membros da AS-PAIUB, fica muito clara a conveniência do apelo à “identidade nacional” a fim de deslegitimar as demandas e reivindicações das populações não brancas em nome de uma igualdade abstrata de direitos, pautada na premissa das igualdades racial e cultural supostamente produzidas por um colonizador integrador e aberto a receber influências socioculturais dos colonizados.

Ao assumir ascendências africana e europeia, mas sem por isso abdicar da identidade indígena, os Tupinambá poderiam ser tomados como um exemplo do que Goldman (2015: 657) chamou de “contra-mestiçagem”, processo que resulta não de uma

recusa da mistura em nome de uma pureza qualquer, mas no da abertura para o caráter analógico, e não digital, e para o elemento de indeterminação que qualquer processo de mistura comporta.

Pode-se dizer, portanto, que “a mistura não anula o fato de que são, sempre foram e pretendem permanecer indígenas”. Mais que isso, Goldman escreve, parafraseando Pitarch acerca dos Maia mexicanos,

os Tupinambá da Serra do Padeiro [co-extensivamente a todos os Tupinambá de Olivença] não são os ‘descendentes’ dos antigos Tupinambá: eles são aqueles Tupinambá que foram capazes de sobreviver a uma experiência histórica devastadora. (GOLDMAN, 2015: 657)

No mesmo sentido, podemos também pensar a questão a partir da noção de “antimestiçagem” proposta por Luciani (2016). Luciani (2016, p. 10) afirma que a elite latino-americana concebe a mestiçagem “como processo de fusão consumptiva de povos, pessoas e identidades” - o que coincide com a perspectiva freyriana segundo a qual as culturas das populações colonizadas são inseridas na organização socioeconômica colonizadora/dominante. Em oposição a essa fusão consumptiva do Estado, os povos indígenas estabeleceriam, cada um a seu modo e suas próprias contradições, relações de antimestiçagem, nas quais a fusão não produz uniformidade, mas hibridizações e/ou conexões parciais em processos constantes de purificação e diferenciação de modo que diferenças são mantidas ou transformadas em outras diferenças.

A história dos Tupinambá de Olivença, primeiros indígenas a entrar em contato com o invasor português, mostra como a teoria de Freyre acerca do encontro cultural pode fazer sentido ao considerarmos outras composições. Do mesmo modo que a cultura brasileira, tomada genericamente por Freyre, pode ser definida pelo encontro afro-índio-lusitano estruturado pelo elemento português, poderíamos pensar a cultura Tupinambá, dos índios Tupinambá de Olivença, como resultante do encontro entre portugueses, africanos e diversos povos indígenas sob a égide Tupinambá - especialmente quando eles mesmos colocam que a permanência de não indígenas na TI e na escola da aldeia se faz dentro do modo de vida Tupinambá.

Povos indígenas como os Tupinambá, não desapareceram como esperavam os que profetizaram (ou desejaram) a inexorabilidade da modernidade. Daniela Alarcon reproduz uma fala de um indígena da Serra do Padeiro que transcrevo aqui por considerar que é uma fala reveladora do que vem acontecendo com os índios no Brasil e em outros países, como Chile, Argentina e México:

*A gente é igual filho de banana: morre um e nasce outro. Não é assim mesmo? Você vai em uma touceira de banana, feito esta aí. Você cortou. Com pouca hora, saem os filhos, os filhotes. E você diz: “ué, não cortei esse pé de banana e já está assim?”. Porque nasceram, renovaram de novo. A gente é igual um filho de banana. Mataram muito índio, mas tem muito índio aí. Ah, não acaba, não. Quanto mais mata, aí é que rende. Aí vai crescendo a retomada, a aldeia. Porque de primeiro, vendia [a terra] para os brancos, por bagatela, negócio de besteira, dinheiro pouco... era tudo abestalhado. Agora essa modernagem que ficou se acordou: “vou atrás do terreno de meu avô, de minha avó”. E aí meteram o pé, saíram à frente. E agora nós estamos trabalhando pela terra da gente.*

Quanto ao Mandado de Segurança, ele foi indeferido em 2013 pelo ministro Napoleão Nunes Maia Filho, reapresentado e deferido em abril de 2016 foi pelo mesmo ministro em decisão monocrática. Os Tupinambá requereram participação no processo, apresentaram provas e pleitearam a nulidade dos autos processuais. Esta foi, segundo informações do Conselho Indigenista Missionário

(CIMI), a segunda vez que uma comunidade indígena requereu - e obteve - o direito de participar do processo, exercendo uma autonomia que só foi possível após a Constituição de 1998.

O STJ foi unanime em decidir pela extinção do processo sem julgamento de mérito. Ainda assim, a TI não foi homologada.

A condição de igualdade não equivalente proposta na cosmopolítica de Stengers está longe de ser alcançada nos conflitos ontológicos entre indígenas e não indígenas. No entanto, como vemos entre os Tupinambá de Olivença, eles não deixam de impor a essa transcendência impessoal das leis e da burocracia estatal questões chamadas por Stengers (2018) de “idiotas” - aquelas questões que não permitem conclusões fáceis. Segundo Stengers, os constrangimentos que podemos chamar de “idiotas” são aqueles que não se resolvem diante de “um árbitro capaz de julgar a legitimidade das urgências” que são colocadas pelos que pretendem agir ignorando os demais viventes. São constrangimentos provocados por quem nega aos que pretendem agir em detrimento existência dos outros viventes o direito de fazê-lo em um ambiente asséptico e dizem: “Nós poderemos aceitar escutar os seus argumentos quando estivermos seguros de que vocês estão plenamente expostos às suas consequências” (STENGERS, 2018: 450).

*Recebido em 24 de abril de 2021.*

*Aceito em 30 de agosto de 2021.*

## Referências

ALARCON, Daniela F. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia* (Dissertação de mestrado). Brasília: UnB, ICS, 2013.

BRASIL. Lei Federal n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre O Estatuto do Índio. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm)>. Acesso em: 25 out. 2016.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 05 jan. 1988. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)>. Acesso em: 18 set. 2015

BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. Relatório final circunstanciado de identificação da TI Tupinambá de Olivença. Brasília, 2009.



BRASIL. Fundação Nacional do Índio. *Política indigenista*. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/politica-indigenista>>. Acesso em: 27 set. 2015.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Mandado de Segurança 20.683/DF (2013-0410834-0). Distrito Federal. Relator: Ministro Napoleão Nunes Maia Filho. *Revista eletrônica de jurisprudência do STJ*. Inteiro teor do acórdão. Novembro de 2016a.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: CosacNaify, 2009.

FREIRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

GOLDMAN, Marcio. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, 21 (3):641-659, 2015.

LUCIANI, José Antônio Kelly. *Sobre antimestiçagem*. Curitiba: Species; Desterro: Cultura e Barbárie, 2016.

NAÇÃO MESTIÇA. “Nota”. In: *Desmestiçagem missionária*. Disponível em <<https://nacaomestica.org/blog4/?p=14903>>. Acesso em 19 nov. 2019.

NAÇÃO MESTIÇA. *Quem Somos*. Disponível em <<https://nacaomestica.org/blog4/?cat=116>> Acesso em 16 nov. 2019.

NAÇÃO MESTIÇA. “Buerarema institui o dia do mestiço”. Disponível em <<https://nacaomestica.org/blog4/?p=16817>> Acesso em 16 nov. 2019.

MOL, Annemarie. “Política ontológica - algumas ideias, muitas perguntas”. In: NUNES, João Arriscado; ROQUE, Ricardo (orgs.). *Objectos impuros. Experiências em estudos sociais da ciência*. Porto: Edições Afrontamento, 2007.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Convenção 169 sobre povos indígenas e tribais referente à ação da OIT*. Brasília: OIT, 2011.

SOUZA LIMA, A. C. O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. (Dossiê Fazendo Estado). *Revista de Antropologia (USP)*, 55 (2), 2012.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 442-464, 2018.

UBINGER, Helen Catalina. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: Religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de Mestrado, FFCH-PPGSC, Universidade Federal da Bahia, 2012.

VIEGAS, Suzana. *Terra Calada: os Tupinambá na mata atlântica do sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Exceto quem não é. (Entrevista). In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (org.). *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo: ISA, 2006. pp. 41-49.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Brasil é grande, mas o mundo é pequeno. São Paulo, Instituto Socioambiental (ISA), 27 de junho de 2008. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-isa/o-brasil-e-grande-mas-o-mundo-e-pequeno>>. Acesso em: 28 set. 2015. Terras indígenas no Brasil: integração, segregação, legislação e etnicidade

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Parecer sobre a sentença do juiz federal José Airton de Aguiar Portela, da Justiça federal de Primeiro Grau no Pará, de 26 de novembro de 2014, relativa aos processos 2010.39.02.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902. Rio de Janeiro, 2015.

# “É lá que o pai enterrou nossos umbigos”: ontologia de território para a população da Comunidade Quilombola Aldeia (SC)

*Nathália Dothling Reis*<sup>1</sup>

Universidade Federal de Santa Catarina

**Resumo:** Neste trabalho, trato de explorar as concepções locais de território para a Comunidade Quilombola Aldeia - SC, onde muitas narrativas e cenas etnográficas me chamaram a atenção durante minha pesquisa de mestrado. Sabemos que essas populações enfrentam muitas dificuldades e que com o governo atual de Bolsonaro estão sendo ainda mais perseguidas e tendo seus direitos fundamentais ameaçados. Essas ações do atual governo têm a ver com um projeto que atende ao interesse do capital global nessas terras posicionando-se no que Escobar (2015) chamaria de ontologia moderna. De outro lado, temos as populações tradicionais que expressam uma relação com o território muito distinta, localizando-se no que o autor chamaria de ontologia relacional. Através das narrativas locais, exploro a complexa relação da população da Aldeia com o território, marcada pelos umbigos e tesouros enterrados, lembranças e afeto com a Lagoa de Ibiraquera e com os mais velhos que já se foram, mas seguem ali.

**Palavras-chave:** território; ontologia; comunidade quilombola; cosmopolítica.

DOTHILING REIS, Nathália. “É lá que o pai enterrou nossos umbigos” : ontologia de território para a população da Comunidade Quilombola Aldeia (SC). *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (17): 315-330, maio a agosto de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Bacharela em Ciências Sociais e Mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal Santa Catarina. Membro do Comitê de Antropólogas/os Negras/os da Associação Brasileira de Antropologia e Consultora Socioambiental na Herkenhoff & Prates. Foi ganhadora do Prêmio Marielle Franco 2021 e recebeu Menção Honrosa no Prêmio Lévi-Strauss, Modalidade B, na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia em 2016.

## **“There was the place where our father buried our navels”: territory ontology among the population from Quilombola Community Aldeia (SC)**

**Abstract:** In this work, I try to explore the local territory conception for the Quilombola Community Aldeia – SC. During my master’s research many narratives and ethnographic scenes made me think about the concept of territory. We know that these populations face many difficult situations and in this new government of Bolsonaro they are being more persecuted and having their fundamental rights menaced. These actions are part of the global capital interest in these lands, which is located in what Escobar (2015) calls modern ontology. On the Other hand, we have the traditional people, who express a totally different relation with the territory, being located in what the author calls relational ontology. Through the local narratives, I explore the complex relation between quilombola people from Aldeia and the territory. This relation is marked by buried navels and treasures, memories about the Lagoa de Ibiraquera and the elderly people, who are gone, but remains there.

**Keywords:** territory; ontology; quilombola community; cosmopolitics.

## **“Fue allá que nuestro padre enterró nuestros ombligos”: ontología de territorio para la población de la Comunidad Quilombola Aldeia (SC)**

**Resumen:** En este trabajo, trato de explotar las concepciones locales de territorio para la Comunidad Quilombola Aldeia - SC, donde muchas narrativas y escenas etnográficas me llamaron la atención en mi investigación para el grado de maestría. Esas poblaciones siempre han pasado por muchas dificultades y con el gobierno actual de Bolsonaro están siendo todavía más perseguidas y teniendo sus derechos fundamentales amenazados. Esas acciones del actual gobierno tienen que ver con un proyecto que atiende al interés del capital global en esas tierras, ubicándose em lo que Escobar (2015) llamaría ontología moderna. De otro lado, tenemos las poblaciones tradicionales que expresan una relación con el territorio muy distinta, ubicándose él lo que el autor llamaría ontología relacional. A través de las narrativas locales, exploto la compleja relación de la población de Aldeia con el territorio, marcada por los ombligos y tesoros enterrados, recuerdos y afecto con la Lagoa de Ibiraquera y con los mayores que ya se fueron, pero siguen allí.

**Palabras clave:** territorio; ontología; comunidad quilombola; cosmopolítica.

*El territorio es definido como un espacio colectivo, compuesto por todo el lugar necesario e indispensable donde hombres y mujeres, jóvenes y adultos, crean y recrean sus vidas. Es un espacio de vida donde se garantiza la supervivencia étnica, histórica y cultural.* Arturo Escobar

**D**urante minha pesquisa de mestrado em Antropologia Social tive a oportunidade de conhecer, através do trabalho de campo, duas comunidades remanescentes de quilombo em Santa Catarina. O tema central da pesquisa era investigar sobre as lideranças de mulheres nessas comunidades, mas outras questões, como o território, apareciam recorrentemente nas narrativas e práticas sociais locais. Na dissertação acabei não trabalhando tão a fundo essa temática. No entanto, passados mais de um ano da defesa, comecei a revisitar os diários de campo e surgiu a necessidade de escrever esse texto, totalmente dedicado ao tema da territorialidade. Pretendo falar apenas de uma das comunidades com as quais trabalhei, a Comunidade Remanescente de Quilombo Aldeia, localizada em Imbituba, litoral de Santa Catarina, onde muitas narrativas e cenas etnográficas me chamaram a atenção para a concepção local de território.

Sabemos que as populações das diversas comunidades indígenas e quilombolas enfrentam muitas dificuldades e são perseguidas desde o momento de invasão das terras hoje chamadas brasileiras. Com o governo atual de Jair Bolsonaro, essas populações estão sendo ainda mais perseguidas e tendo seus direitos fundamentais ameaçados. Importante lembrar que, desde a campanha eleitoral do atual presidente, este afirmava que em seu governo as populações indígenas brasileiras não teriam direito a mais nenhum centímetro de terra e que as comunidades quilombolas estavam cheias de gente que “não trabalha, não fazem nada, pesam muitas arrobas e que não servem nem para procriar”. Desde que seu mandato começou, várias têm sido as políticas que demonstram seu descaso e desrespeito para com os direitos dos povos indígenas e comunidades quilombolas. Essas ações do atual governo não são mera casualidade, pois têm a ver com um projeto que atende ao interesse do capital global nessas terras posicionando-se no que Escobar (2015) chamaria de ontologia moderna. Em outros países da América Latina, também encontramos conflitos entre povos indígenas, afrodescendentes e os representantes do capital. González (s/d) aponta para essas divergências em sua pesquisa com os trabalhadores mineiros em Oaxaca, no México e Escobar (2015) em suas pesquisas com grupos afrodescendentes da Colômbia.

De forma geral, guardando todas as especificidades de cada caso, o que vemos em comum nessas lutas pelo território é que há um choque entre a concepção do que é a terra para os governos e empresas e o que é o território para os grupos indígenas, afrodescendentes e camponeses. De um lado, temos o interesse do capital global que entende a terra apenas como bem comerciável e de outro, temos as comunidades que lutam não só pelos territórios, mas por outra concepção de

desenvolvimento, que envolve uma relação harmônica com a natureza e uma forma distinta de vida social. Dessa maneira – e para concordar com Escobar (2015) - esses povos antecipam uma luta ontológica contra o projeto de mundo capitalista, liberal e secular e contribuem para uma transição importante para um mundo onde caibam muitos mundos, um pluriverso.

Este artigo está dividido em duas partes e as considerações finais. Na primeira parte apresento a Comunidade Remanescente de Quilombo Aldeia, trazendo aspectos históricos, geográficos, sociais e genealógicos. Em um segundo momento, entro na temática principal do trabalho, apresentando narrativas biográficas de moradoras e moradores da Aldeia que expressam bem as concepções locais de território. E por fim, mais do que considerações finais, trago algumas provocações para seguirmos pensando o tema.

### “Lá vão os negros da Aldeia, tudo junto, que nem índio”

De acordo com Ana Lúcia Farias (2013), não há informações precisas acerca da procedência da família que se estabeleceu na localidade que hoje é a Aldeia. No entanto, as narrativas de moradoras e moradores da comunidade permitem contar uma história sobre o lugar<sup>2</sup>. Nas conversas com as pessoas dali, pude conhecer um pouco dessa história. Na memória da população há um casal negro que teria vivenciado o final da escravidão e que, dentre outros filhos, teve Joana que, mais tarde – no período de libertação das pessoas escravizadas - mudou-se, com seus filhos Amaro e Antônio, para as terras abandonadas no Campo D’Una. Dona Ana<sup>3</sup>, benzedeira e a mulher mais velha atualmente na Aldeia, fala que:

*Meu pai contava que minha avó foi uma escrava, ela se chamava Joana, tinha dois filhos, um se chamava Amaro e o outro Antônio, o meu pai. Depois da abolição eles ficaram sem lugar para morar, mas aqui no Campo D’Una tinham essas terras abandonadas perto da lagoa que foram ocupadas por eles. Quando eles vieram morar aqui, meu pai e meu tio ainda eram crianças, por isso eles cresceram aqui nessas terras. Mais tarde, minha avó faleceu e, depois de adulto, cada um dos seus filhos tomou um rumo na vida; o meu tio Amaro foi embora e nunca mais se soube notícias dele. O meu pai ficou morando aqui nas terras, casou-se com uma moça daqui de Garopaba, mas de outro bairro; tiveram sete filhos e eu sou uma delas. A Ciloca foi a primeira e eu sou a terceira. Eu cresci aqui nessas terras. (Ana, 4/9/2011 cit. por FARIAS, 2013: 56-57)*

Assim, Antônio Joana teria se casado com Maria Eva e juntos tiveram Celecina Maria Eva de Jesus, a vó Ciloca - primeira moradora nascida na localidade em que está hoje a comunidade da Aldeia. Além de vó Ciloca, o casal teve Manoel Antônio, Ana, Dorinha, Basilícia, Pedro e Iraci. Dentre esses filhos, apenas Celecina, Manoel Antônio e Ana constituíram família, deixando descendentes que vivem na Aldeia até os dias de hoje. Mais tarde Celecina casou-se com Agapito Manoel Pereira, conhecido como vô Agaipo, nascido em outro bairro de Garopaba, tornou-se morador da comunidade após o casamento (FARIAS, 2013).

<sup>2</sup> O fato de que não haja dados precisos sobre a história local da Aldeia faz com que os diversos trabalhos historiográficos acerca da comunidade – e o presente trabalho – tenham que basear-se nas memórias da população local. Trabalhar com a memória é trabalhar com narrativas que envolvem sentimentos, lembranças, dúvidas e, portanto, não podem ser vistas como exatas. As memórias podem gerar diferentes narrativas. Dessa forma, os diferentes trabalhos podem conter algumas dissonâncias acerca de nomes, sobretudo, das pessoas mais antigas da comunidade. O que me importa aqui não é a precisão acerca desses nomes e fatos – dada a dificuldade para isso –, mas o que querem contar essas narrativas.

<sup>3</sup> Os nomes das moradoras e moradores da comunidade foram trocados em todo o texto. Apenas mantive os nomes originais de pessoas falecidas há algum tempo. Diante do momento político perigoso que vivemos e as ameaças que isso traz para as pessoas das comunidades quilombolas, indígenas, dentre outras e também para as e os profissionais da antropologia decidi, juntamente com algumas mulheres das comunidades, que não colocaria seus nomes originais. No lugar, escolhi trazer nomes de mulheres e homens negros da história, da minha família e nomes africanos, como forma de homenagear às mais diversas mulheres e homens negros que viveram e resistiram ao longo do tempo.

Nas conversas com diversas pessoas da Aldeia, percebi que a narrativa de vó Ciloca como a matriarca fundadora da comunidade repetia-se frequentemente. Por matriarca, pareceu-me que entendem o papel de grande mãe para todas e todos que vó Ciloca desempenhava. As e os moradores atuais da Aldeia têm vínculo com vó Ciloca; são filhos, filhas, netos, netas, sobrinhos, sobrinhas, irmã, bisnetas e bisnetos e suas e seus cônjuges que compõem a comunidade. Interessante ressaltar que os cônjuges das pessoas nascidas na Aldeia provêm, em sua maioria, de fora da comunidade, configurando-se em um regime de casamentos majoritariamente exogâmico. Através de narrativas locais, soube que vó Ciloca e Agaipo, sempre que tinham algum dinheirinho sobrando, compravam mais uma parte do terreno atual de Aldeia, pois tinham o sonho e objetivo de que toda a família vivesse ali e permanecesse unida. As pessoas da comunidade reconhecem a importância e influência de vó Ciloca no modo em que vivem, na construção da comunidade. Vó Ciloca faleceu há alguns anos e deixou na memória de todas e todos, boas lembranças de uma mulher que lutava e cuidava de todo mundo, que mantinha a comunidade unida.

Além de vó Ciloca, Ana Maria Eva de Jesus - ou tia Ana como é conhecida por todas e todos na comunidade, é uma importante figura na Aldeia. A terceira filha do casal Maria Eva e Antônio Joana, era na época de meu trabalho de campo, com 94 anos, a mulher mais velha da Aldeia. Benzedeira conhecida por todo o bairro de Campo D'Una e pela cidade de Garopaba, tanto as pessoas da comunidade quanto da cidade visitam-na com frequência para serem benzidas. Mesmo com essa idade, tia Ana carrega em sua memória a história de formação do grupo e as experiências vividas por ele. Está sempre presente nas festas da comunidade, que é muito festiva, com um grande sorriso no rosto.

Durante o período em que fiquei na comunidade, fazendo o trabalho de campo, consegui levantar dados genealógicos acerca do núcleo central da Aldeia, composto pelas e pelos descendentes de vó Ciloca, por tia Ana, suas e seus descendentes e pelas descendentes de Manoel Antônio Romão. Abaixo, apresento o mapa genealógico desde a fundação da Aldeia até algumas das pessoas que compõem o núcleo central atualmente, com destaque para as principais lideranças, já falecidas ou não.

Na genealogia abaixo, destaco as figuras de vó Ciloca, considerada a matriarca fundadora da Aldeia; tia Ana, sua irmã, importante liderança, por sua atuação como benzedeira; Dandara, atual presidente da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo Aldeia (ACORQUIAL), filha de Manoel Antônio Romão e sobrinha de vó Ciloca; Preta Quilombola, atual vice-presidente da ACORQUIAL e neta de vó Ciloca; Martin, primeiro presidente da ACORQUIAL e neto de vó Ciloca e Menininha de Gantois, a única filha mulher de vó Ciloca. Como podemos perceber, a maioria são mulheres e todas as lideranças têm vínculos com vó Ciloca.

Com o pouco tempo de trabalho de campo na comunidade, percebi que as moradias estão distribuídas no núcleo central da Aldeia de acordo com as descendências de cada filha e filho do casal Antônio Joana e Maria Eva, como trato de mostrar no mapa da comunidade logo a seguir.

Figura 1 – Genealogia com destaque para as lideranças da Aldeia

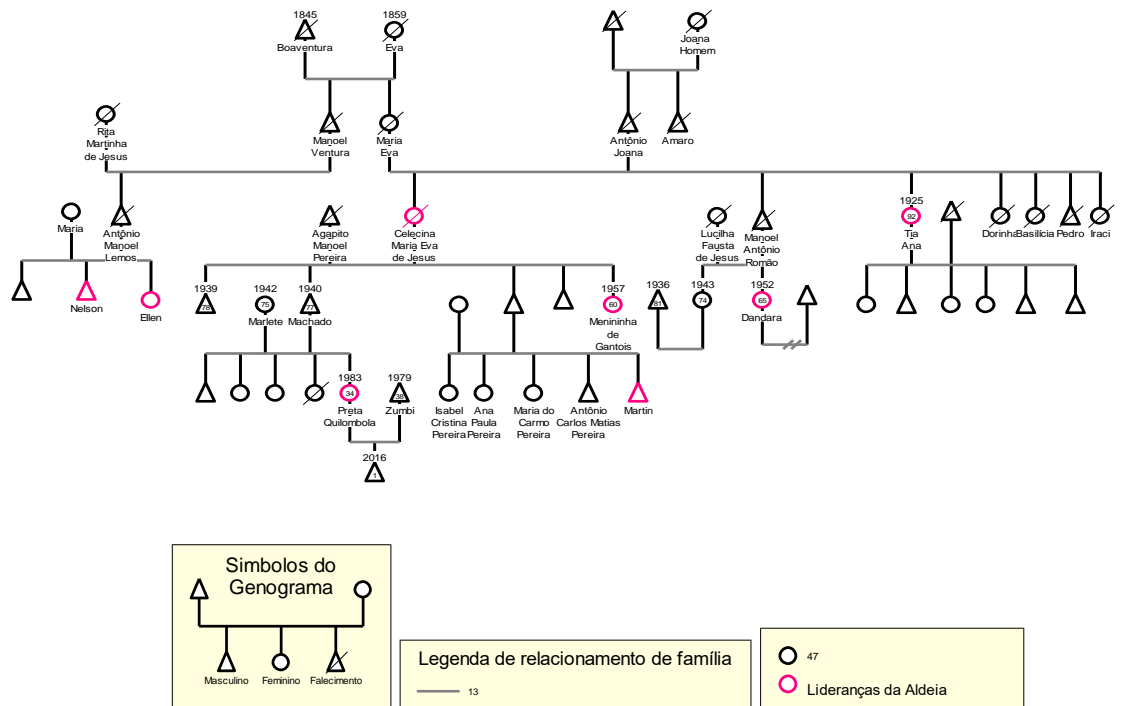
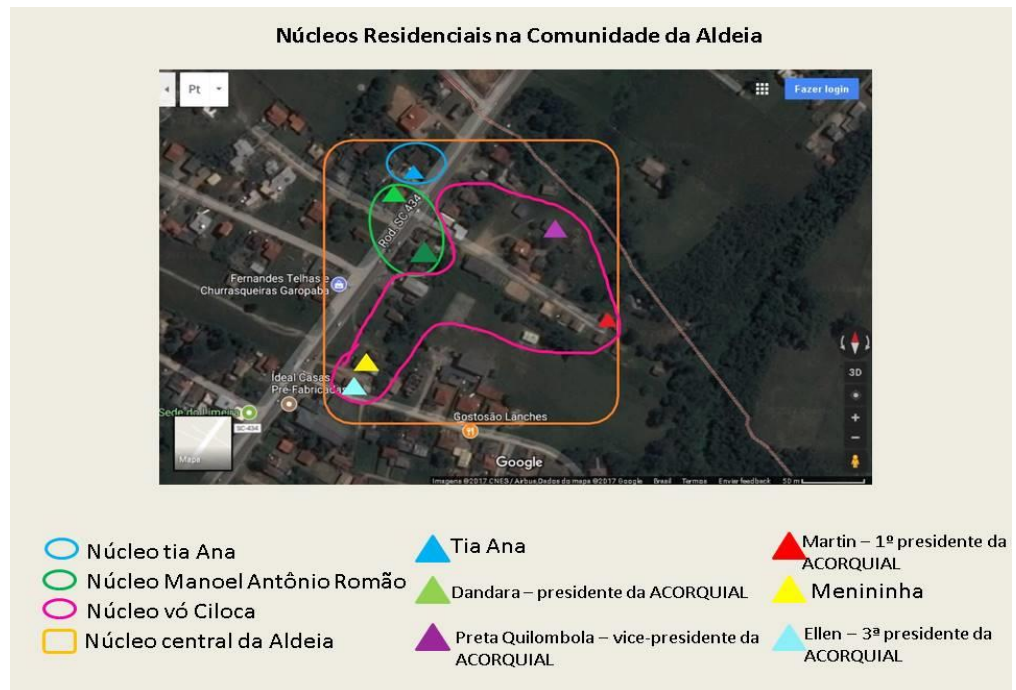


Figura 2 – Núcleos residências da Aldeia e algumas lideranças da comunidade



Fonte: Google maps.

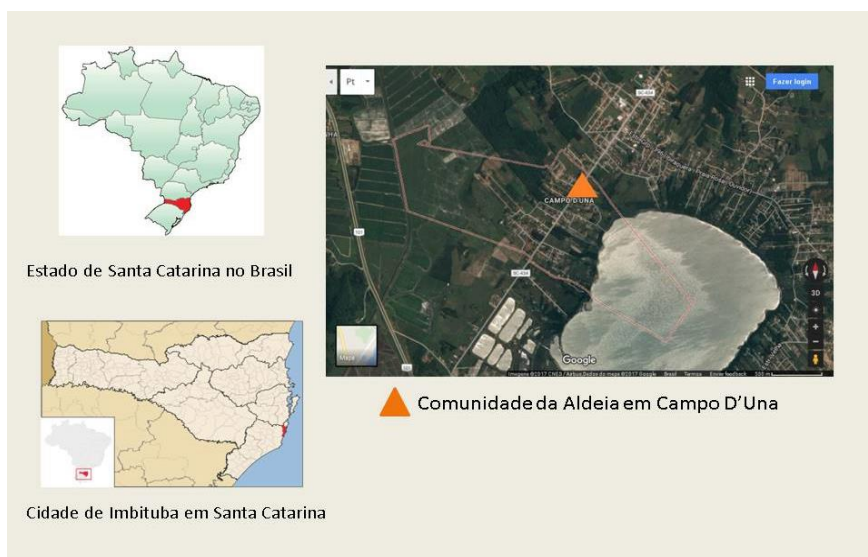


Gostaria de enfatizar que o núcleo ao qual estou nomeando como central da Aldeia não corresponde ao território total da comunidade, mas a uma parte do território onde estão as principais interlocutoras dessa pesquisa e pelo qual circulei com mais frequência. Embora exista esse arranjo em três núcleos, não me pareceu que a sociabilidade da comunidade se restrinja a eles. Acredito que pela própria geografia do local, a organização social e as relações sociais dão-se entre todas e todos do núcleo central no dia a dia. Porém, não quero afirmar isso com muita firmeza, pois penso que precisaria de mais tempo na comunidade para fazê-lo. Mas é interessante notar que as e os descendentes de tia Ana e Manoel Antônio também reconhecem em vó Ciloca a matriarca fundadora da Aldeia.

Na figura acima, trato de apontar algumas e alguns de meus interlocutores. A maioria delas e deles foram ou continuam sendo lideranças na comunidade. Martin, foi o primeiro presidente da ACORQUIAL. Depois dele veio Nelson, com quem não tive nenhum contato. Sua irmã, Ellen, foi a terceira presidente. Ellen, Nelson e seus irmãos, não são descendentes diretos das e dos filhos de Maria Eva e Antônio Joana, como tratei de mostrar na genealogia. O pai deles, Antônio Manoel Lemos, era primo de vó Ciloca, tia Ana e Manoel Antônio. Como ele perdeu seus pais muito cedo, vó Ciloca e vô Agaipo cuidaram dele como se fosse um filho. Além dessas pessoas, volto a apontar as lideranças que já foram colocadas na genealogia, como Dandara, tia Ana, Menininha de Gantois e Preta Quilombola.

Segundo algumas moradoras e moradores, a população da Aldeia é composta por cerca de 500 pessoas, dentre as que vivem no território e as que estão fora, mas desejando voltar. A comunidade da Aldeia localiza-se no bairro do Campo D'Una, pertencente ao município de Imbituba, litoral sul de Santa Catarina. O município limita-se ao norte com a cidade de Garopaba e ao sul com Laguna. Às margens da rodovia SC-434, estão as casas das moradoras e moradores da comunidade, que ocupam os dois lados da rodovia e uma parte que pertence à cidade de Garopaba. Na figura a seguir mostro a localização da Aldeia no município de Imbituba/SC.

Figura 3 – Mapa de localização da Aldeia em Imbituba/SC



Fonte: Google maps.

DOTHILING REIS, Nathália.  
“ É lá que o pai enterrou nossos umbigos”

Acerca do nome Aldeia, as narrativas das pessoas da comunidade são bastante unânimes. Contam que antigamente as pessoas da comunidade andavam sempre juntas, seja para ir à missa, à escola, ao futebol, para qualquer lugar. Diante dessas cenas, um morador branco do bairro de Campo D'Una começou a dizer que “lá vão os negros da Aldeia; tudo junto, que nem índio”. Antes disso, eram conhecidos como os ‘negros de baixo’ (FARIAS, 2013), mas depois passaram a ser reconhecidos como ‘os negros da Aldeia’. A separação revela o racismo por parte das pessoas brancas da cidade, que faziam diferença entre pessoas brancas e negras. O interessante é que o apelido colocado à comunidade de forma negativa foi tomando conotações distintas para as moradoras e moradores da Aldeia. Conforme Albuquerque (2014), é entre os anos de 2002 e 2008 que a comunidade foi reconhecendo-se e consolidando-se enquanto remanescente de quilombo. O autorreconhecimento enquanto comunidade quilombola, a partir de 2002, fez com que a população da Aldeia começasse a questionar as práticas educativas que, por tantos anos, a excluíram. Com o apoio do MNU/SC<sup>4</sup>, em 2006, ocorreu o projeto educacional *Puxirão Saberes da Terra*, no qual Preta Quilombola, Martin, Ellen, Nelson, atuaram como professoras e professores. Dandara aprendeu a ler e escrever nesse projeto. No ano de 2006 criaram a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Aldeia (ACORQUIAL). Nesse momento da formação da identidade quilombola da comunidade, as pessoas dali resignificaram o nome Aldeia e passaram a perceber nele várias características que diz muito a respeito de suas lógicas de mundo, como por exemplo, a coletividade, a negritude, o parentesco e a pertença àquele território. Foi também nessa época que várias e vários moradores começaram a atuar no MNU/SC, o que deu mais força para as lutas quilombolas da Aldeia (ALBUQUERQUE, 2014).

Com o fortalecimento das lutas, a comunidade foi rompendo, pouco a pouco com as condições socioeconômicas impostas desde o período da escravidão. Em 2009, em decorrência de um convênio assinado entre o município e a COHAB<sup>5</sup>, foram construídas várias casas populares de alvenaria na comunidade, através do programa do governo federal FNHIS<sup>6</sup> (ALBUQUERQUE, 2014). Antes, as casas eram de madeira, com estruturas ruins. Hoje, vemos uma maioria das casas da comunidade de alvenaria; pequenas e simples, mas com boa estrutura, embora ainda existam famílias vivendo em casas de madeira, esperando por novo projeto habitacional para ter melhores casas.

Também podemos observar, desde essa época, um aumento no índice de escolaridade da população da comunidade, com uma grande quantidade de pessoas graduadas ou graduando-se em universidades particulares e públicas atualmente. São os casos de Martin, que se graduou em Educação no campo pela UFSC, Maria Firmina – filha de Ana – que é formada em Pedagogia pela UNISUL, Preta Quilombola, que cursa Serviço Social na UFSC, a filha de Menininha de Gantois - que está quase formando-se em Direito na UFSC, dentre outras e outros.

No que diz respeito à luta pelo território quilombola, a Aldeia já foi reconhecida pela Fundação Cultural Palmares e está em processo de elaboração do relatório antropológico para RTID<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Movimento Negro Unificado de Santa Catarina.

<sup>5</sup> Companhia de Habitação.

<sup>6</sup> Fundo Nacional de Habitação de Interesse Social.

<sup>7</sup> Relatório Técnico de Identificação e Delimitação.

## Umbigos, tesouros enterrados e Lagoa de Ibiraquera: ontologia do território quilombola

A primeira vez que estive na Aldeia foi para um almoço que a comunidade oferecia, para arrecadar fundos para a reforma da então sede da Aldeia. Meu companheiro e eu chegamos às onze horas e ainda não havia muita gente. Uma senhora negra de uns 50 ou 60 anos veio falar conosco. Disse que éramos bem-vindos e nos vendeu os ingressos para o almoço. Logo vi Preta e fui falar com ela. Nos recebeu com muito carinho e felicidade. Me disse que a senhora era Dandara, a presidente da associação. Nos apresentou seu filho e seu marido, Zumbi. Os homens e as mulheres – que eram a maioria – trabalhavam juntos para realizar o evento que estava muito bem organizado. Mesa com toalha e flores, buffet para servir, venda de bebidas, comida gostosa e variada, banda de pagode tocando, toldo grande e mesas. A maioria das mulheres usavam seus cabelos naturais e turbantes coloridos. Preta também estava com turbante e camiseta do 4P (coletivo negro da UFSC). Havia uma mesa com decoração africana, com estátuas de mulheres africanas e atrás, fotos de pessoas da comunidade. Ia começando a conhecer a comunidade que se apresentava festiva e atuante politicamente. Mas o que mais me chamou atenção nesse dia foi o discurso de boas-vindas feito por Preta Quilombola. Antes de servir o almoço, ela fez uma fala de agradecimento às pessoas que estavam ali e às que tinham contribuído para que o evento acontecesse. Valorizou a resistência e os saberes das pessoas mais velhas da comunidade, mencionando tia Ana que estava presente, e das e dos que já haviam morrido, fazendo menção à vó Ciloca. Convocou toda a comunidade a conscientizar-se da luta do quilombo. E então, falou da importância do território como local de memória, resistência, coletividade, ancestralidade e que não se tratava apenas de terra comerciável. Falou de todos os cordões umbilicais enterrados no território e disse que o de seu filho também estava enterrado ali. A história dos umbigos enterrados me deixou muito interessada, mas nesse dia não tive oportunidade de conversar mais com Preta.

Logo nos primeiros dias de estadia em campo, perguntei a Preta sobre a história dos umbigos. Ela me mostrou uma árvore bem grande mais ao fundo da casa de seus pais e disse que ali estavam enterrados os umbigos de quase todas as pessoas da comunidade desde há muito tempo e que ela havia enterrado o umbigo de seu filho ali também. Não sabia me explicar por que faziam isso, mas achava bonito que os antigos e antigas fizessem e, por isso, quis dar continuidade à prática.

Conversando com tia Ana sobre diversos assuntos, ela me contou várias histórias do passado. Segundo ela:

*Dizem que minha vó, Eva, enterrou dinheiro por aqui. Embaixo de uma árvore, como que é mesmo? Aquela frutinha de comer...uma que come. Ah, árvore de jabuticaba. Ela escondeu dinheiro aí na árvore de jabuticaba e dizem que é para os filhos mais moços, né. Ah, não, é na figueira. É, tem tesouro enterrado embaixo da figueira. No Macacu<sup>8</sup> é cheio de dinheiro dos antigos enterrado também. (Tia Ana, trecho de diário de campo pessoal, 2017)*

Em outra ocasião, conversando com Dandara, mencionei as histórias dos umbigos e ela me disse:

<sup>8</sup> Macacu corresponde à área onde localiza-se a Comunidade Remanescente de Quilombo Morro do Fortunato, em Garopaba-SC. A comunidade é vizinha da Aldeia e as duas mantêm relações sociais e de parentesco.

*Sim, essa história dos umbigos é minha. Meu pai guardava os umbigos, aí depois de um tempo, ele cortava em três e perguntava para cada um o que queria ser na vida e enterrava no nosso terreno pra pessoa ter sucesso na profissão. Por exemplo, né. Perguntava para minha irmã o que queria. Aí ela disse, costureira. Aí o pai enterrou o umbigo e mais tarde ela virou costureira mesmo e boa. É por isso que eu quero muito recuperar aquelas terras do posto desativado. É lá que o pai enterrou nossos umbigos, lá que a gente viveu, cresceu, que a mãe morreu. (Dandara, trecho de diário de campo pessoal, 2017)*

Na segunda vez que voltei à Aldeia e fiquei no bar de Dandara ao lado de sua casa pude conversar mais vezes com ela. Apesar de sempre atarefada, e mais ainda naqueles dias por conta da organização da Festa da Tainha<sup>9</sup>, falávamos com frequência, pois eu estava ao lado e ajudando-a na organização da festa. Tomava café com ela pela manhã e logo perguntei sobre como havia sido a visita de Rafael Buti, antropólogo responsável pelo relatório para o INCRA. Ela respondeu:

*O Rafael veio né minha filha. Aí fez reunião e foi todo mundo. Falamos das terras. Eu não ligo com isso de ter muita terra, nem preciso de tanta terra. Para quê? Mas aquelas terras ali do posto desativado eu faço questão de ter de volta, porque é ali que meu pai enterrou nossos umbigos. (Dandara, trecho de diário de campo pessoal, 2017)*

Essa fala de Dandara deixa muito evidente o valor do território para ela enquanto quilombola, não é um valor econômico, mas sim de ligação com sua história, seu pertencimento, sua ancestralidade. De acordo com Escobar (2015), a permanência contínua no território, há tanto tempo, exemplifica o que chamamos de ancestralidade, pois é a continuidade ancestral que persiste na memória da população. Ao fazer isso, esses grupos vivem sob outro modelo de vida, outra cosmovisão e em suas lutas enfatizam essa dimensão ontológica. Nesses casos, território é memória e não terra a ser comercializada. De forma geral, as histórias de tesouro e umbigos enterrados pela comunidade permeiam as memórias das pessoas da Aldeia.

Além disso, a Lagoa de Ibiraquera, que fica aos fundos da comunidade, ocupa um lugar importante nas narrativas. As e os mais velhos dizem que ali, homens e mulheres, pescavam para alimentar e sustentar a população da Aldeia. De acordo com Preta, aquele também era o local de lazer das famílias e crianças dali. “A gente nem ia para praia. A gente sempre vinha aqui, na lagoa, para brincar, tomar sol, pra passar o dia. Era muito bom!”. Em um dos dias do trabalho de campo, Preta e seu filho, vieram até a casa em que eu estava ficando e me levaram para conhecer a Lagoa de Ibiraquera. No caminho, vimos casas grandes e carros caros nas garagens. Preta ficou indignada e entristecida com tanta injustiça e desigualdade. “Olha para essas casas...e a gente lutando por tão menos. Tão perto, mas tão distante”, ela disse. Quase chegando, vimos um pasto inteiro cercado até a beira da Lagoa impedindo quase todo o acesso à Lagoa, que também já está bastante poluída. Segundo Preta, a bióloga pertencente ao grupo que está levantando o laudo pericial da comunidade analisou a água da Lagoa e disse que já está imprópria para banho e pesca. Preta me contou que praticamente tudo isso era terra da comunidade, mas a maioria das pessoas não quer reivindicar essas terras. Ela queria muito, pois poderiam limpar a Lagoa, voltar a pescar, teriam uma boa área de lazer. “Aí, é tão difícil. Queria tanto que desse certo, que a gente conseguisse nossas terras, sem muito conflito. Quem sabe assim as pessoas veem, se animam”. Com os pés na Lagoa e o filho nos braços, Preta falava com ele, ao mesmo tempo que mergulhava seus pezinhos na Lagoa: “Olha, filho, a Lagoa, que bonita, né. Aqui é onde o vô Agaipo pescava, seus antepassados tiravam o

<sup>9</sup> Festa tradicional da comunidade, celebrada há muitos anos.

*alimento da nossa família. É aqui que a mãe brincava*”. Lembro de me emocionar muito nesse momento. As palavras de Preta se juntavam com o som tranquilo da brisa que nos chegava ao rosto e seu filho sorria. Nesse momento, Preta e tudo ali me ensinavam o que é o território quilombola e que pode ser bem descrito pelas palavras que se seguem de Escobar (2015):

es una gran red de interrelaciones entre minerales, microorganismos, vida aérea (raíces, arboles, insectos, pájaros), vida acuática y anfibia (cangrejos, camarones, otros moluscos y crustáceos, peces), y hasta seres sobrenaturales que a veces establecen comunicación entre los diversos mundos y seres. Es a toda esta densa red de interrelaciones y materialidad a la que llamamos ‘relacionalidad’ u ‘ontología relacional’. Vista de esta manera, no hay ‘padre’ ni ‘hija’ ni ‘potrillo’ ni ‘manglar’ como seres discretos autocontenidos, que existen en sí mismos o por su propia voluntad, sino que lo que existe es un mundo entero que se enactúa minuto a minuto, día a día, a través de una infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de humanos y no-humanos. Para resumir, una ontología relacional puede definirse como aquella en que nada (ni los humanos ni los no-humanos) preexiste las relaciones que lo constituye. Todos existimos porque existe todo. (ESCOBAR, 2015: 93)

As narrativas das moradoras e moradores da Aldeia trazem aspectos relevantes sobre a importância e entendimento de território para as comunidades quilombolas. De acordo com Arruti (1999), as terras nas quais vivem essas populações não podem ser vistas como simples ‘propriedades fundiárias’, mas como territórios sociais. Conforme o autor, esses territórios são fundados em tradições culturais e estruturas sociais muito distintas às branco-europeias, já que se fundam em acervos africanos e têm uso tradicional e coletivo. Por outro lado, a modernidade-capitalista e liberal concebe a terra em termos de uma *ontologia dualista* ou *ontologia moderna* (ESCOBAR, 2015: 92) que separa humano e não-humano, natureza e cultura, indivíduo e sociedade, ‘nós’ e ‘eles’, razão e emoção e tantas outras dicotomias.

Essa modernidade tem se autoproclamado ‘o’ Mundo em detrimento de outros mundos possíveis. Arruti (1999) observa que a Lei de Terras de 1850 tentou estabelecer que a propriedade privada é a única forma de posse de terra. No entanto, as concepções do Estado e da Justiça não correspondem e não dão conta das realidades locais. No caso das comunidades quilombolas, percebemos que o desaparecimento legal não provoca o desaparecimento real. As antigas formas de posse e organização social, apesar de modificarem-se com o tempo e adaptarem-se aos novos contextos, parecem continuar. Durante o trabalho de campo nas duas comunidades, algo que sempre me chamou atenção foi a forma que a vida de dentro das casas confunde-se com a vida da comunidade, dando a impressão de que o privado é muito público. Na Toca de Santa Cruz, as casas estavam sempre abertas, apenas fechavam-se na hora de dormir e não há muros, portões ou cercas separando-as. Apenas as casas de pessoas brancas é que traziam essa particularidade. Na Aldeia, encontrei a mesma situação; não há muros, cercas ou portões entre as casas das comunidades. Na casa em que fiquei a primeira vez que permaneci em campo na comunidade, isso me atingia muito diretamente. A casa ficava bem próxima da rodovia e o fato de não ter muro faz com que qualquer pessoa possa chegar perto, nas janelas, a qualquer momento. Meu companheiro foi me visitar uma vez para levar algumas coisas que eu precisava e também se sentiu incomodado com a exposição. Queria fechar as cortinas o tempo inteiro e falava do incômodo que sentia várias vezes. Em contrapartida, Preta falava comigo que um de seus desejos é que as casas da Aldeia continuassem assim, sem muros, sem cercas, sem portões. Ela mostrava-se maravilhada com o fato de ter

como vizinhas e vizinhos suas primas e primos, tias e tios, ou seja, família, parentes.

Dessa forma, a convivência com as pessoas das comunidades mostra que, assim como aponta Arruti (1999), o vínculo desses grupos com a terra não passa apenas por estilos de vida genéricos que podem dar-se em qualquer localidade. Trata-se de grupos territorializados que são específicos e ocupam poções geográficas também específicas e definidas. Portanto, expropriar-lhes as terras, nesses casos, não é só de natureza econômica ou fundiária, mas algo que atinge a todo o grupo, em sua coletividade. O território é a base social da memória dos grupos quilombolas, de seus laços políticos e de suas formas de regulação econômica, fundado na vizinhança e genealogia. Assim, tirar um grupo quilombola – ou indígena – de seu território específico tem o efeito de desagregar o grupo, de acabar com seu modo de vida e concepção de mundo. Para que esses grupos continuem é necessário, antes de tudo, garantir seu direito a continuar em seu território, que, no caso da Aldeia e da Toca de Santa Cruz, é ocupado por sua gente há mais de um século. A noção de território que emerge aqui corresponde àquela trazida por Raquel Mombelli (2009) em sua tese de doutorado, quando descreve que o território está intrinsecamente ligado à ideia de pertencimento e que um grupo sem território não pode, nem mesmo, pretender-se um grupo étnico-cultural.

Conforme Escobar (2015), as ontologias relacionais têm duas principais características: o território enquanto possibilidade e as diversas lógicas comunais (ESCOBAR, 2015: 93). Nessas ontologias, os territórios são espaços-tempos vitais de toda a comunidade. São também espaços-tempos de interrelações com o mundo natural que os circunda e, ao mesmo tempo, os constitui. É por isso que é tão comum ouvirmos de pessoas de grupos indígenas e quilombolas que se saírem do território a comunidade acaba. Preta Quilombola também me falava isso diversas vezes. “Precisamos lutar pela terra, sem isso nós não podemos continuar a existir”. Segundo Escobar (2015), “esses espaços materiais se manifestam como montanhas ou lagos, que se entende têm vida ou são espaços animados” (ESCOBAR, 2015: 96, tradução livre). Portanto, quando se fala da montanha, da lagoa, das árvores, de um ancestral ou de uma entidade viva, referencia-se a uma relação social e não há uma relação do tipo sujeito/objeto, não caracterizando relações de uso. Dessa forma, o conceito de comunidade inclui humanos e não humanos – que podem ser animais, lagoas e espíritos. Assim, se quisermos definir o que é o território da Comunidade Quilombola da Aldeia, deveremos incluir as pessoas que ali vivem, as que viveram e morreram, mas habitam a memória do lugar, as árvores, os umbigos e tesouros enterrados, a Lagoa de Ibiraquera, o viver entre família, sem muros e grades.

Barbara Glowczewski (2015), em sua pesquisa com os *Warlpiri*, grupo de aborígenes australianos, traz a importância do território para essa população e penso que pode haver conexões com a noção de território quilombola. De acordo com a autora:

As plantas, fenômenos tais como a chuva, ou um atributo como a invencibilidade, são considerados “animados” da mesma maneira que os animais ou os humanos o são; elas são habitadas por sonhos particulares que lhes permitem perpetuarem-se; isso não é exatamente “animismo”, que atribuiria uma alma a tudo que tem nome no universo, mas sim uma forma de “vitalismo” que postula ligações íntimas entre as coisas das quais a vida depende. *Os lugares que os seres ancestrais nomearam e marcaram com seus corpos diz-se igualmente que são habitados pela presença deles eternamente* (GLOWCZEWSKI, 2015: 25, grifos meus)

Assim, a autora argumenta que os aborígenes continuam reivindicando sua relação espiritual com a terra, apesar das mudanças temporais no seu modo de existência. Algo que também ocorre com as populações quilombolas e indígenas no Brasil. De acordo com um interlocutor *warlpiri* da autora, se os cinco pilares fundamentais para os aborígenes – que consistem no lar, língua, lei, cerimônia e família – não estiverem fortes ou conectados, o povo *warlpiri* deixa de existir. Glowczewski (2015) conta que até 1967 os aborígenes não eram considerados cidadãos na Austrália e é só então que eles e elas começam a retornar aos seus territórios ancestrais. Ela conta que ao chegar, “a primeira coisa que fizeram foi tocar a terra, as pedras e as árvores daqueles locais que correspondiam aos locais de seus ancestrais” (GLOWCZEWSKI, 2015: 49). É interessante também o fato de os aborígenes nunca dizerem que o território lhes pertence, mas que eles e elas pertencem ao território, que a terra não é para ser ocupada ou conquistada, mas que ela dá sentido aos povos. O que, na minha análise, aproxima-se da noção de território para as populações quilombolas. Nas falas de Dandara e Preta fica evidente que a importância da luta pelo território da Aldeia não é econômica, pura e simplesmente, mas tem a ver com o valor ancestral daquelas terras, com os umbigos e tesouros enterrados, com as pescas das e dos antigos na Lagoa de Ibiraquera, com as histórias contadas e lembradas sobre tudo isso, com a luta das famílias negras que ali chegaram e instalaram-se provendo a sobrevivência dos seus, com o sonho de vó Ciloca e vô Agaipo de que a família permanecesse unida ali, naquele local.

Tanto na Toca de Santa Cruz, como na Aldeia, o território em que vivem corresponde ao local onde as e os avós viveram, plantaram e pescaram para garantir a sobrevivência dos grupos; é o local onde nasceram e viveram toda a vida, onde tiveram filhas, filhos, netas e netos e onde pretendem continuar vivendo. É o local onde se sentem em família e onde podem viver da forma que vivem.

Esses sujeitos então de que se compõe o mundo – é importante notar que eles são o mundo, formando seu tecido perspectivo último, e não apenas *estão* no mundo como dentro de um quadro neutro que precedesse os pontos de vista [...]. Um mundo que muitos chamariam antropomórfico, mas que ninguém poderia chamar antropocêntrico, pois ali o que o homem dá é a *desmedida* de todas as coisas, ao mesmo tempo em que é medido e mediado por elas todas. Um mundo, enfim, *metafisicamente* antropofágico, onde a alteridade é anterior à identidade, a relação superior aos termos, e a transformação interior à forma. (VIVEIROS DE CASTRO, 2012: 157)

Dessa maneira, o *território* é o espaço onde a vida atualiza-se conforme uma ontologia particular, onde a vida se faz *mundo* (ESCOBAR 2015) e quando as populações indígenas dizem que “a terra é a mãe” (GONZÁLEZ, s/d) ou comunidades quilombolas falam que algo não humano é um ser sensível, não se trata de crença ou algo simbólico, mas de enunciados válidos sobre a realidade, de ontologias não modernas ou relacionais que transcendem os dualismos. E é dessa forma que, segundo Viveiros de Castro (2012), essa cosmopolítica atualiza um outro universo que o nosso; mais do que um uni-verso, um *multiverso*.

## Considerações finais

Karl Polani (2010) afirma que o modo de produção capitalista separou o trabalho da terra e rompeu um importante vínculo entre a terra, a vida e a natureza. Ao mesmo tempo, introduziu a terra à economia de mercado, o que separou a natureza da sociedade. Desde então, e cada vez mais, o capital global tem empre-

endido lutas violentas com interesse nas terras indígenas, quilombolas, afrodescendentes e camponesas. Porém, essas populações têm resistido, ainda que se transformem, já que não são estáticas como qualquer outra população. Esses grupos vêm defendendo muito mais do que suas terras, mas seus territórios, seus próprios mundos e a ideia de que o território são eles mesmos. Essa ontologia transcende a dicotomia natureza/cultura e, dessa forma, quando defendem o território, defendem também a montanha, a lagoa, as árvores, os ancestrais e a própria comunidade, que só existe no conjunto de tudo isso.

Através desse texto, com narrativas e exemplos locais da Comunidade Quilombola Aldeia, trato de mostrar que as populações quilombolas e os movimentos étnico-territoriais, em geral, são espaços vitais de produção de conhecimento e estratégias para enfrentar a crise social e ecológica. Em 2017, assisti a um simpósio na UFSC com a presença de pesquisadores e pesquisadoras da área indígena e quilombola e com lideranças dessas comunidades. Uma delas era Preta Quilombola que disse: “Defender nossos territórios e os territórios indígenas deveria ser uma luta de toda a sociedade brasileira. Sem o nosso povo e nosso modo de vida a Terra vai acabar”. Para finalizar, concordando com ela, afirmo que precisamos repensar a própria ideia de desenvolvimento com base no que nos ensinam as ontologias relacionais se queremos que a vida na Terra continue existindo.

Recebido em 6 de abril de 2021.  
Aceito em 30 de agosto de 2021.

## Referências

- ALBUQUERQUE, Mauricélia de. *Negros em Garopaba – SC: experiência quilombola nas comunidades da Aldeia e do Morro do Fortunato*. Dissertação de Mestrado, História, UDESC, 2014.
- ARRUTI, José M. Propriedade ou Território? *Revista Tempo Presença*, 21: 10-14, 1999.
- ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Desenvolvimento Meio Ambiente*, 35: 89-100, 2015.
- FARIAS, Ana Lúcia. *Dos bailes de outrora à Festa da Tainha: significados e princípios educativos das festas no Quilombo Aldeia*. Dissertação de Mestrado, Educação, UFSC, 2013.



GLOWCZEWSKI, Barbara. *Devires Totêmicos: Cosmopolítica do Sonho*. São Paulo: n-1 edições, 2015.

GONZÁLEZ, Madai G. *Ontologías del territorio: naturalezas, conflicto y movimientos sociales*. Artigo apresentado no GT37 - Retomadas e Re-existências Indígenas e Quilombolas do 44º Encontro Anual da ANPOCS (online).

MOMBELLI, Raquel. *Visagens e profecias: ecos da territorialidade quilombola*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, UFSC, 2009.

NAVARRO, Mina L. y PINEDA, Cesar Enrique. Luchas socioambientales en México: construcción de subjetividades y lenguajes de valoración anticapitalistas. *Revista Herramienta*, 7, 2010.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na Antropologia, Transformação da “Antropologia”. *Mana*, 18 (1): 151-171, 2012.

# ACENO

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

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste  
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e  
também em atuar como*

**pareceristas**

*podem realizar seus cadastros em*

*<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>*

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

# O xarope de Dona Vardé e outras receitas de resistência no quilombo Kaonge, Bahia

Iacy Silvera<sup>1</sup>  
Fátima Tavares<sup>2</sup>  
Universidade Federal da Bahia

**Resumo:** Este artigo apresenta práticas de resistência desenvolvidas entre humanos e não humanos pelas formas de habitar sua terra, presentes no quilombo Kaonge, no Recôncavo Baiano. A partir do conceito de *reclaim*, de Isabelle Stengers, e sua ampliação aplicada aos indígenas sul-americanos por Renato Sztutman, propomos estender a reflexão também aos povos quilombolas, iluminando os contrafeitiços que vêm sendo elaborados por essas comunidades.

**Palavras-chave:** terapêutica quilombola; resistência; capitoloceno.

SILVERA, Iacy; TAVARES, Fátima. O xarope de Dona Vardé e outras receitas de resistência no Quilombo Kaonge, Bahia. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (17): 331-344, maio a agosto de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia (2020), mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal de Minas Gerais (2016), graduação em Turismo pela Universidade Federal de Minas Gerais (2009).

<sup>2</sup> Graduada em Ciências Sociais pela UFRJ, onde também obteve os títulos de Mestre em Sociologia e Doutora em Ciências Humanas (Antropologia). Realizou estágio de doutorado na École des Haute Études en Sciences Sociales em Paris entre 1996 e 1997. Professora Titular no Departamento de Antropologia e Etnologia da UFBA.

## Dona Vardé's syrup and other resistance recipes in *quilombo Kaonge*, Bahia

**Abstract:** This paper presents practices of resistance, developed between humans and non-humans by the ways of inhabiting their land, which are found in the maroon community of Kaonge, in the Recôncavo Baiano. Departing from the concept of reclaim, by Isabelle Stengers, and its expansion applied to South American indians by Renato Sztutman, we propose to extend the reflection to the maroon people, highlighting and illuminating the counter-spells which are elaborated by these communities.

**Keywords:** Maroon therapeutics; Maroon communities; Resistance; Capitolocene.

## Jarabe de Dona Vardé y otras recetas de resistência en *quilombo Kaonge*, Bahía

**Resumen:** Este artículo presenta prácticas de resistencia desarrolladas entre humanos y no humanos por las formas de habitar su tierra, presentes en el quilombo Kaonge, Recôncavo Baiano. A partir del concepto de reivindicación de Isabelle Stengers y su expansión aplicado a los indios sudamericanos por Renato Sztutman, proponemos extender la reflexión también a los pueblos quilombolas, iluminando los contraenspells que han sido elaborados por estas comunidades.

**Palabras clave:** terapéutica quilombola; resistencia; capitoloceno.

O quilombo Kaonge, dentre outros da região, compõe o Conselho Quilombola da Bacia e Vale do Iguape<sup>3</sup>, organização de grande relevância na política regional. Localizados no município de Cachoeira, Recôncavo Baiano, todos os quilombos possuem certificação pela Fundação Palmares, mas nenhum ainda conseguiu a titulação das terras.

O Conselho Quilombola surgiu a partir da Companhia de Dança Quilombola do Iguape, que promovia o estudo das danças de matriz africana e fazia apresentações públicas. Através dela, surgiu, em 2001, o Centro de Educação e Cultura da Bacia e Vale do Iguape-CECVI, impulsionando a fundação, em 2005, da referida organização quilombola. Atualmente o Conselho organiza-se por núcleos de produção: azeite de dendê, cultivo de ostra, apicultura, artesanato, e a Rota da Liberdade - roteiro de turismo étnico de base comunitária -, em que são apresentados aos visitantes os produtos da “cultura” quilombola, incluindo o xarope, com orientação religiosa, feito por Dona Vardé, anciã do quilombo Kaonge.

O quilombo Kaonge é o território da família Viana, onde vivem os irmãos Ananias (liderança política) e Juvani (liderança espiritual), cunhada de Vardé, que articulam as comunidades numa organização notável no âmbito do movimento quilombola dessa região. A cultura afroreligiosa ganha especial destaque nesse movimento de inclusão de bens culturais, sendo capitaneado em grande parte por iniciativas da comunidade do Kaonge na fundamentação das “políticas de autenticidade” (MEYER, 2019) para a patrimonialização da cultura quilombola (TAVARES, BASSI e CAROSO, 2020).

Neste artigo vamos tratar dessa criação que atravessa a Rota da Liberdade e a família Viana e se cristaliza no “xarope da Vardé”, mapeando as transformações que possibilitaram seu surgimento e os desdobramentos de entidades religiosas materializadas em corpos, objetos, ambientes. Desde 2013 desenvolvemos parcerias nessa região enquanto pesquisadoras do ObservaBaía/UFBA, mas no final de 2016, o ObservaBaía e pesquisadores da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), fomos solicitados a realizar um extenso levantamento dos terapeutas tradicionais das comunidades, uma demanda do Conselho Quilombola<sup>4</sup>.

Desse levantamento, transformado em livro (TAVARES et al., 2019), pudemos compreender que as formas de cuidar quilombolas, longe de estarem entesouradas, configuram conhecimentos disseminados pelas comunidades, isto é, estão presentes no cotidiano de muitas pessoas e não apenas dos “especialistas”, razão pela qual preferimos o conceito de “praticantes terapêuticos”, mais afim às formas de circulação rizomática presente nesse território. São conhecimentos e práticas que também atravessam o trabalho de Dona Vardé e não podem ser tratadas como “sobrevivências culturais”, associando sua existência à falta de acesso

<sup>3</sup> Atualmente o Conselho reúne 16 comunidades quilombolas: Dendê, Engenho da Cruz, Engenho da Ponte, Engenho da Praia, Engenho Novo, Engenho da Vitória, Brejo da Guaíba, Imbiara, Kaimbongo, Kalembá, Kalolé, Kaonge, Mutecho e Acutinga, Tabuleiro da Vitória, Terra Vermelha, Tombo/Palmeira. Para maiores informações sobre o Conselho ver: SANTOS, Cléia Costa et al (2019).

<sup>4</sup> A pesquisa contou com o apoio da ONG italiana Cospe, que realizou uma parceria com o Conselho Quilombola em diversos projetos e atividades entre 2016 e 2020.

aos sistemas de saúde modernos por parte de populações que se encontram em condições vulneráveis. Assim, considerando a especificidade desse habitat (INGOLD, 2000) e articulando algumas ideias desenvolvidas por Isabelle Stengers (2017) e Renato Sztutman (2018) podemos compreender o imbricamento entre o modo de viver e a terapêutica de Dona Vardé no quilombo do Kaonge.

## O circuito Rota da Liberdade e o xarope de Dona Vardé

O Circuito “Rota da Liberdade”, organizado nos moldes da autogestão, é gerenciado pelo Núcleo de Turismo Étnico de Base Comunitária Rota da Liberdade. Criado em 2005, abrange quatro comunidades do Conselho Quilombola, além dos quilombos São Francisco do Paraguaçu e Santiago do Iguape. O roteiro apresenta uma composição de várias atividades e trilhas de paisagens que visibilizam o patrimônio cultural do tempo da escravidão (vestígios dos velhos engenhos, capelas, igrejas e o Convento de Santo Antônio do Paraguassu, dentre outros sítios), mas também da história recente das comunidades, com as casas de farinha, os locais de devoção (como o “Pé do Velho”, na comunidade do Engenho da Ponte), o Terreiro de umbanda “21 Aldeias de Mar e Terra” (no Kaonge). Além das referências culturais dos lugares, o roteiro de visita também inclui a apresentação das atividades dos núcleos de produção comunitária do Conselho Quilombola.

O ponto de partida para a criação do circuito veio em 2001, com o Projeto “Cultura Viva”, do governo federal, em que foram selecionados 20 jovens de diferentes comunidades, recebendo uma bolsa de 150 reais para elaborar o levantamento dos vestígios dos antigos engenhos e histórias das comunidades contadas pelos mais velhos moradores. Assim, em 2005 surgia a ideia de criar o núcleo de turismo, agregando-se aos núcleos de produção ligados ao Conselho Quilombola (BORBA, 2018).

A criação da Rota da Liberdade viabiliza novas formas de geração de renda para a comunidade. Vivendo da roça, pesca, farinha de mandioca, dendê, mel e mariscagem, o turismo surge como uma possibilidade de renda extra, além do fortalecimento cultural. A Rota da Liberdade apresenta três roteiros de visitação: No “Roteiro Histórico” pode-se fazer visitas ao Convento de Santo Antônio (na comunidade de São Francisco do Paraguassu), a Igreja Matriz de Santiago do Iguape (na comunidade de mesmo nome), conhecer a “camboa de pau” (tecnologia para criação de ostras) e demais estruturas que compõem o cultivo de ostra (comunidade do Dendê) e a Capela de Nossa Senhora da Conceição (comunidade do Engenho da Ponte), sendo os trajetos realizados de barco ou carro. No roteiro “Trilha Griô – Caravana dos Orixás”, os turistas refazem ao longo de 4 quilômetros de caminhada o ritual da Esmola Cantada dos Festejos de São Roque, festa tradicional organizada pela comunidade do Engenho da Ponte e que foi “retomada” há alguns anos (BASSI e TAVARES, 2017). No Roteiro “Dia a Dia”, ao longo do dia os turistas conhecem a rotina de trabalho da comunidade do Kaonge (BORBA, 2018).

Esse último roteiro inicia com um passeio pelo quilombo do Kaonge. A abertura é feita por Dona Juvani, mestre Griô<sup>5</sup> do grupo, que conta a história da região e sua história de vida. Ela nasceu na comunidade e morou em Salvador na adolescência e, ao retornar ao Kaonge, criou a primeira escola do quilombo, sendo a

<sup>5</sup> A figura do griô vem ganhando legitimidade crescente no âmbito de comunidades quilombolas.

primeira professora a lecionar na região. Dona Juvani também é líder espiritual da comunidade<sup>6</sup> e do Terreiro de Umbanda 21 Aldeias de Mar e Terra, ali situado.

Após a apresentação de Dona Juvani, visita-se também a casa de farinha, onde são demonstradas as técnicas de processamento da mandioca. A seguir, observa-se o processo de feitura do azeite de dendê. A última apresentação da manhã é feita por Dona Vardé, ou Valdelice Mota de 91 anos, erveira e rezadeira da comunidade. Cunhada de Dona Juvani, ela nasceu numa comunidade próxima e vive no quilombo do Kaonge desde a adolescência. Passou por dificuldades na infância, quando trabalhava em Salvador, tendo chegado ao Kaonge fugida da exploração da cidade - desde então cuida da comunidade com as ervas e rezas que protegem o grupo.

Dona Vardé reza<sup>7</sup> os interessados, mas anuncia certos limites sobre quem precisa ou não da reza. Sua participação no roteiro turístico não se limita à atuação enquanto erveira e/ou rezadeira, mas também apresenta a história do “xarope da Vardé”, recebida em sonho, de sua entidade espiritual (uma índia, como ela denomina) ligada ao Terreiro 21 Aldeias de Mar e Terra, xarope que pode ser adquirido pelo visitante.

A receita foi “enviada”, conforme afirma Dona Vardé, especificamente para o Roteiro da Rota da Liberdade. Dona Vardé não revela detalhes da receita, mas afirma que faz o xarope com as ervas do seu próprio quintal. O processo de feitura é cuidadoso, sendo permitida apenas (recentemente) o auxílio de uma das filhas de Dona Juvani, a quem caberá a sucessão da guarda da receita. O xarope é largamente consumido nas várias comunidades quilombolas, sendo também vendido em diversas ocasiões de comercialização dos produtos das comunidades (mel, artesanato, ostras, farinha de mandioca, doces etc.): além da Rota da Liberdade, em feiras, eventos e, sobretudo, na Festa da Ostra, grande evento anual que ocorre no mês de outubro no Kaonge (BASSI e TAVARES, 2017). No xarope conectam-se a dádiva da entidade à encomenda de um produto de sucesso, cujos vínculos entre antepassados e os moradores atuais do Kaonge fundamentam a legitimidade da tradição quilombola. De fato, a receita cria resistência, conforme detalharemos a seguir.

## Reativando o animismo, a feitiçaria e outras receitas de resistência

Em Stengers (2017) e Sztutman (2018) podemos acompanhar os sentidos do conceito *reclaim* proposto por Stengers<sup>8</sup>. A tradução para o português, como destacam Jamille Pinheiro e Sztutman, oscilaria entre “reativação” e “retomada” e se refere a práticas que foram marginalizadas pelo capitalismo, como a magia e a feitiçaria. Em um diálogo constante com a escritora e ativista neopagã Starhawk, Stengers vê nessas práticas “modalidades de resistência política e possibilidades de recuperação de um ‘comum’” (SZTUTMAN, 2018: 342).

<sup>6</sup> Dona Juvani não gosta de ser chamada de Mãe de Santo.

<sup>7</sup> Utilizamos o termo “rezar” seguindo a referência nativa. Compreende agência das palavras entremeadas aos procedimentos que intervêm no corpo do outro (gestos, ervas etc.). É preciso considerar que a concepção de corpo guarda diferenças com o corpo biológico, entretanto esta discussão transcende os limites deste trabalho. Para um aprofundamento desta questão no contexto quilombolas ver Tavares et al, 2019.

<sup>8</sup> O primeiro texto “Reativando o animismo”, de Isabelle Stengers, foi publicado originalmente em inglês em 2012 na revista e-flux. Posteriormente foi traduzido por Jamille Pinheiro Dias e publicado na Revista Cadernos de Leitura em 2017. O texto “Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers” foi apresentado por Sztutman na Mesa “Feitiçarias contrapolíticas, contrafeitiçarias políticas”, realizada em 19 de maio de 2017 na VI ReACT.

No texto de Stengers, a necessidade de reanimar o animismo, proposta pela autora, apresenta-se como um pano de fundo para trazer à tona a divisão à qual ela se refere entre “nós” e eles (os animistas).

Não me esquecerei, em especial, de que o lado da divisão em que me encontro continua marcado não apenas por essa narrativa épica, mas também, e talvez de forma ainda mais crucial, pelo seu correlato moral: “não retrocederás”. Trata-se de um imperativo moral que confere outro significado à minha decisão de ficar do lado ao qual pertença. De fato, há um trabalho considerável a ser feito deste lado. Podemos realizá-lo ao nos confrontarmos com o imperativo moral que nos mobiliza, visto que ele produz um medo nebuloso de sermos acusados de retrocesso se damos o mínimo sinal de estar trairando a verdade “dura” ao nos deixarmos levar por crenças “brandas” e ilusórias. (STENGENS, 2017: 3)

Na perspectiva da autora, o animismo representaria, para a ciência moderna, e, portanto, para “nós”, um retrocesso na direção do progresso, que se impõem a “nós” como um dispositivo moral. Para Stengers, a saída pode estar no que Viveiros de Castro chamou de necessária descolonização do pensamento. Como coloca a autora, “aquilo a que se chama Ciência, ou a ideia de uma racionalidade científica hegemônica, pode ser entendido em si mesmo como produto de um processo de colonização” (2017: 4).

É nesse sentido que o termo *reclaim* é proposto pela autora, no intuito de reativar aquilo do qual fomos separados, recuperando o que a separação em si envenenou. Conforme relata Stengers (2017), tal termo lhe chegou como um presente das bruxas neopagãs dos Estados Unidos, com as quais têm se envolvido.

A tradutora do texto de Stengers, em uma nota de rodapé, destaca a dimensão político-terapêutica da expressão, não se remetendo à ancestralidade como retorno à essência primordial, mas à reformulação criativa de práticas neste sentido:

Em outro ensaio [...] Stengers explicita que “reclaiming’ é uma aventura tanto empírica quanto pragmática, pois não significa primordialmente retomar o que foi confiscado, mas aprender o que é necessário para habitar novamente o que foi destruído. ‘Reclaiming’, na verdade, está irredutivelmente associado a ‘curar’, ‘reapropriar’, ‘aprender/ensinar de novo’, ‘lutar’, ‘tornar-se capaz de restaurar a vida onde ela se encontra envenenada’”. Decidimos pela tradução do verbo “to reclaim” como “reativar” a fim de abarcar o potencial terapêutico e político da ideia aqui proposta. (2017: 8)

A abrangência do termo, assim como sua força rizomática (política, terapêutica, descolonizadora) é abordada no texto de Sztutman (2018), destacando que além das bruxas neopagãs dos Estados Unidos, outras formas de habitar na América do Sul, parecem também oferecer receitas de resistência. O autor (2017) dialoga especialmente com duas obras de Stengers - “La sorcellerie capitaliste” (2005, com Philippe Pignarre) e “Au temps des catastrophes” (2009) -, enfocando que se trata de apresentar a ideia do capitalismo como um feitiço, o qual exigiria técnicas de desenfeitiçamento. Tais técnicas referem-se às receitas de resistência, e ainda, ao alinhamento com Gaia<sup>9</sup>.

Para Sztutman (2018) o conceito de resistência do qual trata Stengers não se potencializa como reação, mas no sentido de afirmar um modo de existir, “criar novos possíveis”. A captura pelo Estado e pelo regime de subjetividade capitalista seriam parte desse feitiço capitalista, suprimindo “um comum”. Assim, a resistência a que se refere Stengers seriam formas (novas ou não) de recusar ou reagir a tal captura.

<sup>9</sup> “Stengers nomeia ‘intrusão de Gaia’ essa resposta à expansão predatória do capitalismo, a essa era que poderíamos agora chamar Capitaloceno”. (SZTUTMAN, 2018, p. 350)



Sztutman (2018) destaca que vários pensadores contemporâneos têm trabalhado com a ideia de desenfeitiçamento. Stengers e Pignarre (2005), Favret-Saada (1977) e Kopenawa (2015) desenvolvem essa ideia como forma de “empoderamento”:

Desenfeitiçar é, tanto nos exemplos de Pignarre e Stengers, como naqueles mais etnográficos oferecidos por Favret-Saada e Kopenawa, proteger-se ou ainda “empoderar-se”. É recobrar aquilo que o capitalismo tomou e sobrecodificou, a feitiçaria não como malefício, mas como *pharmakon*, remédio como veneno. Para falar do desenfeitiçamento, Pignarre e Stengers tomam emprestado outro termo do vocabulário ativista (do feminismo, do movimento negro): *empowerment*. “Empoderamento” não me parece, contudo, a melhor tradução, poderíamos talvez pensar em “autodeterminação”. De todo modo, quando Stengers e Pignarre se referem a técnicas de *empowerment*, estão pensando na habilidade de imaginar, de mover-se sem medo, de criar novas lutas, tendo em vista sempre devires minoritários. (SZTUTMAN, 2018: 348)

Conforme segue Sztutman na apresentação do pensamento de Stengers, o feitiço do capitalismo compreende outras formas de dominação e colonização. A perseguição das bruxas e a demonização de seus conhecimentos deu-se em grande parte acompanhada pelo surgimento da ciência moderna e da visão científica, promovendo a substituição da bruxa e da curandeira popular pelo doutor.

Destacam-se nesse processo, como bem ressalta Sztutman (2018), a dimensão democrática e informal do conhecimento tradicional, que passou a ser perseguido frente a um poder homogeneizador e centralizado; a demonização do saber e poder feminino frente ao patriarcalismo que se impunha neste período; e, ainda, o controle dos corpos (biopoder), que passou a ser imposto pela ciência moderna, como bem relatou Foucault (1987).

As receitas de resistência, então, estariam voltadas às técnicas de desenfeitiçar, que implicam, em certa medida, também tornar-se feitiçeiro. Outro ponto importante dessas receitas, segundo defendem Stengers e Sztutman, está no alinhamento com Gaia: reativar os vínculos com a Terra, e com os demais deuses e espíritos, vínculos que perdemos, ou ainda não estabelecemos. As receitas a que se referem os autores tratam dos agenciamentos moleculares, das minorias. Seriam, assim, “Receitas feitiçeras”, que ressaltam um trabalho de experimentação ativa, sempre aberto ao imponderável e ao imprevisível” (SZTUTMAN, 2018: 342).

Stengers afirma que as forças do capitalismo atuam no sentido de se apropriar do conhecimento (e não mais apenas a apropriação das forças de trabalho como foi anteriormente proposto por Marx). Conforme Sztutman (2018), Stengers defende que tal apropriação não se dá a partir de um saber abstrato, mas de relações que constituem formas de vida (um comum).

A questão passa a ser, portanto, como não deixar que esse conhecimento compartilhado seja capturado. O que os novos cercamentos destroem é uma inteligência coletiva – essa capacidade de pensar e imaginar juntos, de promover conexões –, destroem o que faz comunidade, e não apenas um saber abstrato. (SZTUTMAN, 2018: 354)

Talvez seja nesse sentido que se possa compreender o que pode ser dito e o que deve permanecer oculto na apresentação do “xarope da Vardé”: a receita, a forma de fazer, a apresentação na Rota da Liberdade. No quilombo, sabe-se que se trata de receita cuidada com zelo e que a feitura do xarope apenas recentemente tem sido “auxiliada” por uma jovem que deverá herdar esse trabalho. Pelo que conhecemos dessa comunidade e de sua *expertise*, a perpetuação de “receitas de resistência” como essa não poderia ser posta em “risco”.

Por se entrelaçarem à vida, os saberes e conhecimentos terapêuticos quilombolas apresentam formas diferenciadas de aprendizado em relação ao aprendizado formal (escolar), combinando “atenção” e “intenção”. O aprendizado se faz na convivência, “prestando atenção” às pessoas, frequentemente mães, avós e tias, mas também a outros familiares e vizinhos; aos “mais velhos” em geral; às rezadeiras(ores) e outros especialistas. Mas também há intenções - de interesse, hereditariedade, missão -, na direção de tornar-se uma rezadora ou alguém que conhece as ervas. No entanto, nem a atenção, nem a intenção implicam em retenção e congelamento dos conhecimentos – a pessoa vai se tornando especialista, sem necessariamente haver eventos de ruptura com o cotidiano, fazendo parte do processo de tornar-se uma pessoa daquele lugar. Nossos interlocutores quilombolas nos dão pistas ao destacar que têm curiosidade, que acham bonito, que é bom para cuidar dos filhos (nesse caso a experiência da maternidade), que ouviram as palavras (de outros rezadores) e “aprenderam”, que um evento os motivou, que é um dever cuidar da comunidade (experiência religiosa), que é um dom herdado de ancestrais, pais e avós (TAVARES et al, 2019).

## O xarope de Dona Vardé e outras receitas de resistência no quilombo do Kaonge

A história em que se entrelaçam Dona Vardé, sua entidade espiritual indígena, a Rota da Liberdade e o xarope materializa essa disposição terapêutica da atenção e intenção numa pragmática perfeitamente ajustada ao modo de viver local. Perguntada sobre os benefícios do xarope, Dona Vardé costuma dizer que é “bom pra tudo”, pois a terapêutica não se restringe às definições de doença ou aos limites do corpo tal como a biomedicina compreende. De fato, o xarope pode significar “saúde” em outras perspectivas.

Sugerimos, então, compreender o xarope de Dona Vardé como uma receita de resistência (STENGERS, 2017) em que se entrelaçam terapêutica e cuidado; conhecimento entre humanos e não humanos; resistência e modos de habitar. Os conhecimentos terapêuticos quilombolas são diferentes dos científicos de várias maneiras, mas considerá-los como “crenças” é uma compreensão equivocada – racista - do que significam as diferenças que, no caso das comunidades quilombolas, remetem fortemente às religiosidades afro-brasileiras e afrocatólicas, consideradas sincréticas e mágicas. Diferenças mal compreendidas indicam, antes, problemas na “tradução” dos conhecimentos terapêuticos quilombolas para as premissas do conhecimento científico.

Sztutman (2018: 350), ao relatar o movimento das bruxas neopagãs, que buscam reativar uma tradição no seio da modernidade europeia, chama a atenção para uma atitude que é desvinculada do sentido de ancestralidade.

Não se trata justamente nem de ancestralidade wicca, nem de tomar algo dos outros – dos povos indígenas, por exemplo. Não se trata nem de resgate, nem de apropriação cultural – dois fantasmas que nos rondam nos dias de hoje –, mas de criatividade, de novos rituais. Como escreve Émilie Hache, Starhawk pensa politicamente a espiritualidade – religião profana, pagã, religião da imanência –, isto é, como forma de produção de antídotos às religiões universais ou de Estado.

Tal como sugere Sztutman, as receitas de resistência no quilombo do Kaonge, como o xarope de Dona Vardé, não apresentam o vínculo ancestral no sentido preservacionista do termo, em que antigas receitas são mantidas e transmitidas de geração em geração. A produção do “novo” faz parte dessas receitas num movimento que coopera para a políticas de autenticidade quilombola. Trata-se mais

de um modo de fazer com outros protocolos, como aponta Carneiro da Cunha (2007).

Para além da questão temporal, a mensagem indígena em um quilombo também nos faz pensar sobre os limites étnico-culturais aos quais nós antropólogos ainda estamos apegados. No quilombo do Kaonge, no xarope de Dona Vardé, a referência quilombola está enlaçada à intervenção indígena, ancorada na experiência religiosa umbandista que vincula todos os membros da família extensa do Kaonge. Essas são possibilidades de encontro que vem sendo objeto de etnografias recentes, como sugere Goldman (2014a) a propósito das formas de atravessamento da “relação afroindígena”.

A relação entre as ideias de Stengers e o quilombo do Kaonge parecem indicar um caminho possível para compreender experiências que resistem à captura das formas de pensar capitalistas. Não se trata certamente, tanto para Stengers, quanto para a comunidade do Kaonge, uma questão de confrontar o capitalismo, já que esse “feitiço” não mostra sinais de enfraquecimento. Mas parece que, sendo “contra enfeitizado”, é possível conhecer linhas de fuga possíveis.

Como esclarece Sztutman (2018: 351), em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari (1997) denominam “nômades”: “aqueles que traçam uma máquina de guerra, tomando dos impérios as suas armas, aqueles que resistem nas franjas do poder, e não fora delas”. Deleuze e Guattari podem ser boa inspiração para compreendermos o que se passa no Kaonge, já que a organização política do grupo no âmbito do Conselho Quilombola mostra como o contato, a linguagem, as ferramentas, as formas possíveis de relação com o poder público revertem-se em benefícios para a comunidade. Assim como a política, sua história e seus saberes, transformados em “produtos” na Rota da Liberdade, mostram a inversão da chave colonizadora a que os povos quilombolas estiveram submetidos.

Carneiro da Cunha (2009) já destacou o movimento de apropriação da categoria “tradicional” dentre os grupos minoritários em seu trabalho sobre as transformações recentes nos termos da “cultura”. A autora aponta que, na década de 1990, essa categoria passou de um instrumento de análise acadêmica das ciências sociais para uma ferramenta de reivindicação política de reconhecimento e de conquista de direitos. Da mesma forma, no Kaonge, no xarope de Dona Vardé, temos criação de “cultura” - o saber tradicional se faz por novas formas ou, nos termos de Stengers, em receitas que oferecem resistência contra o feitiço do capitalismo e suas mazelas.

Ao dialogar com Stengers, Renato Sztutman (2018) propõe uma aproximação entre as ideias da autora e uma possível aplicabilidade destas na América do Sul, e especialmente entre os indígenas. O autor propõe que:

Tais as ativistas neopagãs, evocadas por Stengers, os povos indígenas poderiam nos dar lições de como nos proteger, de como resistir nessa era reconhecida como Antropoceno ou Capitaloceno, tempo de catástrofes e de escancaramento das “feitiçarias do capitalismo”. No *reclaim* de Starhawk, assim como nas retomadas de terras dos povos indígenas, fenômeno que responde a séculos de expropriação, o que está em jogo é a relação irrefutável entre terra e magia, entre o acesso a um “bem comum” – a capacidade de pensar e agir em conjunto – e a animação dos existentes, entre o material e o imaterial, entre a espiritualidade e a política. (SZTUTMAN, 2018: 356)

A receita do xarope fornecida pela índia a Dona Vardé, com o intuito de criar um atrativo turístico dentro da Rota da Liberdade, põe em relação muitas referências heterogêneas na forma de ideias-força: tradição, saber ancestral, cultura

negra e indígena, numa relação imaterial em que convergem humanos e não humanos, passado e presente, agenciando politicamente pelos direitos de existir, resistir e re-existir.

Essa inseparabilidade entre mundos (materiais e imateriais) que reconhece os agenciamentos dos materiais é retomada na abordagem de Stengers (2017) sobre o animismo. A autora questiona a ideia de que o animismo esteja limitado à regimes ontológicos específicos, comumente colocados em oposição à modernidade - “Isso não significaria resgatar algo do passado nem se apropriar de algo inteiramente exógeno, mas sinalizaria uma possibilidade de criação e resistência” (SZTUTMAN, 2018, p. 341). É a criação da Rota da liberdade apontando para uma criatividade de resistência. A criação de um produto turístico, que remete à vida anterior naquele lugar (co)agencia com o xarope de Dona Vardé, que é uma receita nova, “inérita”, trazida pela entidade indígena, interagindo passado (tradição) e criatividade.

Outra criação importante nos quilombos e que compõe o circuito turístico da Rota da Liberdade é o cultivo de ostra, atividade desenvolvida no quilombo Dendê. Não se tratando de uma atividade “tradicional” da região, como conta Nico, presidente da cooperativa de marisqueiros, em entrevista ao Jornal A Tarde<sup>10</sup>, a ideia foi levada por uma ONG, que sugeriu que o cultivo de ostras às margens do Rio Paraguaçu poderia ser uma nova fonte de renda para a comunidade (eles levaram as primeiras ostras e ensinaram como cultivá-las). Nico conta que foi o primeiro a apostar na ideia e em 2004 formou-se a cooperativa, já com 30 membros. O cultivo de ostras trouxe para a comunidade o reconhecimento internacional da qualidade do produto (com certificação pela *Slow Food*). Além disso, o cultivo dessa iguaria alavancou a Festa da Ostra, que acontece anualmente no mês de outubro no quilombo Kaonge. Certamente a criatividade associada ao esforço comunitário de encontrar formas de re-existir se apresentam nas comunidades do Conselho Quilombola da Bacia e Vale do Iguapé como contrafeitiços poderosos, que tem trazido retornos financeiros e sociais não previstos pelo feitiço capitalista colonizador<sup>11</sup>.

## Apontamentos finais

Reivindicar o xarope da Vardé como “receita de resistência” é assumir certa posição no exercício da “tradução” antropológica. Não se trata de romantismo ou de licença poética o movimento de evocar a metáfora acima como alusão ao saber de coletivos minoritários como as comunidades quilombolas do Vale do Iguape. Não queremos deixar de lado as escolhas, necessárias, que envolvem cuidado e delicadeza ao enunciar uma narrativa que está situada em conhecimentos corporificados. Correndo esse risco, buscamos neste artigo argumentar como Goldman (2014b: 9), para quem “Isso significa que a utilização desses termos não é apenas uma questão ‘epistemológica’ ou ‘metodológica’”, mas faz parte de um posicionamento ético e político.”

As posições de Isabelle Stengers, densas e corajosas, exigem conhecimento da discussão atual que vem agregando a ecologia na narrativa das ciências sociais.

<sup>10</sup> Jornal A tarde, Salvador, 24/07/2016, pag 16-25.

<sup>11</sup> As comunidades também já contam com o Banco Comunitário Quilombola do Iguape (BCQI), fundado em 20 de novembro de 2015, no Dia da Consciência Negra, e sua própria moeda local, o Sururu.

São reflexões que desaguam no antropoceno, como vem sendo reconhecido e designado não só por ambientalistas, mas por antropólogos e indígenas que entendem, bem mais do que nós, diga-se de passagem, sobre fins do mundo<sup>12</sup>.

Neste sentido, como ressalta Stengers (2017), é urgente a resistência aos feitiços do capitalismo e o alinhamento com Gaia. Esses sujeitos apontam para relações mais sustentáveis com a natureza e menos exploratórias, como conexões frequentemente associadas a formas de organização menos autoritárias. Sztutman, inclusive, cita Clastres, se não para reafirmar a ideia do autor de uma sociedade contra o Estado e para a liberdade, já que hoje isso parece impossível, mas para propor novos possíveis modos de habitar o mundo, apontando “na criação de interstícios que possam abrigar distintos modos de existência, novas formas de vida” (SZTUTMAN, 2018: 357).

As receitas de resistência no quilombo Kaonge parecem apontar nesta direção. Trata-se de estratégias inteligentes e criativas de reformular quaisquer coisas que sejam, pessoas, nomes, não-humanos, ou talvez, reconhecer as próprias reformulações das coisas por si, agenciando modos de existência, modos de habitar que estão certamente mais comprometidos com a T(t)erra (a que se pisa e a qual compartilhamos) e com a vida (em todos os sentidos materiais e imateriais) do que vem se mostrando os moldes do capitalismo e o modo de habitar do capitalismo.

O contrafeitiço, ou desenfeitiçamento do capitalismo colocam-se como formas terapêuticas para Gaia. As receitas que Dona Vardé e o quilombo do Kaonge desenvolvem são de fato bem mais abrangentes que cuidados à saúde individual dos doentes. A cura planetária, de um modo de habitar doente, enfeitiçado pelo capital e que seu contrafeitiço se coloca como possibilidade de permanência “humana” na Terra.

Talvez “retroceder ao animismo” conforme um pensamento científico moderno, seja menos imoral que a destruição da espécie humana, para a qual parece que caminhamos. Reafirmando o que disse Viveiros de Castro (2014), descolonizar o pensamento torna-se terapêutico, no sentido de curar uma Gaia ferida. E nesse sentido já caminhavam indígenas, quilombolas e bruxas. Certamente não só a obra de Stengers e de outros pensadores atuais sobre esta questão são complexas, mas também a organização política e as receitas de resistência do Kaonge. Assim resta sugerir que essas suscitem a atenção, e que possamos refletir juntos, pesquisadores, quilombolas, e outros agentes indefinidos na mesma direção.

*Recebido em 9 de abril de 2021.*

*Aprovado em 30 de agosto de 2021.*

<sup>12</sup> Essa ideia é apresentada por David Kopenawa em seu diálogo com Bruce Albert no livro *A queda do céu – palavras de um xamã Yanomami* (2015).

## Referências

- BASSI, Francesca; TAVARES, Fátima. Preparando o banquete, sonhando a festa: memória e patrimônio nas festas quilombolas (Cachoeira-Bahia). *Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 4 (7): 15-32, 2017.
- BORBA, Mirela. *Rota da Liberdade: turismo étnico nos quilombos da Bacia e Vale do Iguape, Cachoeira, Bahia*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais). FFCH:UFBA, 2018.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. *Revista USP*, 75: 76-84, 2007.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naif, 2009.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. MIL PLATÔS. *Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 4. Coordenação da tradução: Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo:34, 1997.
- FAVRET-SAADAD, Jeanne. *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris, Gallimard, NRF, 1997.
- FOCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (orgs.). *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião. Textos de Birgit Meyer*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.
- GOLDMAN, Marcio. A relação afroindígena. *Cadernos de Campo*, 23: 213-222, 2014.
- INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London/New York: Routledge, 2000.
- KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um Xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- MENDONÇA, Tatiana (Texto); TAVÓRA, Lúcio (Fotos). Viagem ao centro da Terra. *Jornal a Tarde, Caderno Muito*: 20-25, 24/7/2016.
- PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenveloppement*. Paris: La Découverte, 2015.
- STENGERS, Isabelle. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte, 2009.
- STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo., Tradução Jamille Pinheiro Dias. *Caderno de Leituras* 62. , Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2017.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 338-360, 2018.

TAVARES, Fátima; CAROSO, Carlos; BASSI, Francesca; PENAFORTE, Thais; MORAIS, Fernando. *Fazeres e saberes terapêuticos quilombolas*. Salvador: EDUFBA, 2019.

TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca; CAROSO, Carlos. Patrimônio festivo, étnico e terapêutico: religiões afro-brasileiras e cultura quilombola. *Vivência Revista de Antropologia*, 55 (1): 52-77, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33(1): 2-17, 2014.

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

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste  
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e  
também em atuar como*

**pareceristas**

*podem realizar seus cadastros em*

<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>

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



# Protocolos de consulta prévia para a defesa de territórios e direitos indígenas: desafios à pluralidade de direitos<sup>1</sup>

**Fernanda Valli Nummer<sup>2</sup>**  
**Catarina Chaves Costa<sup>3</sup>**  
**Natália Pinto Costa<sup>4</sup>**  
**Universidade Federal do Pará**

**Camilly Gouvea Proença<sup>5</sup>**  
**Ministério Público do Pará**

**Resumo:** O objetivo deste texto é fazer um levantamento bibliográfico sobre os 21 (vinte e um) Protocolos de Direito à consulta e ao consentimento prévio, livre e informado já realizados no Brasil, analisando suas produções, seus conteúdos e seu papel no ordenamento jurídico na garantia dos direitos das populações indígenas. Apesar de o Brasil ter ratificado legislações que definem a criação de Protocolos de Consulta Prévia, é fundamental discutir sua aplicabilidade por meio de uma reformulação do modelo de Estado que legitime estes autogovernos que existem no campo empírico.

**Palavras-chave:** protocolos de consulta prévia; pluralismo jurídico; política indigenista.

<sup>1</sup> Uma versão modificada deste texto foi apresentada pelas autoras no VII ENADIR 2021, com o título “Protocolos de Consulta Prévia para a defesa de territórios e direitos indígenas: Antropologia, Direito e práticas jurídicas”.

<sup>2</sup> Professora Associada da UFPA/IFCH. Professora do PPGCP/UFPA. Doutorado em Antropologia Social pela UFRGS.

<sup>3</sup> Graduada em Direito CESUPA. Mestranda do PPGCP/UFPA. Integrante do Grupo de Pesquisa Políticas e Povos Indígenas nas Américas- POPIAM.

<sup>4</sup> Graduada em Direito pela UNIFOR. Mestranda do PPGCP/UFPA. Integrante do Grupo de Pesquisa Instituições: Processos Legislativo e Controle/UFPA e COVIO-UECE.

<sup>5</sup> Graduada em Direito CESUPA. Mestre em Direito das Ongs, Direito Humanitário e Direitos Humanos pela Universidade de Estrasburgo. Assessora do Ministério Público do Estado do Pará.

## Prior consultation protocols for the defense of indigenous territories and rights: challenges to the plurality of rights

**Abstract:** The objective of this text is to make a bibliographical survey on the 21 (twenty- one). Protocols on the Right to Prior, Free and Informed Consultation and Consent already done in Brazil, analyzing their productions, their content and their role in the legal system in guaranteeing the rights of indigenous populations. Although Brazil has ratified legislation that defines the creation of Consultation Protocols, it is essential to discuss their applicability through a reformulation of the State model that legitimizes these self-governments that exist in the empirical field.

**Keywords:** prior consultation protocols; legal pluralism; indigenous policy.

## Protocolos de consulta previa para la defensa de los territorios y derechos indígenas: desafíos a la pluralidad de derechos

**Resumen:** El objetivo de este texto es realizar un relevamiento bibliográfico sobre los 21 (veintiuno) Protocolos de Derecho a la consulta y Consentimiento Previo, Libre e Informado ya realizados en Brasil, analizando sus producciones, sus contenidos y su rol en el ordenamiento jurídico para garantizar los derechos de las poblaciones indígenas. Si bien el Brasil ha ratificado legislaciones que definen la creación de Protocolos de Consulta Previa, es fundamental discutir su aplicabilidad a través de una reformulación del modelo de Estado que legitime estos autogobiernos que existen en el campo empírico

**Palabras clave:** protocolos de consulta previa; pluralismo jurídico; política indígena.

## Diálogos indispensáveis

**G**eertz (2004) analisa as imbricações entre o Direito e a Antropologia a partir da etnografia e constata que, devido à pluralidade cultural, há uma diversidade de sistemas jurídicos além do ordenamento jurídico legal hegemônico de uma sociedade. Para o autor, o Direito é uma forma de ver o mundo associada a um conjunto diversificado de práticas e atitudes sobre o gerenciamento de disputas. Ele distingue as leis dos fatos e defende a ideia da necessidade de que ambos devem ser olhados de forma diferente: a lei como hegemônica em um Estado e os fatos como as normas, as leis, os sentidos de justiça, os conflitos etc. são vivenciados em cada grupo cultural. Nessa mesma obra o autor defende que o Direito é uma questão de conciliar decisões éticas que correspondem às determinações das leis com vivências empíricas de diferentes populações sobre o que é judicioso.

Em contradição à ideia de que o Estado seria a única fonte do Direito, o pluralismo jurídico defende que em um mesmo espaço coexistem diversos sistemas normativos diferentes que se manifestam de acordo com as particularidades de cada sociedade. Devido à multiplicidade de ordens jurídicas, o Estado “não possui o monopólio da produção de normas jurídicas” (CURI, 2012: 240) e por isso não deveria ser a única fonte jurídica legitimada. No que tange aos povos indígenas, a concepção do pluralismo jurídico permite que a autodeterminação desses povos seja garantida, assim como possibilita também que eles tenham “o direito do grupo em gerir sua sociedade e decidir sobre o seu próprio destino” (CURI, 2012: 242), de maneira a limitar a imposição do direito do Estado.

Apesar de não tratar sobre o Direito, ao apontar o etnocentrismo presente nas afirmações de que os povos indígenas seriam carentes de um Estado e, portanto, de uma normativa legal, Clastres (1979) nos ajuda a compreender a pluralidade jurídica. Para o autor, ao contrário das sociedades modernas que se baseiam em relações de comando -obediência, sociedades como os povos indígenas possuem instrumentos que evitam uma concentração da autoridade nessa lógica, fazendo com que prevaleça a autoridade coletiva.

Previsto inicialmente na Convenção 169 da OIT, o direito à Consulta Prévia surge como a obrigatoriedade do Estado em consultar os povos indígenas a respeito de decisões estatais que podem vir a afetar de forma significativa os seus direitos, territórios e modos de vida. É um procedimento que visa garantir que a população indígena possua informações suficientes para ser capaz de influenciar a tomada de decisão estatal em assuntos que lhe são pertinentes. Essa necessidade do Estado em consultar os povos indígenas deriva da exigência de que os direitos desses povos sejam devidamente respeitados e observados a partir de um procedimento que deve ser realizado pelas instituições representativas de cada povo e de acordo com as circunstâncias específicas de cada caso. Os Protocolos CCPLI<sup>6</sup> elaborados pelos povos indígenas com apoio do MPF<sup>7</sup> e ONGs<sup>8</sup>, é um ins-

<sup>6</sup> Consulta e Consentimento Prévio, Livre e Informado.

<sup>7</sup> Ministério Público Federal.

<sup>8</sup> Organizações não governamentais.

trumento eficaz que visa nortear a Consulta Prévia. na representam uma materialização da busca pelo diálogo, entre leis e fatos, entre o direito normativo do Estado e o direito tradicional produzido pelos indígenas no âmbito das suas comunidades.

O objetivo deste texto é demonstrar, diante de pesquisa documental, a Consulta Prévia essa descrita nos Protocolos de CCPLI como forma de garantia da manutenção dos direitos tradicionais de comunidades indígenas e as formas como são ou deveriam ser incorporadas no ordenamento jurídico brasileiro.

## O direito à Consulta Prévia

No que se refere à mudança de paradigma entre a diversidade étnica e o integracionismo da Convenção de nº 107 da OIT<sup>9</sup>, Silva (2017) afirma que esse instrumento detinha um tom tutelar, baseava a questão étnica como moral, perpetuava os indígenas como incapazes e que buscava integrar progressivamente essas populações aos respectivos países. Portanto, era uma política paternalista que expressava os povos indígenas como transitórios. Contudo, apesar dessas críticas, foi o primeiro tratado internacional que definiu “populações indígenas” considerando a coletividade e estabelecendo a cidadania destes agentes e o conhecimento de sua pluralidade cultural, garantindo o direito à terra, à educação na língua original e o direito consuetudinário.

O que mudou com a Convenção 169 da OIT foi a determinação de uma série de princípios e direitos norteadores que o Estado deve respeitar, como a auto-identificação, a autodeterminação, direitos territoriais e a consulta prévia diante de empreendimentos e qualquer outra mudança, inclusive legislativa, que afete suas áreas de habitar e que possam intervir em seus estilos de vida.

O Estado brasileiro ratificou o documento da Convenção de 169 em 2002, por meio do Decreto Legislativo nº 143, sendo o mesmo homologado somente em 2004 pelo Decreto nº 5.051. Em 2019, o Decreto nº 10.088, ao unificar todas as Convenções da OIT ratificadas pelo país em um só instrumento normativo, acabou por revogar o decreto de 2004 sem, contudo, retirar a validade jurídica da Convenção dentro do território nacional (BRASIL 2001a; 2001b; 2001c).

Internacionalmente, o direito à consulta prévia é ainda reforçado pela Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2008 e pela Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, da OEA, em 2016. No Brasil, a Constituição Federal de 1988 expressa, no art. 231 §3º, a necessidade de que os povos indígenas sejam ouvidos pelo Congresso Nacional nos casos relacionados ao “aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas” (BRASIL, 2021d). Do mesmo modo, a Instrução Normativa nº. 2/2015 da Funai<sup>10</sup>, no artigo 9 (FUNAI, 2021), estabelece a obrigatoriedade de se consultar os povos indígenas em processos de licenciamento ambiental que possam interferir ou causar danos às suas terras.

A Convenção no seu art. 6º fala em “consentimento acerca das medidas propostas” (OIT, 1989), o que nos levaria a considerar a anuência do grupo como sendo necessária para a realização do ato legislativo ou administrativo. Assim, o veto “decorre da autodeterminação do grupo, da autonomia na estipulação e gerência de seus projetos de desenvolvimento” (DUPRAH, 2014: 67). Diante dessa

<sup>9</sup> Organização Internacional do Trabalho

<sup>10</sup> Fundação Nacional do Índio

obrigatoriedade, os Protocolos de Consulta Prévia, elaborados pelas próprias comunidades se apresentam como um instrumento capaz não apenas de operacionalizar a Convenção, mas também dar a autonomia necessária aos povos indígenas para estabelecer suas prioridades e declarar seus termos de negociação, respeitando suas tradições em termos de disposições políticas e práticas decisórias, conhecendo com clareza a forma pela qual a população será atingida.

Na prática, entretanto, o que se observa é a consulta sendo considerada somente como uma etapa obrigatória a ser realizada, sem necessariamente gerar um documento, o que daria a segurança da decisão da comunidade ser efetivamente cumprida, o que acaba transformando os Protocolos em instrumentos apenas de orientação para a consulta prévia. Apesar das normas legais existentes, garantir a participação dos povos indígenas por meio do CCPLI continua sendo um desafio. Há diversos casos no Brasil em que se percebeu violações ao direito à consulta prévia, não apenas no que tange a não aplicação dos protocolos, como também o desrespeito ao posicionamento indígena.

No caso dos povos indígenas Munduruku, envolvendo a Usina Hidrelétrica de São Luiz do Tapajós, foi necessário que o MPF entrasse na Justiça para garantir o direito à consulta dos povos indígenas que teriam as suas terras afetadas pela construção da barragem. Em 2013, com a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) de que o licenciamento ambiental necessário para dar continuidade às obras só poderia ser concedido após a realização da consulta, iniciou-se a etapa pré-consultiva do procedimento, que tinha como objetivo estabelecer o calendário de reuniões, o local e toda a logística envolvendo a consulta prévia. Desde o início, verificou-se uma resistência por parte do governo federal em realizar o procedimento de forma que fosse culturalmente adequada, uma vez que se recusou a fazer as reuniões nas aldeias (tal como exigidos pelos povos indígenas), preferindo que elas fossem realizadas em centro urbanos. Além disso, ocorreram atos de intimidações (como a presença de militares nas reuniões) e de assédio às lideranças indígenas, com o intuito de atrapalhar a tomada de decisão da comunidade (OLIVEIRA, 2020a). Em 2016, o projeto de licenciamento da usina acabou sendo arquivado devido à falta de demonstração da viabilidade ambiental. Antes do arquivamento, a consulta prévia nunca chegou a ser de fato realizada.

Outro caso exemplificativo, diz respeito à construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, instalada dentro do território do Povo Juruna, que foi iniciada no ano de 2008. Apesar do governo nunca ter de fato impedido que as consultas fossem realizadas, elas só foram ocorrer após o projeto de construção já ter sido aprovado e iniciado. Além disso, os procedimentos de consulta não estavam de acordo com as normas internacionais previstas na Convenção, pois foram reuniões informais que não seguiram o procedimento adequado (MENDES e SILVA, 2019).

Em ambos os casos, tanto no que diz respeito ao Povo Munduruku quanto ao Povo Juruna, os Protocolos de Consulta Prévia não chegaram a ser aplicados. De fato, a iniciativa para a construção dos Protocolos se deu em virtude da experiência enfrentada por esses povos durante esses casos, uma vez que os protocolos só começaram a ser elaborados durante o período em que a consulta deveria ter efetivamente sido realizada. Em casos em que a elaboração do protocolo ocorreu anteriormente à realização de qualquer tipo de procedimento, é possível verificar a sua aplicação, tal como ocorreu nos casos envolvendo o Povo Wajãpi (2014) e o Povo Waimiri Atroari (2018).

Apesar de ter sido o primeiro Protocolo de Consulta Prévia a ser elaborado por uma população indígena (o que ocorreu em 2014), foi somente em 2017 que

o Protocolo do Povo Indígena Wajãpi pôde de fato começar a ser aplicado. A sua aplicação se deu nas discussões envolvendo a comunidade, o MPF e o Inca<sup>11</sup> no que diz respeito ao reordenamento territorial no entorno da terra indígena. Nesse caso, todos os diálogos envolvendo os órgãos do Governo e a população indígena seguiram as determinações do protocolo. Foram efetuadas duas reuniões, para a apresentação das propostas e contrapropostas. No ano de 2018, o MPF e o Inca assinaram um TAC<sup>12</sup> para garantir que a consulta prévia dos indígenas Wajãpi pudesse ter continuidade. O andamento do procedimento, porém, foi interrompido devido à pandemia.

De modo semelhante, no outro caso a respeito do povo Waimiri Atroari, também não houve a conclusão da aplicação do protocolo. Esse caso envolve a construção de uma linha de transmissão de energia elétrica entre as cidades de Manaus (AM) e Boa Vista (RR), que passa pelo meio da terra indígena (SOUZA; LUCENA JÚNIOR, 2021). Inicialmente, o procedimento de licenciamento da construção começou sem a consulta aos povos indígenas. Entretanto, após a judicialização do caso, o procedimento foi interrompido e a autorização para o início das obras ficou condicionada à realização da consulta prévia, que começou a ser realizada em 2019. Em 2020, porém, devido à pandemia, os procedimentos foram interrompidos. Em 2021, houve a retomada do processo de consulta com a entrega dos estudos de impactos (devidamente traduzidos para a língua indígena) envolvendo a construção do linhão para as 60 aldeias.

## Os Protocolos de CCPLI Indígenas no Brasil (2014- 2021)

Os Protocolos de Consulta Prévia precisam apresentar regras mínimas que regulamentem as relações do Estado com os grupos tradicionais. A partir de uma pesquisa documental foi elaborado um banco de dados manual visando análises descritivas, das normas estabelecidas nos Protocolos de CCPLI para comunidades indígenas no Brasil. Os protocolos de Consulta Prévia de Grupos Indígenas que estão disponíveis para consulta datam de 2014 até 2021 e estão no Observatório de Protocolos Comunitários<sup>13</sup> que é uma parceria entre os pesquisadores do CEPEDIS<sup>14</sup> e do Grupo de Pesquisa Meio Ambiente: Sociedades Tradicionais e Sociedade Hegemônica, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC-PR<sup>15</sup>. O objetivo do Observatório é manter atualizado o banco de Protocolos com os documentos produzidos no Brasil como em outros países da América Latina, visando incentivar e fomentar uma rede entre os pesquisadores da temática, organizações sociais e os povos indígenas, quilombolas e outros povos tradicionais na defesa e concretização da consulta prévia, livre e informada, nos moldes da Convenção 169 da OIT.

Sendo os protocolos de consulta prévia são uma forma de ressaltar o saber local (GEERTZ, 2004), além de um mecanismo que os grupos étnicos vêm se apropriando para ressoar suas sensibilidades jurídicas reverberando suas questões culturais, frente ao Direito universalizante e seus atores (OLIVEIRA, 2020b), o objetivo dessa seção é demonstrar como foram construídos os Protocolos de

<sup>11</sup> Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

<sup>12</sup> Termo de Ajustamento de Conduta

<sup>13</sup> Disponível em <http://observatorio.direitosocioambiental.org/>.

<sup>14</sup> Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental.

<sup>15</sup> Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

CCPLI Indígenas no Brasil em seus rituais de negociação com o objetivo de diálogo entre modelos normativos legais e tradicionais e garantir seus direitos. A tabela a seguir, construída pelas autoras, retirou informações pertinentes para responder questões como quando foram elaborados os Protocolos, quais os rituais das populações indígenas precisam ser respeitados para a negociação de forma pluralista e a participações de ONGs e representantes do Estado na elaboração do Protocolo.

Inicialmente, percebemos que, apesar do Brasil ter aderido aos direitos de autodeterminação dos povos indígenas em início dos anos 2000, só quase quinze anos depois é que foram elaborados os primeiros Protocolo de CCPLI que garantam o respeito às tradições das populações que serão influenciadas por grandes empreendimentos do Estado e de Organizações Civis. A elaboração dos Protocolos tem se ampliado em regiões geográficas de grande interesse nacional em recursos naturais, Norte e Nordeste. A participação da população indígena acompanhada de representantes do governo considerados de “boa-fé”, como a Funai e o MP, nas reuniões garantem mais ainda uma segurança na compreensão do processo e nos termos de negociação, porém isso pode reforçar o controle e a dependência do Estado. O papel das ONGs e de profissionais qualificados na alteridade de culturas indígenas é fundamental nesse diálogo, pois ambos dominam os dois sistemas jurídicos. A decisão por consenso é uma das principais características do modelo político dos povos tradicionais.

**TABELA 1:** Resumo dos dados dos Protocolos CCPLI para análise. Elaboração das autoras

Povo / Local / Ano	Como devem ser as reuniões	Processo Decisório	Metodologia de Elaboração de Protocolo
Povo Wajãpi / Terra Indígena Wajãpi, Municípios de Pedra Branca do Amapari e Laranjal do Jari (AP) / 2014	Participação de todo o Povo Wajãpi. Acompanhamento obrigatório do MPF.	Consenso	Oficinas de trabalho com membros do povo Wajãpi. Assessoramento: RCA e Iepé, Rainforest Foundation Noruega
Povo Munduruku / Terra Indígena Munduruku, aldeias Waro Apompu, Praia do Mangue e Sai Cinza. Pará (Médio e Baixo Tapajós) e Mato Grosso (Alto Tapajós) / 2014	Participação de todo o povo Munduruku do Alto, Médio e Baixo Tapajós. Presença obrigatória do MPF e parceiros e organizações escolhidas pelos Munduruku.	Consenso ou decisão por maioria	No âmbito do projeto “Consulta prévia, livre e informada: um direito dos povos indígenas e comunidades tradicionais da Amazônia” e MPF.
Povos Indígenas do Território Indígena do Xingu / Terra Indígena do Xingu (MT) / 2016	Participação de todos os indígenas do Território Indígena do Xingu, da ATIX, do MPF, da FUNAI e outros convidados pelos povos.	Consenso	ATIX, com participação de todas as etnias da Terra Indígena do Xingu, FUNAI, ISA e RCA.
Povos Indígenas Munduruku e Apiaká / Planalto Santareno, município de Santarém (PA) / 2017	Consultados todos os indígenas Munduruku e Apiaká do Planalto Santareno, as organizações jurídicas que representam cada aldeia e o seu Conselho Indígena do Planalto. Poderão participar os parceiros, instituições e/ou organizações governamentais ou não-governamentais, indicados pelas entidades indígenas. É obrigatória a presença de um ou mais consultores especialistas independentes contratados pelos indígenas com a supervisão do MPF.	Decisão coletiva	Construídos pelos povos Munduruku e Apiaká, participação posterior dos Ministérios Públicos, Comissão Pastoral da Terra, FUNAI e Conselho Indígena Tapajós Arapiuns.
Povo Krenak / Município de Resplendor (MG) / 2017	Consulta aos Krenak de todas as aldeias, em especial, caciques, representantes das Associações e os mais velhos.	Preferência pelo consenso, mas com possibilidade de decisão por maioria	Elaborado pelos Krenak.

	Acompanhamento da FUNAI e do MPF, caso os Krenak acharem necessário.		
Povo Juruna (Yudjá) / Terra Indígena Paquiçamba da Volta Grande do Rio Xingu, município de Vitória do Xingu (PA) / 2017	Lideranças de todas as aldeias com a participação da maioria das pessoas das três aldeias, representantes das associações da Terra Indígena Paquiçamba e do CIJA, da Funai, do MPF. Especialistas poderão ser convidados pelos indígenas.	Se busca um consenso. Se o consenso não for possível, dez representantes adultos de cada aldeia serão escolhidos e votarão.	Elaborado pelos indígenas Juruna (Yudjá), RCA e ISA.
Povo Tekoa Itaxi Mirim Guarani Mbya / Paraty (RJ) / 2018	APA de Cairuçu/ICMBio, MPF, Prefeitura Municipal de Paraty e Funai.	Consenso entre as lideranças de Terra Indígena Parati Mirim.	Elaborado pelos Guarani Mbya, UFRJ, FUNAI, ICMBio e APA de Cairuçu.
Povo Tupinambá do Rio Tapajós / Município de Santarém (PA) / 2018	Povo Tupinambá tendo como intermediário o CITUPI e o CITA. Poderão participar das reuniões informativas entidades parceiras.	Consenso	Elaborado pelo Povo Tupinambá com assessoria da CIMI.
Povo Waimiri Atroari / Terra Indígena Waimiri Atroari, Amazonas / 2018	Povo Waimiri Atroari, FUNAI, MPF, ACWA e PWA	Consenso	Elaborado pela Associação Comunidade Waimiri Atroari e pelo Programa Waimiri Atroari, Funai e RCA.
Povo Kayapó-Menkragnoti / Terras Indígenas Menkragnoti e Baú (PA e MT) / 2019	Todas as aldeias das Terras Indígenas Menkragnoti e Baú, que fazem parte do Instituto Kabu. Funai, MPF, o Instituto Kabu e representantes do governo com poder de decisão.	Consenso	Elaborado pelo Povo Kayapó-Menkragnoti, organizados no Instituto Kabu, FUNAI, RCA e Gordon e Betty Moore Foundation.
Povos Indígenas do Oiapoque / Terras Indígenas Uaçá, Juminã e Galibi (AP) / 2019	Todos os Povos Indígenas do Oiapoque. Participação obrigatória da Funai e MPF.	Consenso	Elaborado em assembleia pelos povos indígenas do Oiapoque, FUNAI e MPF em algumas reuniões.
Povos Indígenas da Terra Indígena Igarapé Laje-Komi Memem / Terra Indígena Igarapé Laje "Komi Memem", município de Guajará Mirim (RO). / 2019	Todos os indígenas. Devem estar presentes, o MPF, FUNAI, Organização Oro Wari, parceiros e aliados convidados.	Consenso. Decisão assessorada pela Organização indígena Oro Wari.	Elaborados pelos indígenas da Terra Indígena Igarapé Laje "Komi Memem"
Povos Indígenas da Terra Indígena Ribeirão – We' Camai / Terra Indígena Ribeirão – We' Camai, município de Nova Mamoré (RO) / 2019	Todos os membros das comunidades devem ser consultados. Devem estar presentes os órgãos competentes e entidades aliadas: Organização Oro Wari, COIAB, FUNAI, MPF, CIMI, entre outras.	Decisão coletiva	Elaborado pelo Comitê e Defesa da Vida Amazônica na bacia do rio Madeira. Organização Oro Wari, COIAB, IMV, CIMI e ASAEX. Apoio: projeto "Na Bacia do Madeira a Resistência se Consolida" do Fundo Socioambiental.
Povos Yanomami e Ye'kwana / Terra Indígena Yanomami (AM e RR) / 2019	Todos os membros dos Povos Yanomami e Ye'kwana, MPF, Funai e de parceiros qualificados.	Consenso	Elaborado coletivamente por lideranças Yanomami e Ye'kwana.
Povo Panará / Terra Indígena Panará (MT) / 2019	Todos os panará.	Consenso	Elaborado pela Associação Iakiô, formada por indígenas panará.
Povos Indígenas da Região Serra da Lua / Terras Indígenas Manoá-Pium, Moskow, Muriru, Jacamim, Malacacheta, Canaunim, Tabalascada, Jabuti e Bom Jesus (RR) / 2019	Todos os povos da Região Serra da Lua, pelo Conselho Comunitário, FUNAI e MPF	Decisão coletiva	Elaborado pelo Conselho Indígena de Roraima e pela comunidade da Região Serra da Lua. ISA, Rainforest Foundation Noruega, Ford Foundation e RCA.
Povo Indígena Mura de Autazes e Careiro da Várzea / 44 aldeias entre os municípios de Autazes e Careiro da Várzea (AM) / 2019	Todo o Povo Mura. Deverão participar o CIM, o OLIMCV e o MPF.	Consenso ou decisão por maioria de 75%.	Elaborado pelo Povo Mura em oficinas organizadas pelo Conselho Indígena Mura/Autazes, CIMI e OLIMCV.
Povo Indígena Irantxe-Manoki / Terras Indígenas Irantxe e Manoki, município de Cuiabá (MT) / 2019	Todo o Povo Indígena Irantxe-Manoki e Funai.	Consenso ou decisão por maioria	Elaborado pelo Povo Irantxe-Manoki. Participação: Associação Watoholi e Associação Manoki Pytã, Fastenopfer e OPAN.
Povo Indígena Warao / Belém (PA) / 2020	Representantes escolhidos pelos Warao. Os Ministérios Públicos bem como outras organizações ou indivíduos de confiança dos Warao.	Decisão coletiva	Construído pelo Grupo Interdisciplinar Warao em conjunto com o MPF, SEJUDH, Universidade Estadual do Estado do Pará Secretaria Estadual de Educação e Secretaria Estadual de Assistência Social, Trabalho,



			Emprego e Renda, todos Órgãos do Estado do Pará .
Povos Indígenas do Tumucumaque e Rio Paru d'Este / Terras Indígenas Tumucumaque e Rio Paru d'Este (AP e PA) / 2020	Todos os indígenas do Tumucumaque e Rio Paru d'Este. MPF, a Funai. Associações dos Povos Indígenas APITIKATXI e APIWA.	Consenso	Elaborado pelas Associações APITIKATXI e APIWA, lepé, RCA, Gordon and Betty Moore Foundation e Rainforest Foundation Noruega
Povos Indígenas do Território Wayamu / Terras Indígenas Nhamundá-Mapuera, Trombetas-Mapuera e Kaxuyana-Tunayana (PA, AM e RR) / 2021	Todos os indígenas do Território Wayamu, FUNAI e MPU, podem ser convidados parceiros pelos indígenas.	Consenso	Elaborado pelos indígenas em uma série de reuniões e debates, com participação das lideranças e associações indígenas da região, Conselho Geral dos Povos Hexkaryana-CGPH., FUNAI, lepé, RCA, Apoio: Gordon and Betty Moore Foundation e Rainforest Foundation Noruega

A partir da análise dos protocolos, observou-se a descrição de rituais dentro das resoluções de questões políticas que envolvem as comunidades indígenas, diante disto, notou-se que via de regra a consulta é dividida em cinco momentos: a) o contato inicial da população com os agentes interessados na intervenção na área; b) reuniões informativas, quando são apresentados os dados da intervenção: objetivos, processos, interferência na vida da população durante e após o empreendimento; c) reuniões internas da comunidade com a participação de especialistas ou representantes externos escolhidos pela comunidade; d) as populações decidem a construção de plano de consulta; e) as reuniões de negociações com os empreendedores. Nesta última são elaborados os documentos resultantes da consulta, com os resultados das negociações, que serão vinculativos entre as partes. Nesse sentido, seguindo o pensamento de Silva (2019), a força vinculativa seria uma garantia à segurança jurídica aos povos de que sua autodeterminação será respeitada, no caso do não cumprimento do dispositivo do processo podendo, inclusive, ser judicializado, razão na qual será obrigatória a presença do MPF e da Funai para atuar como fiscais da legislação.

Porém, como já dito, a força vinculativa encontra-se no próprio protocolo em si, já que ele é obrigatório, como determina a legislação. Porém, em alguns dos documentos analisados, consta expressamente que os documentos resultantes no final da consulta serão vinculantes, que devem ser assinados pelo representante do governo e representante dos indígenas. Por esse motivo, desde o início das consultas, o representante do governo, ou outro agente que queira a consulta, deve ter poder decisório. Os protocolos que constam expressamente a afirmativa vinculativa são: os protocolos do Povo Wajãpi (2014), Juruna (2017), Waimiri Atroari (2018), Yanomami e Ye'kwana (2019), Povos Indígenas da Região da Serra da Lua (2019) e o Tumucumaque e Rio Paru D'Este (2020).

Ainda sobre a força vinculativa, sendo o direito a à consulta prévia pelos termos do Protocolo diretamente ligado ao direito de consentimento, pode-se afirmar que o produto final dessa consulta detém natureza vinculativa e impõe ao Estado, ou a qualquer outro agente que demandou a consulta, que deverá cumprir e acolher as considerações e construções feitas durante todo o processo de consulta (RCA, 2018), razão que acreditamos ser importante constar nos documentos de maneira expressa essa obrigatoriedade.

Como já dito, os representantes do governo que deverão participar das reuniões com os grupos indígenas devem ter poder decisório. Uma vez que os documentos finais dessas consultas fazem parte da negociação, é aconselhável que se mantenham sempre as mesmas pessoas durante todo o processo de consulta e

todas as despesas devem ser arcadas por quem solicitou a consulta. Estas informações sobre estas determinações que ficam bem determinados nos Protocolos Munduruku (2014); Juruna (2017); Munduruku e Apiaká, (2017); Guarani Mbya (2018); Waimiri (2018); Irantxe-Manoki (2019); Oiapoque (2019); We'camai (2019); Yanomami e Ye'kwana (2019); Warao (2020) e Wayamu (2021).

No que se refere ao processo de decisão interna, existe uma preocupação em demonstrar que, apesar de territorialmente divididos em aldeias diferentes, os indígenas são uma unidade, um só povo (XINGU, 2016; MUNDURUKU E APIAKÁ, 2017; KOMI MEMEM, 2019; OIAPOQUE, 2019; SERRA DA LUA, 2019; YANOMAMI E YE'KWANA, 2019; TUMUCUMAQUE E RIO PARU D'ESTE, 2020) e que são eles que determinam as regras da consulta de fato. O Estado deverá se submeter às suas decisões, desde a escolha da data das reuniões até serem os grupos indígenas que coordenam os encontros e que o seu tempo deve ser respeitado, assim como todos os seus modos de viver. Nas palavras registradas no Protocolo dos Mundurukus (2014: 6), “eles têm que viver com a gente, comer o que a gente come. Eles têm que ouvir a nossa conversa”. Outros protocolos, como os do povo Munduruku e Apiaká (2017), Kayapó-Menkragnoti (2019), Panará (2019), Região da Serra da Lua (2019), Yanomami e Ye'kwana (2019), Tumucumaque e Rio Paru D'Este (2020), Warao (2020) e do povo Wayamu (2021), também exigem expressamente que o governo e demais órgãos escutem efetivamente a população indígena durante o processo de consulta.

Ainda ao que se refere a questões temporais, não se terá prazo pré-estabelecido para qualquer decisão e as reuniões deverão acontecer na língua originária de cada grupo, devendo ter tradutor, que será escolhido pelos próprios indígenas (XINGU, 2016; KAYAPÓ-MENKRAGNOTI, 2019; OIAPOQUE, 2019; PANARÁ, 2019; SERRA DA LUA, 2019; YANOMAMI E YE'KWANA, 2019; WARAO, 2020; WAYAMU, 2021). Em relação decisões, apenas os protocolos dos povos da Região da Serra da Lua (2019), Povo Indígena Mura de Autazes e Careiro da Várzea (2019) e Povo Irantxe-Manoki (2020), possibilitam votação por maioria. Munduruku e Apeiaka (2017); Warao (2020) Ribeirão e We'Camai (2019), Munduruku e Apiaká (2017) permitem a decisão coletiva, que é quando os líderes e os caciques votam representando suas aldeias.

É incentivada a participação de mulheres, crianças e de todos da aldeia nas reuniões (MUNDURUKU, 2014; JURUNA, 2017; KOMI MEMEM, 2019; OIAPOQUE, 2019; PANARÁ, 2019; SERRA DA LUA, 2019; WE'CAMAI, 2019; IRANTXE-MANOKI, 2020; TUMUCUMAQUE E RIO PARU D'ESTE, 2020; WARAO, 2020; WAYAMU, 2021). Quando existir divisão específica de estruturação dentro da aldeia, esses caciques ou lideranças os representarão. Porém, deverão tomar decisões coletivas com as aldeias que representam. Os representantes do Estado ou de empresas não podem entrar em contato com essas lideranças de maneira isolada e suas decisões não representam toda a comunidade, como dito, todas as decisões serão coletivas. Alguns protocolos, como os Yanomami e Ye'kwana (2019), Região da Serra da Lua (2019) e Oiapoque (2019), ressaltam que os parentes que moram na cidade podem trazer informações, mas não detêm o poder de decisão. Somente terá poder de decidir, quem vive na terra.

Em alguns protocolos, como o caso dos territórios: Kayapó-Menkragnoti (2019) Oiapoque (2019), Panará (2019), Munduruku (2014), Juruna (2017), é proibida, expressamente, a participação de seguranças ou policiais, para evitar conflitos e persuasão também.

Assim como o protocolo da Terra Indígena Wajãpi (2014), todos foram elaborados em oficinas de trabalho, que contaram com a participação de lideranças,

professores, agentes de saúde, pesquisadores e associações já organizadas pelos indígenas, tais como a ACWA<sup>16</sup>, APITIKATXI<sup>17</sup>, APIWA<sup>18</sup>; ASAEX<sup>19</sup>; ATIX<sup>20</sup>; CIMI<sup>21</sup>; CITA<sup>22</sup>; COIAB<sup>23</sup>; AKIÔ; Iepê, IMV; Instituto KABU; ISA; OLIMCV; OPAN; RCA. Outros contaram com o assessoramento de ONGs, como o protocolo dos Povos Indígenas da Terra Indígena Ribeirão WE'CAMAI (RIVEIRÃO-WE'CAMAI, 2019), que teve participação do Fundo Socioambiental - CASA.

Existem protocolos que contaram com o apoio de parcerias estrangeiras, tais como a RFN<sup>24</sup> - que ajudou na elaboração dos protocolos do Povo Wajãpi (2014), Região da Serra da Lua (2019), Wayamu (2021) e Tumucumaque e Rio Paru D'Este (2020). A Gordon and Betty Moore Foundation que colaborou nos Protocolos dos Kayapó-Menkragnoti (2019); Tumucumaque e Rio Paru D'Este (2020) e Wayamu (2021), e a Fundação Ford - que contribuiu com a elaboração do protocolo do Povo da Região da Serra da Lua (2019)

A criação do Protocolo de Consulta Munduruku (2014) teve a assessoria do projeto “Consulta Prévia, Livre e Informada: um direito dos povos indígenas e comunidades tradicionais da Amazônia”, que foi elaborado pelo MPF. De maneira semelhante, o protocolo dos Povos Indígenas da Terra Indígena Ribeirão - We'Camai (2019) foi elaborado por meio do projeto “Na Bacia do Madeira a Resistência se Consolida”, que foi apoiado pelo Fundo Socioambiental – CASA.

O Protocolo de Consulta dos Povos do Território Indígena do Xingu (XINGU, 2016) é um dos mais detalhados entre os primeiros realizados. Além de trazer disposições quanto ao momento de realização da consulta e aplicação do relatório, bem como a indicação de quem deve participar das reuniões e onde elas devem ocorrer, o documento também traz em seu bojo um roteiro de consulta, elucidando todas as etapas do procedimento. Nos termos do documento, a consulta deve ser realizada diante de qualquer decisão dos governos municipais, estadual e/ou federal e do Poder Legislativo (também em todos os âmbitos) que possam afetar os povos do Xingu, desde a construção de obras no entorno do território, até a alteração de leis, formulação de políticas públicas e alteração na composição de órgãos que atuam com povos indígenas.

O ano de 2019, por sua vez, marca um incremento dos Protocolos de Consultas a Povos Indígenas, com nove protocolos publicados. Isso pode ser resultado da quantidade de oficinas sobre Consulta Prévia que foram realizadas nesse ano, que foram em número superior aos anos anteriores. São protocolos mais completos que trazem as regras do procedimento de consulta, identificam quem pode participar, o local onde a consulta deve ser conduzida e apresenta dispositivos que tratam da transparência das informações e sobre a forma como irão ocorrer as reuniões com o governo.

Destaque para o Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas do Oiapoque (2019), que além de servir de base para a discussão de projetos na área também destaca os mesmos procedimentos para outros projetos e atividades com outros atores como universidades, ONGs, cooperativas e pesquisadores. Ressalta-se também o Protocolo de Consulta e Consentimento da Terra Indígena Igarapé Laje

<sup>16</sup> Associação Comunidade Waimiri Atoari.

<sup>17</sup> Associação dos Povos Indígenas Tiriyó, Katxuyana e Txikiyana.

<sup>18</sup> Associação dos Povos Indígenas Wayana e Aparai.

<sup>19</sup> Associação dos Agroextrativistas do Baixo Rio Ouro Preto.

<sup>20</sup> Associação Terra Indígena Xingu.

<sup>21</sup> Conselho Indigenista Missionário.

<sup>22</sup> Conselho Indígena do Tapajós Arapiuns.

<sup>23</sup> Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira.

<sup>24</sup> Rainforest Foundation Noruega.

‘Komi Memem’ (2019), que estabelece a necessidade de os indígenas serem consultados antes de qualquer projeto de política pública, projeto religioso, projeto de pesquisa acadêmica, projeto de lei, além, claro, de construção de infraestruturas que afetem os direitos indígenas ou que possam atingir direta ou indiretamente o território indígena. Outro que merece destaque é o Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas da Região da Serra da Lua (2019) que compreende as Terras Indígenas Manoá-Pium, Moskow, Muriru, Jacamim, Malacacheta, Canauanim, Tabalascada, Jabuti e Bom Jesus, todas localizadas na Região Serra da Lua. Esse Protocolo determina que os povos indígenas da Região da Serra da Lua devem ser consultados sobre qualquer lei ou empreendimento que possa afetar suas vidas e seus territórios, de forma direta ou indireta, inclusive de formulação de políticas públicas, indicação de indígenas para cargos públicos e mudanças na composição e diretoria de órgãos que atuem junto às comunidades indígenas.

O último protocolo publicado em 2019 é o Protocolo de Consulta e Consentimento Livre, Prévio e Informado do Povo Irantxe-Manoki (2020) com aplicabilidade nas Terras Indígenas Irantxe e Manoki. Essas últimas áreas estão demarcadas, porém não homologadas (IRANTXE-MANOKI, 2020).

O Protocolo de Consulta Prévia do Povo Warao em Belém (2020) possui uma particularidade, uma vez que ele se refere aos refugiados venezuelanos, indígenas de etnia Warao atualmente vivendo na cidade de Belém (PA). Uma vez que se refere a iniciativas de caráter assistencial e ações de saúde, educação e trabalho, o protocolo estabelece que os Warao devem ser consultados sobre qualquer proposta governamental ou de instituições, bem como que eles mesmos podem dar início a um processo de consulta, acionando as autoridades competentes para a proposta a ser discutida. Deverão participar das discussões os representantes escolhidos pelos Warao, o Ministério Público Federal e Estadual, bem como outras organizações ou indivíduos de confiança dos Warao. O protocolo estabelece um pequeno roteiro de consulta, traz especificidades sobre diferentes reuniões e estabelece os parâmetros básicos de realização do processo de consulta. O documento é resultado de um trabalho conjunto entre o Grupo Interdisciplinar Warao, representante do MPF, da SejuDH<sup>25</sup>, Uepa<sup>26</sup>, Seduc<sup>27</sup> e Seaster<sup>28</sup>.

O protocolo de consulta mais recente foi publicado em 2021 e, na verdade, consiste em um compilado que contém os Protocolos Próprios de Consulta e Consentimento Prévio dos Povos Indígenas do Território Wayamu, aplicáveis às Terras Indígenas Nhamundá-Mapuera, Trombetas-Mapuera e Kaxuyana-Tunayana, localizadas entre os estados do Pará, Amazonas e Roraima. Foram elaborados pelos indígenas em uma série de reuniões e debates, com participação das lideranças e muitas associações indígenas - AIKATUK<sup>29</sup>, AMIRMO<sup>30</sup>, APIM<sup>31</sup>, API-TMA<sup>32</sup>, APIW<sup>33</sup> e CGPH<sup>34</sup> – além da participação da Funai e o apoio do Iepé, do RCA, da Gordon and Betty Moore Foundation e da RFN.

Como foi dito, os protocolos estabelecem as regras básicas que deverão ser observadas, apresentam um breve roteiro do caminho que deve ser seguido ao longo do processo de consulta e explicam como ocorre cada etapa, bem como o

<sup>25</sup> Secretaria de Estado de Justiça Direitos Humanos.

<sup>26</sup> Universidade do Estado do Pará.

<sup>27</sup> Secretaria de Estado de Educação.

<sup>28</sup> Secretaria de Estado de Assistência Social, Trabalho, Emprego e Renda.

<sup>29</sup> Associação Indígena Kaxuyana, Tunayana e Kahyana.

<sup>30</sup> Associação das Mulheres Indígenas da Região do Município de Oriximiná.

<sup>31</sup> Associação dos Povos Indígenas do Mapuera.

<sup>32</sup> Associação dos Povos Indígenas Trombetas Mapuera.

<sup>33</sup> Associação dos Povos Indígenas Wai-Wai.

<sup>34</sup> Conselho Geral dos Povos Hexkaryana.

processo decisório dos povos indígenas, cada um com peculiaridades que podem servir de exemplos à criação ou renovação de outros Protocolos. Nas palavras da professora Benedita, da língua Wapichana, da tribo Serra da Lua (2019: 4): “esse documento é importante para proteger o nosso território, sabemos o que é melhor para nós”. Tomando o pensamento de Molina (2017), que ao analisar os processos de demarcação de terras indígenas, nos alerta para a criatividade política dos indígenas, podemos apreender que os protocolos rompem com a ideia de normas universalizantes e nos permitem pensar a vida cultural em sua alteridade e necessidade de diálogo para a pluralidade, garantindo assim que prevaleça a auto-organização e todos os modos jurídicos e de viver dos grupos consultados.

## **Caminhos para a efetivação de um pluralismo jurídico**

Os protocolos de CCPLI, além de evidenciar as contradições entre a lei e os códigos tradicionais de regulação da vida coletiva, também demonstram os desafios de coexistência harmônica entre os coletivos indígenas e o atual modelo de Estado-nação. Além disso, há a necessidade de compreensão de que os ambos os sistemas jurídicos são mutáveis no tempo e no espaço e de que é preciso acompanhar esses processos para a efetivação do pluralismo jurídico na prática.

A análise dos protocolos demonstrou que as normas reguladas pelas populações indígenas apresentam formas de cooperação com aqueles que detêm a linguagem da legislação formal nacional na tentativa de que seus sistemas jurídicos sejam reconhecidos e que as intervenções em suas áreas sejam algo dialogado de forma respeitosa, promovendo um sistema jurídico brasileiro não universal. Nessa linha de raciocínio, identifica-se que em todos os protocolos analisados o marco temporal indicado para a consulta é quando o projeto ainda estiver na fase de planejamento, ou seja, quando o poder de veto ainda pode ser exercido. Percebe-se nos documentos que os grupos indígenas não desejam apenas dizer sim ou não para as propostas dos agentes que pretendem fazer alguma intervenção, mas querem compreender os impactos dos projetos e, sobretudo, querem participar ativamente na construção do planejamento, podendo, inclusive, apresentar contrapropostas. No caso de não compreensão do processo, alguns grupos impõem em seus protocolos a necessidade de contratação de consultores externos independentes custeados pelo órgão que deseja a consulta.

Dessa forma, os protocolos são instrumentos que orientam o processo ritual das populações indígenas para a tomada de decisão políticas sobre demarcações, empreendimentos e usos de recursos naturais, mas não garantem que a decisão da população indígena será efetivada pelo Estado, ainda que a Consulta Prévia seja obrigatória. Para que as tradições indígenas sejam efetivamente respeitadas pelos não índios talvez seja necessário a constitucionalização do reconhecimento e respeito a diversidade política e decisória de forma legal. Embora a legislação brasileira estabeleça o direito da CCPLI, em decorrência da ratificação da Convenção 169 da OIT, de forma obrigatória, nota-se que dentro do ordenamento jurídico brasileiro a consulta prévia se tornou apenas um procedimento de pseudo-oitiva onde o Estado tende a realizar a consulta sem seguir os protocolos elaborados pelos povos indígenas quando os povos os têm.

A legislação que cria os CCPLI é sem dúvida um avanço do direito ao diálogo em termos de reconhecimento da heterogeneidade cultural de senso normativo. O reconhecimento passa no Brasil por uma reformulação do modelo de Estado que legitime estes autogovernos que existem no campo empírico. O Direito deve ser analisado de acordo com a vida social construída por ele próprio, de modo a

coordenar as particularidades existentes para não permitir a exclusão dessas diferenças. Além disso, a uniformidade jurídica não deve ser prioridade aos sistemas jurídicos tradicionais, pois assim, inconvenientemente, transformará diferenças concretas, fatos, em semelhanças abstratas, leis.

*Recebido em 11 de junho de 2021.*

*Aceito em 30 de agosto de 2021.*

## Referências

BRASIL. *Decreto Legislativo nº 143*, de 20 de junho de 2002. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decleg/2002/decretolegislativo-143-20-junho-2002-458771-convencao-1-pl.html>. Acesso em: 23 de maio de 2021a.

BRASIL. *Decreto-lei nº 5.051*, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm). Acesso em: 09 de maio de 2021b.

BRASIL. *Decreto-lei nº 10.088*, de 5 de novembro de 2019. Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5). Acesso em: 23 de maio de 2021c.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaocompilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm). Acesso em: 23 de maio de 2021d.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: investigações de Antropologia Política*. Porto: Afrontamento, 1979.

CURI, Melissa Volpato. O Direito Consuetudinário dos Povos Indígenas e o Pluralismo Jurídico. *Espaço Ameríndio*, 6 (2): 230-247, 2012.

DUPRAT, Deborah. A Convenção 169 da OIT e o Direito à Consulta Prévia, Livre e Informada. *Revista Culturas Jurídicas*, 1 (1): 1-22, 2014.

FUNAI. *Instrução normativa nº 2/PRES, de 27 de março de 2015*. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cglic/pdf/IN%2002-30%20de%20marco%20de%202015-%20Licenciamento%20Ambiental.pdf>. Acesso em: 05 de jun. de 2021.

GUARANI MBYA. *Protocolo de Consulta Prévia da Tekoa Itaxi Mirim*. 2018. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/protocolo-de-consulta-previa-da-tekoa-itaxi-mirim-2018/>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

GEERTZ, Clifford James. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 2004.

IRANTXE-MANOKI. *Protocolo de Consulta e Consentimento Prévio, Livre e Informado do povo Irantxe-Manoki*. 2020. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2020/10/Protocolo-de-Consulta-do-Povo-Manoki.pdf>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

JURUNA. *Protocolo de Consulta Juruna (Yudjá) da Terra Indígena Paquicamba da Volta Grande do Rio Xingu*. 2017. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2020/10/Protocolo-de-Consulta-Juruna-Yudja-da-Terra-Indigena-Paquicamba-da-Volta-Grande-do-Rio-Xingu-.pdf>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

KAYAPÓ- MENKRAGNOTI. *Protocolo de Consulta dos Kayapó-Menkragnoti associados ao Instituto Kabu*. 2019. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2020/10/Protocolo-de-Consulta-dos-Kayapo-Menkragnoti-Associados-ao-Instituto-Kabu.pdf>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

KOMI MEMEM. *Protocolo de Consulta e Consentimento da Terra Indígena Igarapé Laje - "Komi Memem"*. 2019. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/protocolo-de-consulta-e-consentimento-terra-indigena-igarape-laje-2019/>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

KRENAK. *Protocolo de Consulta Prévia do Povo Krenak*. 2017. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/protocolo-de-consulta-previa-do-povo-krenak-2017/>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

MARÉS, Carlos. "A Força Vinculante do Protocolo de Consulta". In: GLASS, Verena (org.). *Protocolos de Consulta Prévia e o Direito à Livre Determinação*. São Paulo: Fundação Luxemburgo, 2019. pp. 19-45.

MENDES, Geovan; SILVA, Liana Amin Lima da. *Protocolo Juruna de Consulta Prévia Frente aos Empreendimentos Hidrelétrico e Minerário na Amazônia: Caso Belo Monte e Belo Sun*. VI ENADIR, 2019. Disponível em: [https://www.enadir2019.sinteseeventos.com.br/simposio/view?ID\\_SIMPOSIO=40](https://www.enadir2019.sinteseeventos.com.br/simposio/view?ID_SIMPOSIO=40). Acesso em: 06 de jun. de 2021.

MOLINA, Luísa Pontes. Lutar e habitar a terra: um encontro entre autodemarcações e retomadas. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 9 (1): 15-35, 2017.

MUDURUKU. *Protocolo de Consulta Munduruku*. 2014. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2020/10/Protocolo-de-Consulta-Munduruku.pdf>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

MUNDURUKU E APIAKÁ. *Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas Munduruku e Apiaká do Planalto Santareno*. 2017. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/protocolo-de-consulta-dos-povos-indigenas-munduruku-e-apiaka-do-planalto-santareno-2017/>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

MURA, AUTAZES E CAREIRO DA VÁRZEA. *Protocolo de Consulta e Consentimento do Povo Indígena Mura de Autazes e Careiro da Várzea*, Amazonas. 2019. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2020/10/Protocolo-de-Consulta-e-Consentimento-do-Povo-Indigena-Mura-de-Autazes-e-Careiro-da-Varzea.pdf>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

OIAPOQUE, Amapá. *Protocolo de Consulta dos Povos do Oiapoque*, Amapá. 2019. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2020/10/Protocolo-de-Consulta-dos-Povos-Indigenas-do-Oiapoque.pdf>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

OIT. *Convenção nº 107*, de 05 de junho de 1957. Disponível em: [https://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20\(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107\).pdf](https://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107).pdf). Acesso em: 23 de maio de 2021.

OIT. *Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais*, 1989. Disponível em: [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed\\_norm/@normes/documents/publication/wcms\\_100907.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100907.pdf). Acesso em: 23 de maio de 2021.

OLIVERIA, Rodrigo Magalhães. O Jabuti e a Anta: Povo Munduruku, Hidrelétrica, Conflito e Consulta Prévia na Bacia do Rio Tapajós. *Amazônica: Revista de Antropologia*, 12 (2): 621-657, 2020a.

OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães. “Respeitem a forma de a gente ser”: Protocolo de Consulta Munduruku e o pluralismo jurídico. *Revista Direito e Práxis*, 2020b.

PANARÁ. *Protocolo de Consulta do Povo Panará*. 2019. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2020/10/Protocolo-de-Consulta-do-Povo-Panara.pdf>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

RIBEIRÃO WE’CAMAI. *Protocolo de Consulta e Consentimento da Terra Indígena Ribeirão - We’ Camai*. 2019. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/protocolo-de-consulta-e-consentimento-terra-indigena-ribeirao-2019/>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

RCA. Rede de Cooperação Amazônica. *Contribuições da RCA sobre o direito de Consulta e Consentimento Livre Prévio e Informado para estudo temático do Mecanismos de Expertos sobre Direitos dos Povos Indígenas da ONU*. 2018. Disponível em: [https://www.ohchr.org/Documents/Issues/IPeoples/EM-RIP/FPIC/AmazonCooperationNetwork\\_SP.pdf](https://www.ohchr.org/Documents/Issues/IPeoples/EM-RIP/FPIC/AmazonCooperationNetwork_SP.pdf). Acesso em: 05 de jun. de 2021.

SERRA DA LUA *Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas da Região da Serra da Lua*, Roraima. 2019. Disponível em <http://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2020/10/Protocolo-de-Consulta-dos-Povos-Indigenas-da-Regiao-Serra-da-Lua-Roraima.pdf>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

SILVA, Liana Amin Lima da. *Consulta Prévia e Livre determinação dos povos indígenas e tribais na América Latina: Re-existir para co-existir*. Tese de Doutorado, Direito, PUC-PR, 2017.



SILVA, Liana Amin Lima da. Jusdiversidade e autodeterminação: a força vinculante dos protocolos autônomos de consulta prévia. *VI ENADIR*, 2019. Disponível em [file:///C:/Users/Fernanda/Downloads/Protocolos%20de%20consulta\\_Jusdiversidade\\_LianaLima\\_ENADIR%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Fernanda/Downloads/Protocolos%20de%20consulta_Jusdiversidade_LianaLima_ENADIR%20(1).pdf). Acesso em: 06 de junho de 2021

SOUZA, Tainá Menezes de Souza; LUCENA JÚNIOR, Aldo Reis de Araújo. *O Direito à Consulta Prévia e sua Implementação: o caso da sociedade indígena Waimiri-Atroari e o linhão de Tucuruí*. *RACE - Revista de Administração do Cesmac*, 10 (1), 2021.

TUMUCUMAQUE e RIO PARU D'ESTE. *Protocolo de Consulta e Consentimento dos Povos Indígenas do Tumucumaque e Rio Paru d'Este*. 2020. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/protocolo-de-consulta-e-consentimento-dos-povos-indigenas-do-tumucumaque-e-rio-paru-deste-2020/>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

TUPINAMBÁ. *Protocolo de Consulta Prévia Livre e Informada do Povo Tupinambá*. 2018. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/protocolo-de-consulta-previa-do-povo-tupinamba-2018/>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

WAIMIRI ATROARI. *Protocolo de Consulta ao Povo Waimiri Atroari*. 2018. Disponível: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/protocolo-de-consulta-ao-povo-waimiri-atroari-2018/>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

WAJÁPI. *Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi*. 2014. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/protocolo-de-consulta-e-consentimento-wajapi-2014/>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

WARAO. *Protocolo de Consulta Prévia do Povo Warao em Belém/PA*. 2020. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/protocolo-de-consulta-previa-do-povo-warao-em-belem-pa-2020/>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

WAYAMU. *Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas do Território Wayamu*. 2021. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/protocolo-de-consulta-dos-povos-indigenas-do-territorio-wayamu/>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

XINGU. *Protocolo de Consulta dos Povos do Território Indígena do Xingu*. 2016. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/protocolo-de-consulta-dos-povos-do-territorio-indigena-do-xingu-2016/>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

YANOMAMI e YE'KWANA. *Protocolo de Consulta dos Povos Yanomami e Ye'kwana*. 2019. Disponível em: <https://rca.org.br/wp-content/uploads/2019/09/PROTOCOLO-Yanomami-capa-e-MIOLO-final-min.pdf>. Acesso em: 28 de maio 2021.

## AGRADECIMENTOS

Ao antropólogo Marcio Martins dos Santos - Perito em Antropologia MPF, pela disponibilidade na transmissão de conhecimentos fundamentais para a escrita desse texto.

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

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste  
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e  
também em atuar como*

**pareceristas**

*podem realizar seus cadastros em*

<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>

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

# A educação para as relações étnico-raciais: notas etnográficas sobre populações tradicionais deslocadas através da fotoetnografia

**Givanilton de Araújo Barbosa<sup>1</sup>**  
Universidade Federal da Paraíba

**Resumo:** Este artigo trata de práticas pedagógicas que pensam a Educação antirracista com populações camponesas, atingidas por barragem, em reassentamento. Discute demandas atuais em torno da educação; novas demandas sociais em articulação com as relações étnico-raciais, com vista à representações coletivas; reúne reflexões gerais, abordagens teóricas e pedagógicas possíveis. Nos caminhos metodológicos tem a extensão universitária em escola do campo; da prática da fotoetnografia no processo de identificação das relações étnicas e da coleta de relatos orais. Em suma, as análises da extensão pedagógica realizadas na comunidade permitiram reunir dados socioculturais sobre uma perspectiva educativa, necessária para repensar a educação escolar de populações do campo e ribeirinhas em reassentamento, e suas identidades étnicas.

**Palavras-chave:** antropologia; educação; relações étnicas; deslocamento social; populações tradicionais

<sup>1</sup> Mestre em Antropologia (UFPB, 2021), licenciado em Ciências Sociais (com ênfase em Antropologia, UFPB) e graduando do curso de Pedagogia: Educação do Campo com ênfase na Educação das Populações camponesas (UFPB).

## Education for ethnic-racial relationships: ethnographic notes on traditional populations displaced through photoethnography

**Abstract:** This article deals with pedagogical practices that think anti-racist education with peasant populations, affected by a dam, in resettlement. Discuss current demands around education; new social demands in articulation with ethnic-racial relations, with a view to collective representations; gathers general reflections, possible theoretical and pedagogical approaches. In the methodological paths, there is a university extension in a rural school; the practice of photoethnography in the process of identifying ethnic relations and collecting oral reports. In short, the analyzes of the pedagogical extension carried out in the community made it possible to gather socio-cultural data on an educational perspective, necessary to rethink the school education of rural and riverine populations in resettlement, and their ethnic identities.

**Keywords:** anthropology; education; ethnic relations; social displacement; traditional populations.

## Educación para las relaciones étnico-raciales: notas etnográficas sobre poblaciones tradicionales desplazadas a través de la fotoetnografía

**Resumen:** Este artículo trata sobre prácticas pedagógicas que plantean la educación antirracista con poblaciones campesinas, afectadas por una represa, en reasentamiento. Discutir las demandas actuales en torno a la educación; nuevas demandas sociales en articulación con las relaciones étnico-raciales, con miras a las representaciones colectivas; recoge reflexiones generales, posibles enfoques teóricos y pedagógicos. En las trayectorias metodológicas, hay una extensión universitaria en una escuela rural; la práctica de la fotoetnografía en el proceso de identificación de relaciones étnicas y recopilación de informes orales. En definitiva, los análisis de la extensión pedagógica realizados en la comunidad permitieron recoger datos socioculturales en una perspectiva educativa, necesarios para repensar la educación escolar de las poblaciones rurales y ribereñas en reasentamiento, y sus identidades étnicas.

**Palabras clave:** antropología; educación; relaciones étnicas; desplazamiento social; poblaciones tradicionales.

**N**os últimos anos, no Brasil, ocorreram intervenções profundas em territórios de populações tradicionais do campo. Ao longo do tempo, os modos de vida dos camponeses, ribeirinhos, pescadores, indígenas e quilombolas vêm se modificando ao adquirirem, muitas vezes, de forma compulsória, novas práticas sociais em virtude de sua dinâmica social. Não obstante, ao pesquisar os efeitos negativos dessas intervenções nos territórios tradicionais, observa-se uma categoria identificada pelo ponto de vista do conceito nativo, e que vêm sendo constituída enquanto atingidos por essas intervenções: implantação de barragens hidrelétricas (SIGAUD, 1986), precarização das forças das fontes de trabalho e renda do campo, deslocamentos para centros urbanos (SCOTT, 2009).

Já as populações que resistem e permanecem morando e trabalhando no campo tendem a se reconfigurar, pelas adaptações sociais e produtivas, com as condições encontradas para a manutenção social. Este tema de pesquisa é emergente, pois demanda investigação etnográfica acerca dos efeitos na educação voltada para esses grupos sociais.

É necessário considerar formação social, histórica, cultural e política que envolve a diversidade cultural presente no campo: culturas negras, ribeirinhas, quilombolas, pequenos agricultores e pescadores, camponeses, populações indígenas, e outros povos. A questão principal dessa investigação diz respeito às populações tradicionais, voltada para pensar suas relações étnicas, vinculadas a sua educação escolar, e que vem sofrendo profundas modificações em seus modos de vida, culturas e tradições. Portanto é necessário repensar as relações étnico-raciais conforme aponta Gomes (2012), levando em conta experiências pedagógicas (ROCHA e SILVA, 2013).

São populações que possuem elementos culturais e territoriais de grande significado para a cultura e permanência delas. Por isso, entendo a importância de desenvolver uma imaginação antropológica, repensando essas questões como emergentes enquanto demandas de pesquisa. Além disso, é importante considerar legislações e marcos regulatórios para o reconhecimento de direitos e valorização das identidades.

Nessa perspectiva de estudo também são discutidas novas abordagens sobre demandas sociais e educacionais, que por sua vez, requerem um trato científico, acompanhada de especificidades sociais, territoriais e culturais, produzidas na dinâmica social estabelecida historicamente no Brasil.

Essa análise pensa as populações de comunidades rurais ribeirinhas em situação de deslocamento, especificamente, os atingidos por barragem, implicando em repensar suas relações étnicas no âmbito de sua educação (SCOTT, 2009). Assim, considero que essas populações deslocadas necessitam de uma atenção em todos os sentidos, em especial à educação escolar, que valorize seus modos de vida tradicional.

Dessa forma, o presente estudo é concebido em um processo de estranhamento e desnaturalização, e articula a seguinte questão: Como vem sendo pensada a educação das populações do campo ao considerar suas relações étnico-raciais?

Em virtude da diversidade étnica presente no campo brasileiro, este artigo pensa a Educação para as relações étnicas com as populações do campo, tendo como público uma comunidade ribeirinha em reassentamento, atingido por barragem. Trata-se do reassentamento sítio Cajá de Itatuba, localizado na zona rural do município de Itatuba-PB, agreste do Estado da Paraíba. Discute demandas sociais em torno da educação étnica; visa as representações coletivas; reúne reflexões gerais sobre a educação do campo; e analisa resultados de práticas extensionistas com abordagens teóricas e pedagógicas possíveis.

Os caminhos metodológicos adotados foram de revisão bibliográfica; legislação da educação brasileira; e uma experiência de uma extensão pedagógica em escola do campo. Foram consideradas as legislações brasileiras vigentes, tais como: as Leis 10.639/2003 e 11.645/2008; o Decreto nº 7.352/2010; e a Resolução nº 7.824/2012, que permitem uma leitura enriquecedora sobre a diversidade social vivenciada nas populações em situação de deslocamento, os atingidos por barragem, promovendo uma sensibilização do olhar sobre nossas práticas educativas.

Acompanha também revisão bibliográfica de Rocha e Silva (2013), Barros (2011), Barbosa (2017: 2019), Sigaud (1986), Scott (2009), Lima (2009), Paulo Freire (1983), Gomes (2012), Rocha e Silva (2013), entre outros.

No que tange à política de educação do campo a discussão é feita com base em Fernandes e Molina (2004) e Caldart e Sousa. Destacam-se resultados de práticas extensionistas, em que o recorte adotado foi o da educação antirracista na comunidade. Já o uso de fotografias se pauta pelas leituras de antropologia visual, especificamente, da fotoetnografia (ACHUTTI, 1997); nas análises, seleção de fotografias, processos de identificação de famílias negras e conversas, a fim de registrar seus relatos orais.

Assim sendo, a continuidade deste estudo se deu pelas práticas extensionistas, onde foram realizadas observações voltadas para as famílias negras do Cajá. Foi possível observar que não há politização das relações étnico-raciais da cultura negra [quilombola] ou de princípios de educação do campo ou de educação indígena. Portanto iniciou-se a sistematização desta investigação para entender a percepção da cultura negra das famílias.

A relevância desse estudo se concentra em criar uma percepção analítica com a comunidade escolar do campo e sua alteridade no que diz respeito à identificação de famílias negras para novos desdobramentos de pesquisa, pois tais resultados permitirão valorizar e fortalecer sua cultura; criando a necessidade de se abordar na escola local a educação escolar quilombola, e a educação do campo.

## **Educação antirracista**

Longos debates foram travados para se construir marcos legais nas legislações da educação brasileira. Tais conquistas vêm permitindo repensar a formação da sociedade brasileira, criando visões amplas sobre as relações sociais estabelecidas historicamente, nesse caso, a educação étnico-racial de populações camponesas.

O artigo 2º do Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, afirma que os quilombos são grupos étnico-raciais segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida; como também a presença das comunidades quilombolas no Brasil são

múltiplas e variadas e se encontram distribuídas em todo o território nacional (GOMES, 1999).

Tendo em vista os significativos avanços, a Lei 12.288, de 20 de julho de 2010, institui o Estatuto da Igualdade Racial. De acordo com seu Art. 1º garante à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades; a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos; e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica.

Outro avanço para a população negra situa-se no âmbito da Educação escolar: define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, discutindo a Educação escolar quilombola com suas profundas especificidades, isto é, podendo dialogar com a Política de Educação do Campo, pois ambas caminham na mesma direção (ROCHA e SILVA, 2013).

As Leis Federais 10.639/2003 e 11.645/2008 são exemplos de legislações articuladas diretamente com a valorização das diversidades étnico-raciais no âmbito da educação em todos os níveis e modalidades de ensino. Segundo o “I Cadernos afro-paraibanos”, acerca da Educação como ações afirmativas e relações étnico-raciais no Brasil:

Embora a população negra, formada pelos que se identificam como pretos e pardos, seja a maioria entre os brasileiros, e o Brasil seja o país com a maior população negra fora do continente africano e da importante e extensa contribuição de africanos e seus descendentes para a nossa sociedade, a escola e os livros adotados por elas reduzem e distorcem sua presença na nossa história e cultura. Além desse quadro apresentado, não podemos minimizar outros dois fatores: a formação de professores/as que ainda carecem de capacitação sobre temáticas referentes à população negra brasileira, e da história e cultura africana e afro-brasileira. (PAZ TELLA, 2012: 9)

Com base em tais pressupostos teóricos, dois pontos chamam a atenção: primeiro que o Brasil possui maior população negra fora do continente africano e sua importância na formação da sociedade brasileira. Segundo, há de se pensar em termos da prática da educação escolar e cultura brasileiras, que por sua vez, requerem formação adequada de materiais didáticos, bem como a formação de professores e demais profissionais de educação que possam abordar e identificar conflitos das populações envolvidas.

Os estudos relacionados ao “estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena” têm por obrigatoriedade implantar na Educação Básica tais conteúdos visando à valorização do patrimônio histórico-cultural afro-brasileiro e dos povos indígenas, com uma educação comprometida com a eliminação da discriminação étnico-racial nas escolas e com a transformação, de forma positiva, do papel do negro e do índio na construção da história do Brasil:

Torna obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena nos diferentes níveis da educação brasileira, que demanda a inserção de uma educação comprometida com a eliminação da discriminação étnico-racial nas escolas e com a transformação, de forma positiva, do papel do negro e do índio na construção da história do Brasil e que essa obrigatoriedade esteja presente nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados. (BRASIL, 2008: 1)

Nesse sentido, seu conteúdo programático também se coaduna, comprometendo-se com os diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir dos dois grupos étnicos: o estudo da história da África e dos Africanos; a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil; a cultura negra e indígena brasileira; e o negro e o índio na formação da sociedade nacional:

Esse fortalecimento, obtido nos últimos anos, foi acompanhado por profundas transformações no campo, o que já vem sendo alvo de discussão de diversos autores da área.

Dentre essas mudanças, podemos destacar a emergência de diferentes sujeitos históricos analisados no que se refere ao acesso (ou não) à cultura escolar. Assim, vários sujeitos da educação vêm sendo valorizados em suas ações cotidianas, o que se explicita no aumento de interesse pelas trajetórias de vida e profissão e no engajamento que observa em análises organizadas em torno de questões de gênero, raça e geração. (BARROS, 2010: 135)

A cultura negra quilombola, indígena e camponesa almejam resgatar suas contribuições nas áreas social, econômica e política, no que diz respeito à constituição da História do Brasil. Por isso é importante a inserção desses pressupostos teóricos na formação de Projetos Políticos Pedagógicos nas escolas:

A força das culturas consideradas negadas e silenciadas nos currículos tende a aumentar cada vez mais nos últimos anos. As mudanças sociais, os processos hegemônicos e contra-hegemônicos de globalização e as tensões políticas em torno do conhecimento e dos seus efeitos sobre a sociedade e o meio ambiente introduzem, cada vez mais, outra dinâmica cultural e societária que está a exigir uma nova relação entre desigualdade, diversidade cultural e conhecimento. (GOMES, 2012: 102)

Ou seja, podem ser compreendidas as relações étnico-raciais estabelecidas historicamente no campo, bem como práticas pedagógicas em suas escolas, enquanto estudo científico e pedagógico das diferenças, que problematizarão a origem e trajetórias das famílias. É também uma forma de legitimar a identidade e cultura das pessoas da comunidade.

## Educação do campo

Já as discussões a respeito da Educação do Campo, que trata respectivamente sobre os povos do campo, vêm se ampliando nos espaços educacionais. A Educação do Campo é uma modalidade de ensino e aprendizagem das populações do campo e deve ser construída pelas populações do Campo: com seus modos de vida, saberes e fazeres com a terra; onde camponeses, indígenas, quilombolas, pescadores, agricultores, e outros residem, trabalham com a agricultura familiar, criam animais, adotam a agroecologia para realizar as práticas agrícolas saudáveis pensando na saúde coletiva (FERNANDES e MOLINA, 2004).

A Educação do Campo é um direito social “pela universalização da educação como direito social de todos e todas os que vivem no campo” (MOLINA e JESUS, 2004: 7). Ou seja, leva em conta a Constituição Brasileira (BRASIL, 1988) e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira 9.394/1996 (BRASIL, 1996).

A modalidade de Educação do Campo é um Paradigma de Educação que possui princípios norteadores: é contra-hegemônico; valoriza os modos de vida das populações do campo; e busca contribuir para transformar a realidade social e educacional do campo.

O objetivo do Paradigma de Educação do Campo é consolidar nos currículos escolares das escolas do campo um novo modelo educacional, que possua a educação libertadora, emancipadora e contextualizada, contribuindo para a luta e conquista da sociedade do campo e valorização destas escolas:

Discutir sobre a Educação do campo hoje, e buscando ser fiel aos seus objetivos de origem, nos exige um olhar de totalidade, em perspectiva, com uma preocupação metodológica, sobre como interpretá-la, combinada a uma preocupação política, de balanço do percurso e de compreensão das tendências de futuro para poder atuar sobre elas. (CALDART, 2009: 36)

Desta maneira, por meio da interdisciplinaridade, pode-se dialogar com diversos saberes e práticas, problematizando e refletindo sobre a realidade social e



mudanças constantes provocadas pela ação humana. Disciplinas como Antropologia, Sociologia, Educação do Campo, Geografia, História e outras Ciências podem contribuir para o processo formativo crítico de reconhecer os modos de vida do indivíduo e o seu grupo social.

A vida social do campo se constitui na criação do lugar. Segundo Escobar (2005), um dos principais conceitos para entender o lugar é perceber que neles se realizam experiências sociais, criando uma localidade específica com algum grau de enraizamento, conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa, pois continua sendo importante na vida da maioria das pessoas, porque existe um sentimento de pertencimento.

A respeito do paradigma da educação do campo, Fernandes e Molina (2004: 37) afirmam que um de seus princípios é que “os sujeitos da educação são sujeitos do campo: pequenos agricultores, quilombolas, indígenas, pescadores, camponeses, assentados e reassentados, ribeirinhos, povos de florestas, caipiras, lavradores, roceiros, sem-terra, agregados, caboclos, meeiros, boias-frias:

A ideia de Educação do Campo nasceu em julho de 1997, quando da realização do Encontro Nacional de Educadoras e Educadores da Reforma Agrária (Enera), no campus da Universidade de Brasília, promovido pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), em parceria com a própria UnB, o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), a Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) e a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). (FERNANDES e MOLINA, 2004: 38)

Fundamentada historicamente nos movimentos sociais do campo, como as Ligas Camponesas, Movimento dos Sem Terra e outros, a educação do campo obteve novos desdobramentos: estudos e pesquisas a respeito das diferentes realidades do campo; teoria e prática; conferências nacionais; fóruns; especialização da educação do campo [1997 a 2004]; criação de novos cursos de graduação nas Universidades públicas; formação de professores/educadores do campo, e da participação de outros movimentos sociais: Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA), Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), e o Movimento das Mulheres Camponesas (MMC) (FERNANDES e MOLINA, 2004: 39).

Concomitantemente, há o Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: são grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição e III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras. (BRASIL, 2007: 1)

Dessa forma, o conceito de comunidade tradicional permite discutir os modos de vida atuais do campo brasileiro, considerando seu processo de construção de identidades, território, da produção de cultura, da construção de saberes e fazeres, do sentimento de pertencimento de um povo ao lugar de origem.

Outra conquista da Educação do Campo foi o Decreto 7.352, de 4 de novembro de 2010, que corresponde à Política de Educação do Campo, e é um marco legal conquistado na legislação educacional do Brasil; pois reconhece a origem das experiências dos povos do campo; valoriza suas lutas em resposta às desigualdades educacionais, culturais e da ausência de escolas do campo de qualidade. Espera-se o respeito e a garantia do direito desses povos à educação de qualidade,

que contemple suas culturas e modos de vida. Do mesmo modo, fica indispensável o Art. 2º afirmando os princípios da educação do campo:

I - Respeito à diversidade do campo em seus aspectos sociais, culturais, ambientais, políticos, econômicos, de gênero, geracional e de raça e etnia; II - Incentivo à formulação de projetos político - pedagógicos específicos para as escolas do campo, estimulando o desenvolvimento das unidades escolares como espaços públicos de investigação e articulação de experiências e estudos direcionados para o desenvolvimento social, economicamente justo e ambientalmente sustentável, em articulação com o mundo do trabalho; III- Desenvolvimento de políticas de formação de profissionais da educação para o atendimento da especificidade das escolas do campo, considerando-se as condições concretas da produção e reprodução social da vida no campo; IV - Valorização da identidade da escola do campo por meio de projetos pedagógicos com conteúdo curriculares e metodologias adequadas às reais necessidades dos alunos do campo, bem como flexibilidade na organização escolar, incluindo adequação do calendário escolar às fases do ciclo agrícola e às condições climáticas; e V - Controle social da qualidade da educação escolar, mediante a efetiva participação da comunidade e dos movimentos sociais do campo. (BRASIL, 2010: 1)

A importância do decreto de educação do campo, bem como seus princípios, está em reconhecer e valorizar as populações do campo, uma vez que povos do campo e escola não estão dissociados; há relações imbricadas entre sujeitos do campo e educação escolar enquanto direito social.

Segundo Fernandes e Molina (2004: 34), “o campo da Educação do Campo é analisado a partir do conceito de território, aqui definido como espaço político por excelência, campo de ação e de poder, onde se realizam determinadas relações sociais”.

Ou seja, as populações do campo requerem tanto de Educação escolar, quanto de Educação profissional tecnológica, enquanto formulação de políticas educacionais, culturais e de formação profissional para o trabalho qualificado do campo, vindo a contemplar também aqueles que estão à frente das experiências vinculadas enraizadas ao campo, fazendo com que o campo seja atrativo para novas gerações. Além de promover a construção do diálogo, harmonia e reciprocidade entre campo e cidade.

Para Sousa (2008: 1090), a concepção de Educação do Campo leva em conta a alteridade e valoriza os conhecimentos da prática social dos camponeses, e contempla, de forma enriquecedora, os modos de vida dos povos ribeirinhos e de comunidades tradicionais.

Molina, Caldart, Fernandes e Sousa enfatizam o Campo [Educação do campo] como lugar de vida social, de trabalho, moradia, lazer, sociabilidade, identidade, lugar da construção de novas possibilidades de reprodução social, desenvolvimento sustentável da agricultura familiar: a educação do campo expressa uma nova concepção de vida quanto ao campo, fortalecendo o caráter de classe nas lutas em torno da Educação. Isto é, implica em reconhecer processos históricos de desigualdade social no campo brasileiro, e análise histórica da formação social, econômica e política da sociedade brasileira. Já a Educação do campo está para o exercício da cidadania dos povos do campo em todas as dimensões da vida social, educacional, cultural, política e econômica.

Dessa forma, os desafios são inúmeros para a efetividade da Educação Escolar Quilombola, bem como a implementação da Política de Educação do Campo e escola do campo. Com a expansão territorial do Brasil encontram-se em processo de reconhecimento as comunidades Quilombolas; a dispersão de populações quilombolas entre rural e urbano apontam que essa população não possui escolas quilombolas, ou seja, escola situada no território quilombola. Outro fator é que

crianças, jovens e adultos quilombolas são transportados para fora de suas comunidades de origem (SANTOMÉ, 1995).

Já do ponto de vista geográfico e territorial, as populações residentes no Campo (zona rural) ainda precisam se deslocar para a zona urbana para terem acesso à escola, isto é, das residências, o acesso é difícil, os meios de transporte são insuficientes e inadequados; e o currículo das escolas, localizadas na zona urbana, muitas vezes está longe da realidade histórica e cultural destes alunos e alunas residentes no e do Campo.

As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola e a Política de Educação do Campo requerem práticas pedagógicas próprias, respeito à especificidade étnico-racial e cultural de cada comunidade, sobretudo, formação específica de seu quadro docente, materiais didáticos e paradidáticos específicos de cada comunidade (CARRIL, 2017).

Também significa afirmar a continuidade do diálogo com professores (as) comprometidos (as) e engajados(as) com Educação Escolar Quilombola e com a Política de Educação do Campo. Percebe-se que ainda é necessário a reafirmação dos marcos institucionais, pois representam avanços conquistados por meio dos Movimentos Sociais, nas lutas cotidianas da população negra e camponesa, na qual esses povos esperam da Educação brasileira reconhecimento nos espaços escolares e não escolares, valorizando saberes tradicionais e ancestralidades.

## Prática extensionista

Essa pesquisa considerou os resultados da primeira experiência enquanto bolsista de um projeto de extensão universitária ocorrido em 2016 (PROBEX, 2016), na escola do reassentamento sítio Cajá de Itatuba-PB; reassentamento agrovila de famílias atingidas pela barragem de Acauã. Essa prática permitiu pensar novas possibilidades pedagógicas sobre a educação do campo, escola do campo e de sua cultura negra.

O público desta pesquisa se concentra no reassentamento agrovila sítio Cajá, localizado na zona rural do município de Itatuba, agreste do Estado da Paraíba. Essa localização fica em média de 125 quilômetros de João Pessoa, capital paraibana (BARBOSA, 2017: 31). O povoado se localizava numa região ribeirinha do afluente rio Paraibinha, da bacia hidrográfica do Rio Paraíba. Com a implantação da barragem de Acauã em 2002, o sítio Cajá ribeirinho foi transferido para um reassentamento de agrovilas.

Atualmente a comunidade concentra cerca de 134 famílias de agricultores, pescadores, aposentados e de uma forte juventude, onde novas famílias vêm sendo construídas. A análise da cultura negra do sítio Cajá se deu a partir do acesso ao Projeto Político Pedagógico da Escola do Cajá, versão 2012/2014, onde foi identificado a presença da legislação referente ao “Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena:

De acordo com a resolução 3 do CEE de 06/02/2009 que dispõe sobre as leis 10.639/2003 e 11. 645/2008 os conteúdos relacionados às disciplinas de Arte, História, Língua Portuguesa, Literatura, Sociologia, Geografia e Cultura religiosa devem ser abordados valorizando o tratamento de questões e temáticas que dizem respeito aos afrodescendentes. (ESCOLA MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO INFANTIL E ANOS INICIAIS JOSÉ BEZERRA DE LIMA, 2013/2014: 13-14)

A primeira prática extensionista resultou em outras ações, como na escola da comunidade reassentada, e foram adotadas práticas pedagógicas por meio de oficinas em duas turmas de anos iniciais. Realizaram-se oficinas em sala de aula com

temas geradores e de mapeamento ambiental (BARBOSA, 2017) para a contextualização dos modos de vida das famílias em reassentamento.

Os “temas geradores” e “mapeamento ambiental” foram pensados com base nos estudos de Tozony-Reis (2006: 95), enquanto proposta freireana (1983), para contextualização dos modos de vida das famílias dos alunos e alunas, uma vez que essas práticas pedagógicas possibilitam diálogo e participação dos sujeitos adotando a pedagogia Freireana (1984), ao identificar práticas sociais, culturais, políticas e econômicas desenvolvidas e criadas na comunidade, bem como suas tradições e ancestralidades.

Essas práticas possibilitaram identificar os conflitos sociais (SCOTT, 2009) presentes na comunidade, de modo que a comunidade vem se reconstruindo, tanto nas atividades produtivas quanto seus modos de vida em reassentamento: adaptação de moradias, implantação de calçamento, reconstrução de equipamentos públicos, como a escola e posto de saúde, e cemitério.

Dessa forma, foi identificado na comunidade uma situação de deslocamento que resultou em inúmeras implicações sociais, ambientais, econômicas, educacionais e culturais; apontadas e identificadas pelas pessoas que lá residem. Houve nova reestruturação da comunidade, passando a residir em três vilas, com limitações para reproduzirem suas culturas como antes, como por exemplo, a criação de animais; a prática da agricultura ficou prejudicada pela falta de terras férteis.

O reassentamento possui 18 anos e vem reconstruindo novas práticas de trabalho e renda, de relações sociais com o ambiente; a pesca ficou bastante limitada devido ao baixo nível do reservatório, pela estiagem prolongada. Há também a limitação de acesso à água potável encanada, uma vez que anteriormente existiam reservatórios públicos.

Houve novas construções de moradias, como também reformas e ampliações das casas das vilas pelos próprios moradores, com recursos próprios, adaptando-as para as necessidades e melhorias da qualidade de vida, pois as reclamações dos mesmos são sobre a baixa qualidade das casas de placas que receberam no reassentamento. Foi identificado que a comunidade possui associação de agricultores, mas encontra-se fechada, em virtude da dispersão das famílias após o deslocamento provocado pela barragem de Acauã.

Um dado importante encontrado na comunidade é de que os relatos das pessoas se voltam para observar seu envelhecimento, bem como a dificuldade de encontrar trabalho e renda devido à idade avançada, pois o cansaço impede de praticarem atividades que faziam antes; como o corte de madeira para fazer carvão, uma prática bastante comum na comunidade como geração de renda.

O resultado disso é que as famílias vivem atualmente de programas sociais de acesso à renda, como Bolsa Família; aposentadorias por idade; pequenos comércios; criação de pequenos animais e aves para consumo. A prática da agricultura existente é bastante limitada, e quando ocorre, a pequena safra é para consumo familiar.

Portanto, ao apontar os dados socioculturais e ambientais percebe-se que houve intervenções nos territórios tradicionais da comunidade investigada, modificando e dificultando a manutenção da vida social devido ao deslocamento, que por sua vez, em minha visão, acentuou o caráter étnico na comunidade (BARBOSA, 2019), tendo que adequar os modos de vida em reassentamento.

Por fim, ao analisar essas relações sociais do reassentamento, o recorte desta pesquisa se voltou para pensar a educação do campo enquanto direito social e da politização da cultura negra local. Essa atitude considera a legislação educacional

brasileira quanto à educação étnico-racial, percebida no PPP da escola, versão 2014, embora com certo distanciamento entre teoria e prática.

A continuidade deste estudo será para articular a escola e as famílias negras da comunidade, no sentido de identificar e valorizar a identidade negra, marcos institucionais que permitem contribuições significativas para a ressignificação da comunidade, sobretudo em sua educação, considerando suas tradições em práticas educativas e valorização das mesmas.

## **Fotoetnografia na educação étnico-racial**

Os resultados do presente estudo também se deram para além da sala de aula, em outros desdobramentos de práticas extensionistas, enquanto bolsista e voluntário, na coleta e produção de novas fotografias pelas seguintes ações: Programa UFPB, NO SEU MUNICÍPIO, 2018, com a proposta de educação patrimonial na escola do Cajá; no PROBEX 2019, com a proposta de fotoetnografado Cajá; e do PROBEX 2020, da prática da fotoetnografia em plataforma digital, e novo trabalho de campo em fevereiro de 2021.

Os passos seguintes foram a produção de registro de fotografias do reassentamento e das pessoas do Cajá, com as análises e processo de seleção de fotografias. Houve a prática da seleção de fotografias de modo a começar a identificar as famílias negras. Ao adotar o uso de fotografia, a principal fundamentação se deu com base na Antropologia Visual (MEAD e BATESON, 1942; MALINOWSKI, 1922) e Luiz Eduardo Achutti (1997) com sua prática da fotoetnografia.

Portanto, essas ações extensionistas vêm permitindo traçar o perfil étnico e criar novos desdobramentos de estudos e pesquisas com a comunidade sítio Cajá, além de realizar a sensibilização e novas reflexões articuladas à comunidade escolar, acerca da comunidade em reassentamento. A continuidade desta pesquisa se dará em um diálogo com as famílias negras do Cajá, com a seguinte pergunta: como essas famílias entendem a cultura negra, quilombola e indígena?

A pesquisa se encontra em andamento, e o próximo passo é voltar a comunidade para conversar com uma média de cinco famílias negras, e observar como entendem a identidade negra na comunidade, além de escrever seus relatos orais, acompanhados de fotografias, da prática da fotoetnografia, traçando o entendimento dessas famílias sobre identidade negra ou indígena, e permitindo que se reconheçam como tais.

Essa pesquisa pretende reconhecer a identidade negra local podendo resultar na produção de um material didático para ser estudado na escola da comunidade. A seguir apresento o modelo de sequência fotográfica para a fotoetnografia:



**Figura 1:** Dona Lica. Fonte: Trabalho de campo do projeto de fotoetnografia, imagem registrada no dia 28/09/2019 (Acervo Arandu/AVAEDOC, Coleção PROBEX/UFPB 2019).



**Figura 2:** Dona Maria Miguel, uma brincante de cirandas. Fonte: Trabalho de campo do projeto de fotoetnografia, imagem registrada no dia 28/09/2019 (Acervo Arandu/AVAEDOC, Coleção PROBEX/UFPB 2019).



**Figura 3:** Inácia e Maria Camelo, as duas são irmãs. Fonte: Trabalho de campo do projeto de fotoetnografia, imagem registrada no dia 28/09/2019 (Acervo Arandu/AVAEDOC, Coleção PROBEX/UFPB 2019).



**Figura 4:** Seo José Herculano sentado no banco e seus vizinhos reunidos na casa de dona Lica. Fonte: Autor, 12/02/2021.



**Figura 5:** Naldo de Cícero da viúva e sua família. Fonte: Trabalho de campo do projeto de fotoetnografia, imagem registrada no dia 28/09/2019 (Acervo Arandu/AVAEDOC, Coleção PROBEX/UFPB 2019).



**Figura 6:** Dona Edite e seus netos. Fonte: Trabalho de campo do projeto de fotoetnografia, imagem registrada no dia 28/09/2019 (Acervo Arandu/AVAEDOC, Coleção PROBEX/UFPB 2019).





**Figura 7:** Crianças da comunidade. Fonte: Trabalho de campo do projeto de fotoetnografia, imagem registrada no dia 28/09/2019 (Acervo Arandu/AVAEDOC, Coleção PROBEX/UFPB 2019).

## Considerações finais

O artigo apresentou uma proposta de reflexão sobre Educação e populações tradicionais a partir da questão das relações étnico-raciais. Deste modo, a prática extensionista e dialógica com a comunidade permitiu realizar trocas de saberes e novas reflexões; já do ponto de vista da legislação da educação étnico-racial brasileira, houve articulações entre teoria e prática, considerando o contexto atual e histórico do sítio Cajá, o de ribeirão e em reassentamento agrovila, onde foi adotado a política de educação do campo e da educação étnico-racial.

Além disso, este trabalho realizou aproximações com o público-alvo visando identificar suas identidades étnicas. A pesquisa também sinalizou práticas como a fotoetnografia que pode potencializar novas práticas pedagógicas de combate às desigualdades e discriminação em sala de aula, e na comunidade escolar. Portanto, as experiências podem contribuir para ampliar as reflexões sobre populações deslocadas de seus territórios ancestrais, identificando o entendimento dos sujeitos locais para compreender novas demandas sociais e educacionais.

Por fim, a prática extensionista resultou em uma abordagem da Educação para as Relações Étnicas buscando compreendê-la, também, para além de sala de aula, com a prática da fotoetnografia, reforçando o caráter primordial das legislações que assinaladas. Esses dados podem resultar no processo de reconhecimento e afirmação das identidades étnicas locais para práticas pedagógicas contextualizadas.

Recebido em 13 de janeiro de 2021.  
Aceito em 30 de agosto de 2021.

## Referências

- ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. *Fotoetnografia: um Estudo de Antropologia Visual sobre o Cotidiano, Lixo e Trabalho*. Porto Alegre: Palmarinca, 1997.
- ALVES, Juliana Ferreira. *Luta e resistência na Paraíba: a liga camponesa de Sapé*. XI Encontro Regional Nordeste de História oral. Fortaleza, 2017.
- ARROYO, Miguel. *Currículo, território em disputa*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- BARBOSA, G. A. *Educação ambiental crítica: experiência em escola de um reassentamento de atingidos por barragem na Paraíba*. Monografia (Graduação em Ciências Sociais [Licenciatura]) – Universidade Federal da Paraíba - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, 2017.
- BARROS, Surya Aaronovich P. O uso de memórias como fonte de pesquisa para a História da Educação da população negra em São Paulo. *Saeculum* (UFPB), 23: 135-144, 2010.
- BRASIL. Decreto 7.824, de 11 de outubro de 2012. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.
- BRASIL. *Constituição Federal* de 1988.
- BRASIL. Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por Comunidades Quilombolas.
- BRASIL. Decreto 7.352, de 4 de novembro de 2010. Institui a Política de Educação do Campo.
- BRASIL. Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana. Brasília: junho, 2005.
- BRASIL. Lei Federal 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira".
- BRASIL. Lei Federal 11.645, 10 de março de 2008. Altera a Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena".
- BRASIL. Lei 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial.

CALDART, Roseli Salete. Educação do campo: notas para uma análise de percurso. *Trabalho, Educação e Saúde*, 7 (1): 35-64, 2009.

CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. Os desafios da Educação Quilombola no Brasil: o território como contexto e texto. *Revista Brasileira de Educação*, 22 (69), 2017.

CLIFFORD, James. “Sobre a autoridade etnográfica”. In.: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

DE SOUZA, Maria Antônia. Educação do campo: políticas, práticas pedagógicas e produção científica. *Educação e Sociedade*, 29 (105): 1089-1111, 2008.

ESCOLA MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO INFANTIL E ANOS INICIAIS JOSÉ BEZERRA DE LIMA. *Projeto Político Pedagógico*. Distrito de Cajá, Itatuba-PB, 2012/2014.

FERNANDES, Bernardo Mançano; MOLINA, Mônica Castagna. “O campo da educação do campo”. In: MOLINA, M. C; JESUS, SONIA M. S. de. (orgs.). *Por Uma Educação do Campo: – Contribuições para a construção de um projeto de Educação do Campo*. Brasília, 2004.

FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação?* 7ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

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

GEERTZ, Clifford. *O saber local. Novos ensaios em Antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. *Currículo sem Fronteiras*, 12 (1): 98-109, 2012. pp. 98-109.

GOMES, Nilma Lino. “Diversidade cultural, currículo e questão racial. Desafios para a prática pedagógica”. In: ABRAMOWICZ, Anete; BARBOSA, Maria de Assunção; SILVÉRIO, Valter Roberto (orgs). *Educação como prática da diferença*. Campinas: Armazém do Ipê, 2006. pp.21-40.

GOMES, Nilma Lino. “Educação e relações raciais: discutindo algumas estratégias de atuação”. In: MUNANGA, Kabengele (org.). *Superando o racismo na escola*. Brasília: MEC, 1999.

GONÇALVES, Dinalva Pereira; OLIVEIRA, Ana Julia Viegas Gomes; SANTOS, Maria José Albuquerque. Escola, pobreza e currículo: um olhar a partir das percepções de docentes e educandos de uma comunidade no interior do Maranhão. *Currículo sem Fronteiras*, 18 (3): 1077-1096, 2018.

JACOBI, Pedro Roberto. Educação Ambiental: o desafio da construção de um pensamento crítico, complexo e reflexivo. *Educação e Pesquisa*, 31 (2): 233-250, 2005.

MEAD, Margaret and BATESON, Gregory. *Balinese Character. A Photographic Analysis*. Special Publications of New York Academy of Sciences, vol. 2 (1942).

PAZ TELLA, Marco Aurélio (org.). *Direitos humanos, população afro-paraibana e mulheres negras*. João Pessoa: NEABI/UEPB, 2012. 76p. (II Cadernos Afro-Paraibanos). Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/neabi/pdf/Cadernos/Cadernos%20APBs%20II.pdf>

PAZ TELLA, Marco Aurélio (org.). *Educação, ações afirmativas e relações étnico-raciais no Brasil*. João Pessoa: NEABI/UFPB, 2012. 66p. (I Cadernos Afro-Paraibanos).

ROCHA, Solange Pereira da; SILVA, J. A. N. A luz da lei 10.639/03, avanço e desafios: movimentos sociais negros, legislação educacional e experiências pedagógicas. *Revista ABPN*, 5: 55-82, 2013.

SANTOMÉ, Jurjo Torres. As culturas negadas e silenciadas no currículo. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Alienígenas na sala de aula*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 159-189.

SCOTT, Parry Russel. *Negociações e resistências persistentes: agricultores e a barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009.

SIGAUD, Lygia. *Efeitos Sociais de grandes projetos hidrelétricos: as barragens de Sobradinho e Machadinho*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional-UFRJ, 1986.

TOZONY-REIS, Marília Freitas de Campos. Temas ambientais como “temas geradores”: contribuições para uma metodologia educativa ambiental crítica, transformadora e emancipatória. *Educar*, 27: 93-110, 2006.

## A chibata do Cerrado: mídias digitais, prazeres dissidentes e narrativas BDSM em uma cidade do Centro-Oeste brasileiro<sup>1</sup>

*Aparecido Francisco dos Reis*<sup>2</sup>  
*Gabriel Zamian de Carvalho*<sup>3</sup>  
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo apresentar uma análise sobre as relações BDSM no contexto de Campo Grande/MS a partir das narrativas de interlocutores que se desenrolam por meio das *mídias* digitais. O BDSM é considerado uma sexualidade dissidente, pois transgride e rediscute questões que são colocadas como naturais dentro de uma sexualidade marcada por uma concepção biomédica de normalidade. A metodologia utilizada se serviu de entrevistas com os praticantes de BDSM da cidade e análise documental em redes sociais e *blogs* específicos do tema. Através da análise da fala dos praticantes, foi possível observar a importância que as *mídias* digitais assumem em Campo Grande/MS, visto que não há festas, encontros e locais direcionadas a esse tipo de público. Além disso, os resultados mostraram ainda os desejos e tipos de prazeres identificados nas práticas dos membros da comunidade BDSM da cidade, extrapolando a ideia de patologia e reforçando a ideia de normalidade em sua sexualidade. Também foi necessário uma leitura atenta do material numa interação com a bibliografia a fim de discutir a lógica dos desejos e dos prazeres que descobrem o corpo como fonte de erotismo vibrante.

**Palavras-chave:** sexualidade; saúde mental; corpo.

REIS, Aparecido Francisco dos; CARVALHO, Gabriel Zamian de. **A chibata do Cerrado: mídias digitais, prazeres dissidentes e narrativas BDSM em uma cidade do Centro-Oeste brasileiro.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (17): 381-396, maio a agosto de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Esta pesquisa foi atividade do grupo de pesquisa Laboratório de Estudos da Violência, Gênero e Sexualidade - LEVS/UFMS nos anos de 2015-2018. Auxílio parcial do CNPQ.

<sup>2</sup> Mestre em Ciências Sociais (UFSCar). Doutor em Serviço Social (UNESP), com estágio pós-doutoral no programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Professor associado IV do curso de Ciências Sociais da UFMS, pesquisando gênero, sexualidade, saúde e violência.

<sup>3</sup> Pesquisador do IBOPE. Formado em Ciências Sociais pela UFMS. Praticante de BDSM.

## **The lash of the Cerrado: social networks, dissenter pleasures and BDSM narratives in a city of the Brazilian center-west region**

**Abstract:** This article aims to present an analysis about BDSM relationships in Campo Grande/MS context from narratives of interlocutors that are unfolded through digital networks. BDSM is considered a dissenter sexuality, for it transgresses and re-discusses issues that are put as natural inside a sexuality marked by a biomedical conception of normality. The methodology here applied was based on interviews with BDSM practitioners of the city and documental analysis on social networks and specific blogs of the theme. By the analysis of the practitioners' speech, it was possible to observe the importance that the social networks assume in Campo Grande/MS, once there are no parties, encounters and places directed to this kind of public. Besides, the results even showed the desires and sort of pleasures identified in the practices of the members of the BDSM community of the city, extrapolating the idea of pathology and reinforcing the idea of normality in their sexuality. In addition, it was necessary a meticulous reading of the material in an interaction with the bibliography in order to debate the logic of the desires and pleasures that discovers the body as the source of vibrant eroticism.

**Keywords:** sexuality; mental health; body.

## **El látigo del cerrado: medios sociales, placeres inconformistas y narrativas BDSM en una ciudad del Centro-Oeste brasileño**

**Resumen:** Este artículo tiene como objetivo introducir un análisis acerca de las relaciones BDSM en el contexto de Campo Grande/MS a partir de las narrativas de los interlocutores que se desarrollan a través de los medios sociales. El BDSM es considerado una sexualidad inconformista, por tanto, transgrede y discute cuestiones que son puestas como naturales dentro de una sexualidad marcada por una concepción biomédica de normalidad. La metodología utilizada se sirvió de entrevistas con los practicantes de BDSM de la ciudad y análisis documental en redes sociales y blogs específicos con el tema. Por medio del habla de los practicantes, fue posible observar la importancia que los medios sociales asumen en Campo Grande/MS, visto que no hay fiestas, encuentros y lugares direccionados para este público. Además, los resultados mostraron incluso los deseos y tipos de placeres identificados en las prácticas de los miembros de la comunidad BDSM en la ciudad, extrapolando la idea de patología y reenfocando la idea de normalidad en su sexualidad. También fue necesario una lectura atenta del material en una interacción con la bibliografía a fin de la lógica de los deseos y placeres que descubre el cuerpo como fuente de erotismo vibrante.

**Palabras clave:** sexualidad; salud mental; cuerpo.

O BDSM é a sigla utilizada para definir um conjunto de práticas com o objetivo de buscar prazer, significando *Bondage*/disciplina, Dominação/submissão, Sadismo/masoquismo. De um modo geral, o acrônimo pode ser dividido e definido nas seguintes categorias:

- *Bondage/Disciplina* (B/D): Gelin (2007: 26) define como um conjunto de práticas de ordem diversa que se centram, sobretudo, em situações de constrangimento físico (*bondage* que, no sentido original da palavra significava condição de escravo/escravatura), humilhação e castigo (no sentido disciplinar e corretivo, ou seja, como punição por determinada ação supostamente inapropriada, real ou hipotética), estimulação e controle sensorial, incluindo do orgasmo.
- Robertson (2008: 2008) afirma que a relação *Dominação/submissão* (D/s): consiste na procura deliberada e consciente de uma relação em que existe uma desigualdade de poder entre os envolvidos, nomeadamente no que respeita ao controle físico, psicológico e emocional, para obtenção de prazer. Existem, assim, papéis diferenciados e diferenciadores, que designam a posição de cada um no seio dessa relação, através de uma troca erótica e consensual de poder, também conhecida como “troca total de poder” no caso das relações.
- *Sadismo/Masoquismo ou Sadomasoquismo* (S/M): práticas que envolvem a erotização de atividades relacionadas com a dor e o sofrimento. Sádico é o termo que ficou associado ao elemento que provoca a dor ou sofrimento, enquanto o masoquista é aquele que sente satisfação em ser alvo dessa ação.

Popularmente, o BDSM é conhecido no Brasil como sadomasoquismo, se referindo apenas às práticas de sadismo e masoquismo. Utilizando a ferramenta Google para pesquisar na *internet*, a fim de compreender as representações usuais e comuns do sadomasoquismo, a expressão aparece em vários *sites* que trazem dicas para namoro, casamento ou apenas para a relação sexual, mostrando que tais práticas servem para produzir uma maior excitação entre os parceiros durante o sexo, mas restritas ao ato sexual. Na *internet* existem uma infinidade de *sites* e *blogs* que consideram o sadomasoquismo como uma prática não sadia e qualificam como doentia qualquer manifestação destas práticas fora da relação sexual, esse tipo de opinião é compartilhada tanto por conselhos de profissionais médicos na rede, quanto por *sites* de dicas de relacionamento. Entre os *sites* médicos, o *blogalternative* apresenta “As diretrizes de prática clínica para trabalhar com pessoas com interesse *kink*”<sup>4</sup>. As diretrizes identificam *kink* como identidades sexuais, comportamentos eróticos, interesses e fantasias sexuais e BDSM (Bondage/Disciplina, Dominação/Submissão, Sadismo/Masoquismo), leather e fetiches como partes importantes do termo mais abrangente *kink*. As diretrizes identificam o BDSM como uma patologia clínica ou então como um componente para práticas sexuais convencionais. No entanto, o BDSM não pretende se tornar

<sup>4</sup> [bloguealternative.files.wordpress.com/2020/07/diretrizes-de-prc3a1tica-clc3adnica-para-trabalhar-com-pessoas-com-interesses-kink.pdf](http://bloguealternative.files.wordpress.com/2020/07/diretrizes-de-pratica-clinica-clc3adnica-para-trabalhar-com-pessoas-com-interesses-kink.pdf)

parte de uma identidade sexual convencional, enquanto prática tem suas regras e códigos específicos que precisam ser conhecidos pelos participantes. Além dos sites informados acima, existem também sites voltados para o público BDSM, com glossários, descrições sobre a prática BDSM, entre outras informações.

Esta pesquisa foi realizada a partir de contato com os informantes de uma rede social específica para seus praticantes, chamada *Fetlife*<sup>5</sup>, de análise de material publicado nos *blogs submisso real*<sup>6</sup>, *blogalternativa* e *Pergunte para Patrícia*<sup>7</sup>, postagens de materiais sobre o assunto no aplicativo de mensagens *Messenger*, ligado ao *Facebook*<sup>8</sup>, em dois grupos específicos: “BDSM Mato Grosso do Sul” e “BDSM – Campo Grande – MS” e entrevistas pessoais com os interlocutores.

## Material e métodos

O estudo considerou o contexto social dos praticantes de BDSM na cidade de Campo Grande, ou seja, a sociedade local, como um quadro favorável ou não para suas existências. No contexto local, uma possível comunidade de praticantes BDSM ainda não nasceu e não há lutas ativistas nesse sentido. A comunidade ainda não se posicionou em espaços físicos definidos, por isso foi um desafio estabelecer uma etnografia da sobre o grupo. A cidade de Campo Grande, embora seja capital do estado de Mato Grosso do Sul, é conhecida por suas ligações com o agronegócio que se reflete não apenas em sua economia, mas também nas principais manifestações culturais, tendo como acontecimento principal, a Expô-Grande<sup>9</sup>.

Destaca-se ainda, os componentes religiosos atuais: católicos e evangélicos compõem 90% da população. Além disso, o ramo neopentecostal, profundamente mais conservador do ponto de vista moral, tem crescido a uma taxa média de 1,5 % ao ano. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), as estimativas atuais indicam que 40% da população da capital se declara evangélica. Em linhas gerais, a cidade não oferece um ambiente no qual a sexualidade possa ser vivida em contextos de inclusão como em outras capitais brasileiras. Os espaços que têm gerado debates sobre a diferença sexual são recentes e mais ainda aqueles que são inclusivos para os sujeitos de orientação sexual diferente da heterossexual. Assim, o quadro no qual a pesquisa foi realizada é definido por fortes componentes moralizantes e de controle social entre seus próprios habitantes, além do controle produzido em escala institucional, de caráter político e religioso. Assim, para compreendê-lo utilizamos as contribuições de Pierson e Park (1971, apud MENDONZA, 2005) sobre a questão urbana e foram úteis e permitiram enquadrar, como ponto de partida, o indivíduo em um contexto de autonomia e individualidade. As práticas privadas de BDSM podem ser entendidas a partir do direito à privacidade e ao próprio espaço, mas também podem ser identificadas como relações secundárias características do sujeito urbano atual. Nesse mesmo sentido, a utilização da capacidade do sujeito urbano de representar vários papéis

<sup>5</sup> [www.fetlife.com](http://www.fetlife.com)

<sup>6</sup> <http://submissoreal.blogspot.com/>

<sup>7</sup> <https://patty79sp.wixsite.com/>

<sup>8</sup> [facebook.com](https://www.facebook.com/)

<sup>9</sup> Expogrande é um dos maiores eventos do segmento do agronegócio do Brasil, que reúne milhares de pessoas e animais durante as duas semanas do evento. É realizada anualmente e tem como um dos principais objetivos estimular investimentos no setor. Cavalos, bois, ovelhas e até avestruzes são comercializados durante a exposição. Além disso, há shows, sobretudo de artistas do chamado sertanejo universitário e negócios do mundo rural, como a compra e venda de maquinários e insumos.



que são acionados pelas contingências e pelos desejos, permite-lhe desempenhar um papel no espaço público e outro muito diferente no privado de caráter temporário como os encontros sexuais combinados *online* e relacionamentos anônimos e esporádicos em detrimento de relacionamentos estáveis.

O acesso à população BDSM foi possível devido ao pertencimento de um dos pesquisadores ao meio, favorecendo a compreensão de regras e das liturgias<sup>10</sup> seguidas pelos praticantes. Isso facilitou o contato com os praticantes residentes na cidade de Campo Grande/MS, ao proporcionar uma maior liberdade e confiança para que os interlocutores pudessem falar acerca de suas práticas.

Além de estabelecer contatos, no *Facebook* é possível criar grupos para discussões específicas. Os pesquisadores entraram nos grupos “BDSM Mato Grosso do Sul” e “BDSM – Campo Grande – MS” criados no aplicativo de mensagens *Messenger*, vinculado a esta rede social. Isso possibilitou o acesso às discussões e as postagens entre os participantes das conversas.

A pesquisa utilizando meios digitais, tem sido amplamente discutida enquanto possibilidade de composição de coleta de dados e entrevistas. Autores como Miskolci (2012) e Zilli (2009) utilizam a *internet* e outras *mídias* digitais para realizarem suas pesquisas. Miskolci (2012), entende que as *mídias* digitais assumem papel importante nas relações sociais contemporâneas, afirmando que na atualidade, é quase impossível compreender nossas relações sem a mediação tecnológica. Para ele, as sociedades atuais possuem uma cultura digitalizada, que alteraram profundamente os processos de comunicação:

vivemos em referência aos seus conteúdos e aprendemos a fruir um grande prazer na inédita experiência da comunicação com várias pessoas ao mesmo tempo, ou seja, na participação em redes que constituem uma espécie contemporânea de comunidades (MISKOLCI, 2012: 3)

Assim, as *mídias* digitais e a *internet* se tornam meios que podem auxiliar muito a pesquisa, facilitando o contato com interlocutores e buscando informações do objeto pesquisado.

Além do uso das *mídias* digitais, a pesquisa foi realizada entrevistando seis interlocutores, sendo três submissas(os) e três Dominadoras(es). Estas pessoas foram escolhidas por já estarem adicionadas ao círculo de amizades virtual dos pesquisadores no *Facebook* e *Fetlife*, facilitando aos mesmos iniciar uma conversa e perguntar da possibilidade de uma entrevista.

Duas entrevistas, uma com um Dom e uma com uma Domme, foram realizadas via *Messenger* devido à impossibilidade de entrevistá-los pessoalmente, o primeiro por não residir mais na cidade de Campo Grande/MS e a segunda por não haver disponibilidade de tempo. As outras quatro entrevistas foram feitas pessoalmente com os interlocutores e, por haver o consentimento, foram gravadas.

Para resguardar a identidade dos colaboradores da pesquisa, serão utilizadas siglas para se referir a eles. No caso de Dominadoras(es), será utilizado a letra maiúscula “D” seguida de um número para se referir a um dos entrevistados em particular, como “D1”, “D2” e “D3”; no caso de submissas(os), será utilizado a sigla “sub” seguida de um número, como “sub1”, “sub2” e “sub3”.

<sup>10</sup> Liturgia é o conjunto de etiquetas dentro do BDSM. Tem a função de regular as relações entre os praticantes. Faz parte da liturgia usar os pronomes de tratamento corretos, os rituais como encoleiramento, nortear um comportamento elegante, educado e hierárquico entre os participantes de um grupo. A liturgia na prática compreende o conjunto de regras e protocolos usados em todo mundo (<https://patty79sp.wixsite.com>).

Das(os) entrevistadas(os), são mulheres uma Domme (D2) e uma submissa (sub1) e são homens dois Doms (D1 e D3) e dois submissos (sub2 e sub3). A faixa etária dos interlocutores está entre 20 e 45 anos.

O contato com três dos interlocutores foi realizado através do uso do *Facebook* e uma pelo *Fetlife*. Um dos Doms, um dos pesquisadores já conhecia pessoalmente, enquanto o outro submisso foi apresentado ao pesquisador por intermédio de uma terceira pessoa que contribuiu com a pesquisa.

As entrevistas foram feitas através de um roteiro, com questões para guiar a conversa, mas durante a entrevista, de acordo com o rumo das falas dos interlocutores, os pesquisadores faziam questões pertinentes que estavam fora do roteiro inicial.

Importante ressaltar alguns detalhes quanto à escrita do texto. Partindo da análise da Clifford Geertz (1976), o discurso do nativo é uma interpretação da realidade, logo, o texto escrito pelo antropólogo se torna uma interpretação da interpretação:

Resumindo, os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um "nativo" faz a interpretação em primeira mão: é a sua cultura.) Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são "algo construído", "algo modelado" – o sentido original fictício – não que sejam falsas, não-fatuais ou apenas experimentos de pensamento. (GEERTZ, 1989: 25)

Assim, na escrita do texto estarão presentes as formas de escrever do grupo em questão. Para demonstrar a hierarquia que existe em uma relação BDSM, os termos utilizados para se referir à Dominação ou Dominador serão iniciados com letras maiúsculas, enquanto os utilizados para referência à submissão ou submisso, serão escritos com letras minúsculas. Serão utilizados os termos “BDSM” e “sadomasoquismo” como sinônimo, pois este último mesmo se referindo apenas às práticas do sadismo e do masoquismo, é utilizado pela linguagem popular como sinônimo da sigla. Também serão usados gírias e códigos do grupo, seus significados atribuídos pelos próprios informantes serão explicitados nas notas de rodapé.

## Discussão e resultados

O BDSM é conhecido popularmente como sadomasoquismo. O termo é uma palavra composta utilizada nas disciplinas que lidam com saúde mental: sadismo deriva do escritor francês Marquês de Sade (séc. XVIII-XIX) que em sua produção literária coloca a dor, a crueldade e a humilhação como práticas de produção do prazer sexual.

Masoquismo, por outro lado, deriva do escritor austríaco Leopold von Sacher-Masoch (séc. XIX), autor da novela *A vênus das peles*, publicada originalmente em 1870, a qual apresenta uma série de personagens que mostram comportamentos sexuais em afinidade com a dor. O termo masoquismo foi criado em 1886 pelo psiquiatra austríaco Richard Freiherr von Krafft-Ebing (1840-1902), em seu livro *Psychopathia sexual*. Pensava ser justificado chamar esta anomalia de “masoquismo”, por que o autor Sacher-Masoch frequentemente fez desta perversão, que até seu tempo era praticamente desconhecida ao mundo científico como tal, o substrato de seus escritos” (KRAFFT-EBING, 2017: 96).

Ainda nesta obra, Krafft-Ebing reconhece as origens do sadismo dentro do contexto de uma atividade sexual normal, mas sua análise do masoquismo se mostra mais desenvolvida no sentido de limitar ao prazer ao sentimento da dor,

sem reconhecer a importância da fantasia e dos demais aspectos, não somente físicos que estão invocados nestas práticas.

Sigmund Freud (1999), teorizou sobre o tema e assim como Krafft-Ebing, reconhecia o sadomasoquismo em suas formas menos extremas como parte da sexualidade masculina normal, no entanto, desde a perspectiva da psicanálise, Freud, entende esse comportamento sexual como uma perversão. Na realidade, ambos reconheciam o sadismo e o masoquismo como duas formas de uma mesma entidade, quer dizer que podiam se encontrar muito frequentemente na mesma pessoa.

Em 1933, o sexólogo inglês Havellock Ellis, em sua obra *Psychology of sex*, reconhece o sadismo e o masoquismo como estados emocionais complementares. Seu aporte real se fundamenta na supressão da ideia de crueldade no sadomasoquismo, substituindo-a pela dor, para o qual preferia o termo algolagnia, “*considerada uma perversão caracterizada pela obtenção de prazer ao infligir dor a outrem ou a si mesmo*” (ELLIS, 1933: 159). Foi o primeiro a abordar o tema a partir da interação social, embora não reconheça como um comportamento social, assinala que o sádico tem em conta as respostas aos estímulos da dor provocada no masoquista e sustentava que em grande parte, o comportamento desses sujeitos era motivado pelo amor romântico.

No que tange a ideia de saúde, no ano de 1952, a Associação Americana de Psiquiatria publica nos Estados Unidos o *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM), considerado o primeiro manual para o diagnóstico de transtornos mentais. A mencionada publicação surgiu da necessidade de unificar critérios em relação a terminologia psiquiátrica referente aos transtornos de saúde mental, embora existisse desde 1893 a Classificação Internacional de Doenças (CID) que forma um compêndio acerca das enfermidades. Em 1948, a Organização Mundial da Saúde (OMS), fez um aparte no CID, incluindo o sadismo e masoquismo como um transtorno mental de desvio sexual, assim como a homossexualidade (APPADURAI, 2001: 38). Em 1973, a homossexualidade deixou de ser considerada transtorno mental pela Associação Americana de Psiquiatria e pela OMS em 1990. No entanto no atual DSM-5, publicado em 2013, os fetiches ou as práticas sadomasoquistas ou BDSM estão listados como uma parafilia, que abrangem essencialmente as preferências sexualmente “*incomuns*” (DSM-V, 2013: 694-8). As comunidades BDSM argumentam há anos que seus gostos sexuais são inofensivos e não deveriam ser listados junto aos transtornos mentais.

Segundo Foucault (1989), na época moderna, o corpo, o sexo e o prazer se tornaram parte da autoridade médica, em que o especialista tece toda uma rede de causalidade sexual, interpretando dados obtidos junto a confissão de seus pacientes para validá-los cientificamente e estabelecer um discurso de verdade sobre uma sexualidade normal ou patológica, sendo que os dados obtidos pela confissão não tratam apenas do que o sujeito gostaria de dizer, mas daquilo que se esconde ao próprio sujeito. Assim, a sexualidade é formada pelo discurso de poder-saber da *scientia sexualis* como um dispositivo histórico criado a partir do século XIX (FOUCAULT, 1989: 116-117).

O autor comenta ainda que em diversos manuais e livros médicos do período, há listas acerca de patologias, desvios sexuais ou sexualidades dissidentes. Essas práticas são categorizadas, descritas e exemplificadas, sendo estudadas e identificadas maneiras também de se curar estes distúrbios do sexo. Na psiquiatrização das perversões, o sexo foi restrito às funções biológicas e a um aparelho anátomo-fisiológico que lhe dá sentido, isto é, finalidade; também a um instinto que através

do seu próprio desenvolvimento e de acordo com os objetos a que pode se vincular, torna possível o aparecimento das condutas perversas e sua gênese inteligível; com isso o sexo se define por um entrelaçamento de função e instinto, de finalidade e significação; e sob essa forma, manifesta-se melhor do que nunca, na perversão modelo, “*nesse fetichismo que, pelo menos a partir de 1877 serviu de fio condutor à análise de todos os outros desvios, pois nele se lia a fixação do instinto em um objeto à maneira da aderência histórica e da inadequação biológica*” (FOUCAULT, 1989: 167-8).

Posteriormente, Preciado (2002) em seu livro *Manifesto Contra-Sexual* avança nas discussões propostas por Foucault. A construção do sexo, como órgão e prática, é uma tecnologia da sexualidade formada pelo discurso da ciência, estabelecendo então o discurso de igualdade entre natureza e heterossexualidade, considerando qualquer desvio como anti-natural. Ou seja, a própria ideia de natureza sexual humana é construída pelo discurso heteronormativo, que produz a feminilidade e a masculinidade, os papéis e práticas sexuais, fragmenta os corpos e foca as zonas erógenas nos órgãos genitais (PRECIADO, 2002: 22).

Para Rubin (1984), nas sociedades ocidentais modernas os atos sexuais são avaliados de acordo com um sistema hierárquico de valores sexuais. Assim, a noção de uma sexualidade ideal singular caracteriza a maioria dos sistemas de pensamento sobre o sexo. Para a religião o ideal é o casamento procriativo. Para a psicologia é a heterossexualidade madura, assim, o BDSM está entre as práticas sexuais mais detestáveis, afirmando que “*as castas sexuais mais desprezadas correntemente incluem transexuais, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, trabalhadores do sexo como as prostitutas e modelos pornográficos*” (RUBIN, 1984: 14).

Nesse sentido, é necessário esclarecer que o discurso científico sobre o BDSM é antes de tudo, um axioma do essencialismo sexual e da ideia que o sexo é uma força natural que existe anteriormente a vida social e da formação das instituições sociais. Essencialismo sexual que está incrustado no discurso científico e na cultura das sociedades ocidentais, que consideram o sexo como eternamente imutável, não social e não histórico.

Dominado por mais de um século pela medicina, psiquiatria e psicologia, o estudo acadêmico do sexo tem reproduzido este essencialismo. Estes campos classificam o sexo com uma propriedade dos indivíduos. Pode residir em seus hormônios ou suas psique. Pode ser interpretado como fisiológico ou psicológico. Porém, dentro dessas categorias científicas, a sexualidade não tem história e nem determinantes sociais (RUBIN, 1984: 149).

Como assinala Rubin, as disciplinas acadêmicas que historicamente têm estudado o sexo, entre elas a psicologia, tem negado a dimensão social deste. As práticas BDSM aspiram mais que o simples essencialismo que se origina na fisiologia ou na psique dos sujeitos, o BDSM efetivamente vincula a sua performance ao social de maneira que seja suficientemente real para os praticantes.

Gebhard (1971) produz a primeira ruptura significativa em um sentido social com as teorias anteriores, demarcando o BDSM, na época ainda chamado de sadomasoquismo, em um contexto cultural, assinalando que a dominação e a submissão estão na base de nossa cultura e a agressão é socialmente valorizada. O autor considera o sadomasoquismo como uma conduta social que carrega certos traços que lhe dão essa classificação: Prevalência do sadomasoquismo em sociedades alfabetizadas; sua natureza simbólica ao reproduzir formas de Domina-

ção/submissão presentes e amplamente aceitas na cultura e a associação do sadomasoquismo com as interações sociais entre os praticantes e o contexto socio-cultural no qual é produzido (GEBHARD, 1971: 11).

Assim, o BDSM tem cruzado o umbral teórico que o havia reduzido a dor e ao erotismo localizados a uma patologia individual. Em suas práticas, o BDSM não se fala apenas de dor e sim da ideia de controle, de dominação e submissão e disciplina. O sentido da uma suposta agressividade e passividade presentes nestas práticas sexuais são um produto da cultura e não da biologia e o presente artigo se alinha a ruptura com as teorias da psicanálise já citadas. Ademais, a cena<sup>11</sup> BDSM deve ser entendida em um contexto relacional, a dor marca um intercâmbio entre os praticantes. Isto ocorre porque o BDSM é mais que uma aplicação unidirecional da dor, funciona muito mais como um mecanismo de confiança, sociabilidade e de relações entre os praticantes de BDSM. A partir da análise teórica, pode-se pensar a questão dos prazeres tendo em conta a fala dos praticantes de BDSM, enquanto processos que envolvem a negação da ideia de culpa pelo uso do corpo em cenas eróticas que estão além de atos meramente sexuais.

Na análise do material coletado pode-se perceber a presença de um discurso que os reportam a uma exploração das potencialidades erógenas do corpo na obtenção do prazer. Quando indagados sobre a relação entre prazer e práticas BDSM, as narrativas dos interlocutores identificam diferentes fontes de prazeres:

*D1: Sinto prazer em ter alguém sob meu comando, obediente, com o objetivo de me agradar. [...] É um prazer diferente do sexual, vai bem além, principalmente em ver o prazer dela em me servir.*

*D2: Sou sádica, na verdade é um prazer mais psicológico que sexual... A dor do sub me causa sensações de prazer muito fortes.*

*sub1: Acho que submissão mesmo, o fato de ver a pessoa gostar de ser servida, a humilhação eu acho. Não bem humilhação, porque você sabe, humilhação é relativa, mas o que me dá prazer é mais isso, ser feito o que a pessoa quiser, permitir, fazer o que ele quer e com isso ver o prazer dele. O fazer o que ele quiser pelo seu prazer e isso já me dá prazer.*

*sub2: Então, um pouco aquilo que eu tinha comentado antes, tudo que é meio underground<sup>12</sup> assim me atrai. Agora, dessas práticas assim, falar o que eu curto mesmo assim, tenho uma certa tara por pés, chuva dourada... Ah, tudo que é meio nojentinho assim eu gosto sabe, e a coisa da humilhação, tipo “ah, fica quieto aí no teu canto, você está aqui para ser usado só, pronto e acabou”, isso eu acho legal. Mas é que ah, Gabriel, é uma tara, uma prática, mas não é a única, tanto que eu me relaciono 99% das vezes com rapazes e tal sem nada de BDSM. Já essa Menina que eu saí com Ela, essa Domme, Ela não, só vale se for com BDSM, se não Ela nem sai com a pessoa.*

Interessante observar que nos relatos, os prazeres estão associados a Dominação, a dor e a humilhação. Assim, à primeira vista, a relação pode parecer abusiva. Entretanto, para o BDSM ser considerado verdadeiro entre os praticantes, deve haver um consenso entre os mesmos antes da realização do ato. Além disso, a busca por esses prazeres não põe em risco a vida de seus adeptos. Há limites e regras a serem seguidas. Um exemplo disso é o uso de uma palavra de segurança. Antes de iniciar uma liturgia BDSM, é necessário definir uma expressão que pode ser dita no momento em que uma das partes sentir vontade de encerrar a cena.

A partir dos relatos, vivenciar dores, humilhações e submissão durante a cena BDSM proporciona uma descarga de adrenalina no cérebro humano. Por

<sup>11</sup> A palavra indica que há um elemento performático nos encontros BDSM, no qual os envolvidos assumem papéis de forma voluntária, em uma espécie de interação ou jogo erótico.

<sup>12</sup> Em português, o termo significa "debaixo da terra", no BDSM, conota algo marginal ou alternativo.

isso, quanto mais intensa for a sensação de desconforto, maior será o êxtase sexual.

Por outro lado, do ponto de vista do Dominador existe a necessidade de controlar o outro, de sentir prazer em ter o mundo em seu entorno sob seu controle. Isso pode ser uma característica cultural, adotada pela longa necessidade humana de conhecer e controlar a sua natureza interior e a natureza exterior, como forma de criar uma sensação emocional de segurança e dominação sobre um mundo caótico. Este desejo acaba adquirindo um sentido erótico dentro das práticas do BDSM, já que o fetiche ressalta a noção de poder sobre as sensações e emoções. Causar a dor no próximo significa ter dominação sobre o que o outro está sentindo, ou pode sentir. Culturalmente, na sociedade ocidental a dor é percebida como algo negativo e que se deve evitar na busca incessante pelo prazer. No entanto, na prática, a separação entre a satisfação e o incômodo não é tão clara.

Quando se fala em dor, a tendência é associá-la apenas a um fenômeno neurofisiológico. Mas, atualmente se admite que existam “*componentes psíquicos e sociais, na forma como se sente e se vivencia a dor. Esta concepção, no entanto, implica a dor como uma experiência corporal prévia, à qual se agregam significados psíquicos e culturais*” (SARTI, 2001: 4), tanto para o Dominador quanto para o submisso. Nesse sentido, a ligação entre a dor e o prazer pode ser neurofisiológica, mas os limites disso sociológicos e culturais (SANTOS, 2013: 34). A aflição produzida na cena BDSM, faz com que o sistema nervoso central libere endorfinas para bloquear sensações incômodas, gerando uma sensação de prazer e satisfação<sup>13</sup>.

Desse modo, na fala dos interlocutores não está presente a ideia que essa forma de prazer seja algo patológico, mas reconhecem que pode ser extremamente diferente sob o ponto de vista da sociedade, sendo assim, preferem não comentar o sobre o assunto, os seus gostos e desejos com outras pessoas, embora internamente, os praticantes busquem legitimação e a superação da ideia de patologia. Para Zilli (2009), grande parte do preconceito e da marginalização a que estão submetidas as práticas BDSM têm como referência análises tendenciosas ou provenientes de estudos da psiquiatria e da psicologia, que dão ênfase à ideia de patologia. Esse tradicional estigma da perversão sexual é, no fim das contas, o que o discurso de legitimação do BDSM tenta combater (ZILLI, 2009: 500-1).

O prazer no BDSM é voltado para as sessões, o sexo é uma consequência. As práticas consistem em estimular o corpo não necessariamente nas zonas erógenas, mas em diferentes partes do corpo pouco exploradas no sexo convencional. Da mesma forma, o objetivo dessas ações é recriar fantasias sobre situações eróticas que povoam a imaginação, é por isso que a dramatização, a cena e os figurinos são diferentes conforme cada liturgia, criando um jogo erótico governado por regras nas quais existe uma intensa estimulação do corpo e é desenvolvida uma nova tecnologia sexual que expande o espectro de possíveis prazeres. Isso significa também que os envolvidos na cena BDSM em Campo Grande, tem suas práticas preferidas, extrapolando a ideia do prazer obtido apenas em causar ou sentir dor:

*D1: Práticas que já fiz assplay<sup>14</sup>, anal, imobilização, privação dos sentidos, spank leve. Tenho vontade: treinamento de obediência, spank moderado, enema, estupro consentido. E algumas práticas com choque.*

<sup>13</sup> Endorfinas, o ponto de vista do BDSM. <http://www.bdsmdigest.com/bdsm-articles/endorphins-bdsm/#more-661>. Acesso em 18/06/2020

<sup>14</sup> Tudo que mistura muito fetiche e fantasia.

D2: *Dominação Psicológica, bondage, spank*<sup>15</sup>, *ballbusting*<sup>16</sup>, *CBT*<sup>17</sup>, *waxplay*<sup>18</sup>, *inversão de papéis, petplay*<sup>19</sup>, *privação de sentidos, negação de orgasmo... Sou um pouco sádica.*

sub1: *Eu gosto do shibari né, shibarista que fala, que são as cordas, que eu gosto muito, acho muito legal. Spank super de leve, não sou masoquista, e eu tive minha primeira sessão semana passada, aí, na hora que eu levei a cintada eu queria chorar e bater nele, aí eu queria, falei “gente, que ódio”, aí então eu falei “olha, eu já descobri na terceira cintada que eu não sou masoquista”, porque eu fiquei com vontade chorar, meu olho encheu de lágrimas, eu implorei, falei “não, por favor, para”, é, então acho que eu não sou masoquista. Eu acho sei lá, de repente, talvez com o tempo né, os outros Domes que conheci são mais antigos, eles falam “com o tempo você acostuma”. Estou fugindo de sádico... Sádico eu fujo, vem falar comigo eu nem... Dou atenção, mas eu fujo. Velas eu amo. Bondage, que são as amarrações. Assim, a princípio eu conheço o que, submissos iniciados não têm muito que limitar sabe, porque ainda mais iniciante como eu, eu tenho que primeiro provar pra depois saber o que eu quero o que eu não quero, aí não vou limitar o que não gosto e o que eu gosto. Então eu não sou como outros que falam “ah, eu quero isso, isso e isso”, “eu gosto disso, disso e disso.*

sub2: *Eu gosto do lance da humilhação mesmo. Dor eu não curto muito, a coisa do spank, coisa e tal, eu não curto muito não. Mas assim, essa vez que eu saí com essa Domme, nossa, Ela se divertia era no spank, então tudo bem, fiquei lá e tal, até um determinado momento eu falei “não, agora não dá mais”, aí Ela falou “então tá, de boa”. Aquele chuva dourada, eu acho bacana. Não lembro mais assim... Ah, o coisa do amarrar, do bondage né? Isso é muito legal. [...] Ah, então, tem um negócio que me excita ler sobre, mas a prática em si, é uma coisa que sei lá, é bastante, que me limita, é o tal do CBT né, cock and ball torture. Eu vejo imagens, eu leio sobre, é uma coisa que me excita, mas a prática não é bacana não, pelo menos o que foi com essa Domme, como Ela fez e tal, eu não curti o jeito.*

sub3: *Bondage, cordas, algemas. Tem algumas coisas que eu não faria, como a chuva negra, isso é uma coisa que realmente não vai, escarificação também.*

D3: *Bondage, spanking, o que mais... Fireplay*<sup>20</sup>, *essas coisas.*

sub3: *Teve um cara que assim, ele mandava mensagem no meu celular, falava assim “você pode hoje?”, aí quando dava certo com meu horário, eu dizia OK, ele fala “então tá, já estou te esperando”. Ele deixava a perna da casa dele aberta, eu entrava, ele estava sem roupa, a gente não trocava nenhuma palavra, aí pelas tantas ele parava, vestia a camisinha, me virava, me comia e tal... Aí às vezes sim, às vezes não, ele me levava pro banheiro, mijava em mim, aí ele saía do banheiro, arrumava tudo, vestia minha roupa e ia embora.*

A partir dessas narrativas, deve-se pensar o corpo como um catalisador da existência e epicentro das experiências transformadoras que os atravessam. As práticas identificadas parecem estranhas, violentas e abusivas, no entanto, funcionam como estímulos para que os envolvidos na cena reconheçam seus corpos e possam elaborar um esboço de seus prazeres. Apenas a corporalidade permite que eles tenham uma ideia do outro, seja do Dominador ou do submisso. Esse autoconhecimento do corpo e das práticas prediletas de cada um envolvem uma exploração permanente, uma investigação constante de seus gostos, de suas sensações, de suas diferentes formas de prazer, para descobrir também o que cada um gosta um do outro.

Pode-se perceber pelo discurso do BDSM, que o mesmo não expressa uma estrutura de identidade fixa, mas é constituído por uma série de práticas sexuais

<sup>15</sup> Ato de castigo corporal associado ao BDSM que busca a excitação sexual

<sup>16</sup> Consiste no desejo sexual de homens de serem golpeados na região genital.

<sup>17</sup> Tortura do pênis e dos testículos.

<sup>18</sup> O Waxplay é a prática que envolve o uso de velas no corpo do bottom, o que pode ocorrer de duas maneiras: apoiando as velas e forçando a imobilização física por causa do risco e o mais comum, pingando a cera derretida sobre o corpo.

<sup>19</sup> Pet play é uma forma de encenação onde pelo menos um dos participantes desempenha um papel com características animais.

<sup>20</sup> Consiste em usar uma chama próxima ou diretamente sobre a pele.

por meio das quais os sujeitos interagem. Essas práticas apresentam características e modificações dependendo dos indivíduos praticantes. Isso permite que os sujeitos dispensem uma identificação sexual estável e estruturada de acordo com o regime normativo heterossexual. Embora se possa pensar em uma negação da normalidade sexual para legitimar outras sexualidades, estabelecendo-se como libertador simplesmente por denotar uma transgressão da norma heterossexual, porém isso não significa que esteja fora do dispositivo da sexualidade, mas que faz parte dele. A rejeição de uma identificação e a opção pelo anonimato não implicam necessariamente em um vazio político no discurso dos praticantes. Com base nos dados das entrevistas, isso pode ser lido mais como uma rejeição ao assimilacionismo referindo-se especificamente à política de identidade que se baseia principalmente na visibilidade pública, como é o caso de lésbicas, gays e transexuais, o que leva à homogeneização das identidades genéricas do sexo e à aceitação pública de um sujeito anômalo. O fato das trajetórias BDSM não se articularem em referência a uma identidade sexual fixa, mas em torno de uma multiplicidade de identificações e deslocamentos corporificados sobretudo em cenas, pode ser uma das causas de sua impossibilidade de agrupamento, ao contrário do que acontece em outros movimentos sociais que se organizam a partir de uma identidade específica que atua como uma cola. No conjunto de trajetórias estudadas, a negociação da identidade ou do papel a ser exercido ocorre antes da encenação, é negociada de forma permanente, daí sua mobilidade e capacidade de deslocamento. Revelam ainda que os estágios mais avançados na conformação de uma identidade sexual sadomasoquista, apenas se mostra o estabelecimento de uma identidade ou papel fixo de Dominador ou submisso.

Os casos que apresentam processos de agrupamento de sujeitos o fazem em torno de uma identidade sexual perversa marginal, em relação a estigmas compartilhados que são assumidos pelos sujeitos, rompendo sua carga negativa e patologizante, enfocando principalmente o que os diferencia sexualmente. Isso pode ser visto mais diretamente no reaproveitamento dos termos utilizados historicamente, principalmente pelo discurso psicanalítico, tais como: perverso, vicioso, sádico. A relação crítica do discurso BDSM com o regime heterossexual normativo ocorre na medida em que o primeiro revela a incoerência assumida pelo segundo; entre gênero, sexo biológico e desejo sexual. Todas as trajetórias estudadas demonstram a mobilidade dessas categorias em termos de obtenção de prazer dentro das práticas sadomasoquistas.

Podemos nos referir ao que Butler (1997) chama de transferibilidade do atributo, porém essa transferibilidade não ocorre em um único sentido, mas depende da negociação anterior, do seu próprio desejo sexual e obviamente do seu parceiro. Portanto, a dimensão política que opera neste caso tem a ver diretamente com a sobrevivência muito mais do que com a visibilidade pública. A encenação ou liturgia do ato funcionam como um espaço que iguala a diferença sexual por meio da brincadeira performativa, desloca suas categorias para segundo plano e permite uma renegociação de identidades, não só sexuais, mas também de gênero na relação entre mulheres Dominadoras e homens submissos com o objetivo de alcançar o prazer dos participantes. Nesse espaço, a inversão de papéis é aceitável e não é questionada. Nesse sentido, o presente trabalho e as trajetórias que dele fazem parte, alinham-se ao postulado de Foucault (1989) quanto à desnaturalização da concepção dominante de identidade sexual, a sexualidade, neste caso, não é um atributo essencialmente pessoal, mas uma categoria cultural disponível.



O espaço da encenação BDSM apresenta a característica de ser um espaço límbico, entre o real e a representação. Os limites que se tornam obscuros entre eles também são objeto de erotização por parte dos praticantes. Dor e violência não são o cerne dessa identidade sexual, embora apareça muito em suas falas. Dominação e submissão são. Os dois primeiros são encenados no processo de erotização do segundo. Os praticantes fazem uso das relações de poder em seu próprio benefício, em busca do prazer. O poder não é fixo ou reproduzido mecanicamente, o poder é erotizado e utilizado de forma dinâmica e consciente pelos participantes. O consentimento prévio é o espaço em que tal poder é negociado e, portanto, os praticantes encontram-se efetivamente no mesmo nível de hierarquia, ambos fazem parte do contrato em igualdade de condições. Embora algumas das práticas descritas aqui possam ser lidas como radicais, isso não significa que os praticantes promovam políticas radicais de resistência. Além disso, embora o termo BDSM possa limitar o conjunto de práticas à relação Dominação/submissão, é preciso entender que muitas outras práticas são reconhecidas no meio. Para Leite Júnior (2000), ao se analisar o conjunto das práticas, se percebe que na verdade, o esses sujeitos estão buscando prazer na exploração dos seus corpos e na:

Recusa a uma sexualidade “comum”. Tudo aquilo que é considerado “normal” pela moral, senso comum e/ou ainda por muitos meios científicos, é entendido como tedioso e burocrático, totalmente o “oposto” da excitante criatividade que o imaginário S&M permite, “Sexo papai-e-mamãe não dá!”. (LEITE JÚNIOR, 2000: 18)

Isso não quer dizer que o BDSM exclua o sexo convencional ou “baunilha” de seu universo, mas o contextualiza. Às vezes pode ser uma forma do submisso servir ao Dominador, embora não exista a necessidade premente de uma relação sexual genital, “*pois toda a cena é sexo, todo o relacionamento é sexualizado ao máximo, e o uso (ou não) dos aparelhos reprodutores também está sujeito a uma prévia combinação*” (LEITE JÚNIOR, 2000: 30). Assim, o ato sexual não é apenas a penetração, mas todo o acontecimento, o tratamento durante o encontro, que pode haver ou não a penetração.

Desse modo, como um efeito do dispositivo da sexualidade, os praticantes de BDSM elaboram discursos sobre o sexo, sobre suas formas de prazer, sobre o usos do corpo e dos desejos produzidos. No *blog* Submisso Real, há diversas narrativas textuais acerca das experiências para relações BDSM, buscando superar os limites do corpo para a obtenção do prazer.

Estas dicas sobre o controle das ereções mostram como o BDSM rediscute assuntos considerados tabus sobre a sexualidade. Gregori (2014) utiliza o conceito limites da sexualidade para discutir esta relação entre prazer e perigo: Perigo, na medida em que é importante ter em mente aspectos como o estupro, abuso e espancamento como fenômenos relacionados ao exercício da sexualidade. Prazer, porque há uma promessa na busca de novas alternativas eróticas em transgredir as restrições impostas à sexualidade tomada apenas como exercício de reprodução (GREGORI, 20014: 576).

No discurso dos interlocutores aparece claramente esta relação entre perigo e prazer. O limite da sexualidade aparece nas práticas, como ser espancado, servir um(a) Dominador(a), buscando prazer na dor, na humilhação, no sofrimento, na servidão.



Figura 1 - Cinto de castidade e controle das ereções<sup>21</sup>

Em razão do BDSM ser uma prática que joga com os limites psicológicos e físicos para se buscar novas formas de prazer, o discurso dos interlocutores traz uma forma de legitimação do seu prazer. Falar sobre suas experiências, colocar este prazer como diferente e não patológico ou anormal, envolvendo desse modo, as preferências dos parceiros. Essas narrativas trazem à tona suas fantasias, fetiches, desejos e prazeres e demonstram que os sujeitos possuem uma consciência das possibilidades físicas e emocionais de seus corpos, e de que seus prazeres não são uma anormalidade.

## Considerações finais

Esta pesquisa teve como objetivo analisar as questões do papel das *mídias* sociais e do prazer para os praticantes de BDSM em Campo Grande. Este foco foi definido de acordo com os dados coletados nas entrevistas com os interlocutores, em que estes temas apareciam com mais recorrência.

Segundo os praticantes da cidade, o meio utilizado para conhecer e trocar informações com outros adeptos são as *mídias* sociais, mais especificamente o *Facebook* e o *Fetlife*. Mas a principal reclamação presente nos discursos é a dificuldade de sair do mundo virtual para os encontros face-a-face. A ausência de festas e eventos nesta temática é colocada pelos praticantes como uma dificuldade para se relacionarem e conhecerem outras pessoas.

Embora não muito comentando, as narrativas deixam transparecer que a insegurança e a desconfiança se tornam mais fortes porque a sociedade ainda considera as práticas BDSM como anormais e patológicas. Assim, com receio de sofrer preconceitos e dos julgamentos sociais, os praticantes procuram se proteger em um ambiente de confiança para que se sintam à vontade para conversar sobre o assunto.

<sup>21</sup> Postagem no blog Submisso Real (<http://submissoreal.blogspot.com/>). A postagem escolhida trata sobre controle de ereções e cinto de castidade, com o objetivo da Dominadora ter controle sobre ereções masculinas, consideradas involuntárias, mas que por meio da disciplina e do controle, podem estar sob o comando da Dominadora, que permite o submisso a ter uma ereção quando Ela quiser

Essa questão dos juízos sociais em torno ao BDSM influi na forma como os interlocutores se apresentam socialmente, no entanto nos círculos internos o BDSM não é representado como uma doença, mas sim como uma forma de buscar novos prazeres e um maior conhecimento dos desejos e da corporalidade.

Autores como Zilli (2009), Facchini e Machado (2013) e Gregori (2014) enfatizam que os BDSM buscam legitimar suas práticas com o discurso das diferenças e dos pilares SSC (São, Seguro e Consensual) para fugirem do estigma de seres anormais, tentando desconstruir as leituras biomédica e psíquicas sobre a sexualidade nos séculos anteriores, mas ainda presentes na atualidade, inclusive nos manuais de doenças como o DSM.

Recebido em 9 de julho de 2020.

Aceito em 30 de agosto de 2021

## Referências

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. DSM-V – *Manual Diagnóstico e Estatístico de Doenças Mentais* – 5. ed. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre: Artmed, 2014.

APPADURAI, ARJUN. *La Modernidad Desbordada*. Buenos Aires: Ed. Trilce S.A. 2001

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br). Acesso em 03/05/2021.

BUTLER, JUDITH. *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York: Routledge, 1997.

ELLIS, Havelock. *Psychology of sex*. London: Medical Books, 1933.

FACHINI, Regina; MACHADO, Sara Rosseti. “Praticamos SM, repudiamos agressão”: classificações, redes e organização comunitária em torno do BDSM no contexto brasileiro. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, 14 (Dossier 2): 195-228, 2013.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal. 1989.

FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Edição eletrônica brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

GEBHARD, PAUL “Human sexual behavior: A summary statement”. In: SUGGS, Marshal D. (ed.). *Human Sexual Behavior: Variations in the ethnographic spectrum*. New York: Basic Books, 1971.

GELIN, Martha. *The Sex Explanation Handbook: Talking with Kids about Sex*. 2 ed. Orion South Pty, 2007.

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

GREGORI, Maria Filomena. Práticas eróticas e limites da sexualidade: contribuição de estudos recentes. *Cadernos Pagu*, 42 : 47-74, 2014.

KRAFFT-EBING, Richard von. *Psychopathia sexualis*. Trad. Antonio Fontoura, Curitiba: Antonio Fontoura, 2017.

LEITE JÚNIOR, J. *A Cultura S&M*. Trabalho de Conclusão de Curso, São Paulo, PUC-SP, 2000.

MENDONZA, Edgard, S. G. Donald Pierson e a escola sociológica de Chicago no Brasil: os estudos urbanos na cidade de São Paulo (1935-1950). *Sociologias*, 7 (14): 440-470, 2005.

MISKOLCI, Richard . A gramática do armário: notas sobre segredos e mentiras em relações homoeróticas masculinas mediadas digitalmente. In: *XXX International Congress of LASA*. v. 1. San Francisco. LASA 2012 Congress Paper Archive. Pittsburgh: LASA, 2012. pp. 1-25.

PRECIADO, Beatriz. *Manifiesto contra-sexual: prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: Opera Prima, 2002.

ROBERTSON, Andrew. *Therapy and BDSM lifestyles*. Trabalho elaborado para a disciplina de COMM 15, Universidade do Estado San José, Silicon Valley, 2008.

RUBIN, Gayle. “Pensando sobre sexo: Notas para uma teoria radical da política da sexualidade [1984]”. In: *Políticas do Sexo*. São Paulo: Ubu, 2017

SACHER-MASOCH. *A Vênus das Peles*. Tradução: Saulo Krieger. Introdução: Flávio Carvalho Ferraz. São Paulo: Hedra, 2008.

SANTOS, Adriana Ribeiro de Oliveira. Estudo sobre as práticas sexuais para além da dor na visão de praticantes de bdsm. *Revista Brasileira de Sexualidade Humana*, 24 (1), 2013.

SARTI, Cintia. A dor, o indivíduo e a cultura. *Saúde e Sociedade*, 10 (1), 2001.

ZILLI, B. D. “BDSM de A a Z: a despatologização através do consentimento nos Manuais da Internet”. In: BENITEZ, María Elvira Díaz; FIGARI, Carlos Eduardo. (orgs.). *Prazeres dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

## A “entrada” é *oguata porã*: os sentidos da Terra Sem Mal na luta pela terra dos Avá-Guarani do Oeste do Paraná

Carla Soavinski<sup>1</sup>  
Universidade de Brasília

**Resumo:** Este artigo aborda a associação que os Avá-Guarani do Oeste do Paraná estabelecem entre seus movimentos de “entrada” (ou retomada) e as *oguata porã*, caminhadas sagradas em busca da Terra Sem Mal (*yvy marã e’ý*). Sugiro que, talvez, o sentido dessa relação possa ser melhor compreendido se *yvy marã e’ý* for considerada como inserida na história, conforme já se tem argumentado, mas também na cosmologia guarani de maneira mais ampla. A proposta é de uma reflexão sobre a imbricação entre território, política e cosmologia na luta pela terra.

**Palavras-chave:** Avá-Guarani; luta pela terra; Terra Sem Mal.

SOAVINSKI, Carla. A “ entrada” é *oguata porã*: os sentidos da Terra Sem Mal na luta pela terra dos Avá-Guarani do Oeste do Paraná. Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 8 (17): 397-414, maio a agosto de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Bacharel em Ciência Política (2015) e Mestre em Antropologia Social (2019) pela Universidade de Brasília. Atualmente, cursa doutorado em Antropologia Social pelo DAN/UnB.

## “Entrada” is *oguata porã*: the meanings of the Land Without Evil in the struggle for land of the Avá-Guarani from western Paraná

**Abstract:** This article approaches the association established by the Avá-Guarani between their “*entradas*” (or *retomadas*) and the *oguata porã*, sacred marches whose goal is to find the Land Without Evil (*yvy marã e’ỹ*). I suggest that, perhaps, the meaning of this relation can be better understood if *yvy marã e’ỹ* is considered not only as embedded in history – as several authors have argued –, but also in the broader Guarani cosmology. The purpose is to reflect on the interweaving of land, politics and cosmology in the struggle for land.

**Keywords:** Avá-Guarani; land struggle; Land Without Evil.

## La entrada es *oguata porã*: los sentidos de la Tierra Sin Males en la lucha por la tierra Avá- Guarani del Oeste de Paraná

**Resumen:** En este artículo se analiza la asociación que establecen los Avá-Guarani del occidente de Paraná entre sus movimientos de “*entrada*” (o *retomada*) y las *oguata porã*, paseos sagrados en busca de Terra Sin Malo (*yvy marã e’ỹ*). Sugiero que el significado de esta relación pueda entenderse mejor si se considera *yvy marã e’ỹ* como introducida en la historia, como ya se ha argumentado, pero también en la cosmología guaraní de una manera más amplia. La propuesta es una reflexión sobre la superposición entre territorio, política y cosmología en la lucha por la tierra.

**Palabras clave:** Avá-Guarani; lucha por la tierra; Tierra Sin Males.

**N**a década de 1970, teve início a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu. Para viabilizar a realização desse megaprojeto, a Itaipu Binacional, com apoio do Estado, procedeu à remoção violenta dos Avá-Guarani<sup>2</sup> que habitavam o *Tekoha Guasu*<sup>3</sup> *Oco'y-Jakutinga*, localizado “no extremo oeste paranaense, entre o rio *Oco'y* ao norte e o córrego [...] *Jacutinga* ao sul, tendo como fronteira oeste o rio Paraná” (CARVALHO, 2013: 357). Começava aí um dos momentos mais intensos do longo processo de esbulho territorial ao qual os indígenas vinham sendo submetidos desde o início da colonização e que se acentuou a partir de década de 1940, devido ao avanço das frentes colonizadoras sobre região (cf. WACHOWICZ, 1987).

Em 1982, as águas do reservatório da recém-construída Usina tomaram, quase por completo, as terras do *Tekoha Guasu*. “O rio Paraná é pessoa, é avô, é provedor, ente do núcleo familiar. Ele ajudava a suportar as dificuldades que vinham da relação com o branco, permitindo o modo de viver indígena”, disse Teodoro Tupã, liderança Avá-Guarani, à pesquisadora Sinclair Casemiro<sup>4</sup>, em 2018. “Mas o rio Paraná, o *Pará Mirim*, acabou para os indígenas do *Ocoy-Jakutinga*. Foi um tempo difícil. O *Pará Mirim* foi engolido. Nosso mundo acabou também”, concluiu Teodoro. Esse tempo foi de *sarambi*: tempo de esparramo e de desespero. Parte dos indígenas se dispersou, indo em direção a municípios e estados vizinhos e também ao Paraguai e à Argentina. Outra parte permaneceu nos pequenos pedaços de terra que restaram de seu *Tekoha Guasu*; algumas dessas famílias tendo sido reassentadas pela Itaipu Binacional na atual Reserva Indígena (R.I.) *Oco'y*, uma faixa de terra de 231 hectares pressionada entre o lago da Usina e propriedades rurais.

Desde seu desterro, há quase quatro décadas, os Avá-Guarani pleiteiam indenização por suas terras que foram submersas pelo reservatório da Usina Hidrelétrica de Itaipu; sua principal forma de ação são os movimentos de “entrada”. Segundo o antropólogo Rubem Thomaz de Almeida (2000: 148), o uso da expressão “entrada” (em Guarani, *aike*; *jahu jaike*, “vamos entrar”) “pretende substituir os termos ‘invasões’, utilizadas por fazendeiros, e ‘ocupação’, ‘reocupação’ ou ‘retomada’, utilizados por aliados dos índios”. Foi por força de uma dessas iniciativas que os Avá-Guarani conquistaram, em 1997, o espaço de 1774 ha que hoje é o *Tekoha Añetete*, localizado no município de Diamante D'Oeste (PR). Em 2008, outra “entrada”, iniciada dois anos antes, levou à obtenção do atual *Tekoha Itamarã*, situado em área de 242ha contígua à de *Añetete*.

<sup>2</sup> Nos *tekoha Añetete* e *Itamarã*, há algumas pessoas que se identificam como Mbya ou Chiripá; entretanto, em suas ações políticas, a comunidade opta por se autodenominar Avá-Guarani. Por sua vez, a associação com a parcialidade Nhandeva – bastante comum na literatura etnológica – é amplamente recusada.

<sup>3</sup> O termo *tekoha* é constituído pela palavra *teko* (“costume”, “modo de ser”) agregada à partícula locativa *-ha* (“lugar em que”) – designa, portanto, um lugar onde os Guarani podem viver à sua maneira. A expressão *tekoha guasu* (“*guasu*” significa “grande”) diz respeito, grosso modo, a uma rede de *tekoha* que mantém relações de sociabilidade e parentesco entre si.

<sup>4</sup> Comunicação pessoal.

“Depois de anos de lutas”, escrevem os Avá-Guarani em uma carta redigida em 2016 e endereçada “às autoridades”<sup>5</sup>, “compraram duas terras, o *tekoha Anhetete* e o *tekoha Itamarã*, que são tão pequenas que não se pode sequer plantar para comer, mas quiseram nos dizer que era uma compensação pela destruição provocada pela represa”. À exiguidade dos espaços somam-se seus aspectos ecológicos pouco adequados às formas de vida dos Guarani: ambos esses *tekoha* eram, antes, fazendas que serviam à agropecuária, inclusive à criação de búfalos; a mata nativa havia, pois, cedido lugar a pastagens. Além disso, o terreno pedregoso dificulta o plantio, e os rios que passam pelas R.I. são contaminados pelos agrotóxicos que a chuva traz das fazendas vizinhas, cujas cercas limitam a mobilidade tradicional dos indígenas e os confinam. Sobre essa situação, o *chamoió* Bento<sup>7</sup>, morador do *Tekoha Añetete*, falou-me em entrevista concedida em 2018, contrapondo-a às concepções guarani de terra e das formas de habitá-la:

*O Deus deixou aqui Guarani, o primeiro! Aqui na Terra morava o Sol, morava a Lua... A Lua também era uma pessoa, tipo de uma pessoa! Num tempo, no início... Depois foi pro céu e falou assim: “essa terra aí fica tudo pra vocês morar”, e foi embora! Deixou a natureza tudo pra nós, nós também é natureza... Graças a Deus até agora o Guarani vive ainda, quase foi matado tudo. Quase o branco mata tudo nós, daí nós correu... Agora aqui no Brasil, só tem índio em alguns canto... No Paraguai, na Argentina.... No início diz que não tinha Paraguai, não tinha nome de Paraguai, nem de Bolívia, não; só nascia dentro no mundo e o Deus junto com a natureza. Não tinha nome o lugar, não tinha nada! Depois que cria o branco e depois tem nome de cada um. Vende lugar, vende a terra, e nós não pensemo anterior de vender a terra, nada, nada. [...]*

*E hoje em dia o lugar já diferenciou tudo, tá tudo limpo, campo, cheio de gado, né... Mas hoje não tem mais mato, esse rio aí parece tudo envenenado por causa que o fazendeiro passa veneno na roça, na planta, e quando dá chuva vem tudo dentro do água e o peixe bebe aquela água e, no outro dia, o peixe tudo morto quase. Aí por isso que nós não podemos comer muito peixe. Daqui a um tempo, até nós vamo ficar dentro da cidade ainda. Cheio de colono, fazendeiro, não tem mais mato pro índio viver! Como nós aqui, nós tamo ao redor da fazenda, bem do meio de fazenda... se saímo daqui, tamo na fazenda, sai daqui, tá na fazenda, sai daqui, tá na fazenda...*

Assim, a inadequação e insuficiência de suas terras atuais impactam diretamente o modo de vida dos Avá-Guarani: obstam as atividades de pesca, caça e plantio, tornando os indígenas dependentes dos alimentos dos brancos e de seu dinheiro e, desse modo, impõem-lhes também novas disciplinas corporais e de relação com a terra. Esses fatores impelem os Avá-Guarani a, ainda hoje, realizarem movimentos de “entrada”: no início de 2019, eram pelo menos sete acampamentos entre os municípios de Santa Helena e Itaipulândia (PR), às margens do lago formado pelo reservatório da UHE Itaipu. Ainda que as antigas aldeias estejam inacessíveis, submersas nas águas do reservatório, o que os indígenas reivindicam são terras que lhes permitam seguir vivendo à sua maneira, e exigem justiça “enquanto povo” – como afirmam na carta de 2016 já mencionada, na qual se lê: “A vida e a terra que roubaram de nossos antepassados não pode ser recompensado, o que estamos exigindo é apenas um pouco do que é nosso para seguirmos vivendo com dignidade, de acordo com o nosso *nhandereko*, nosso modo de vida tradicional”.

Para os Avá-Guarani, suas “entradas” são também *oguata porã* (caminhadas sagradas). Como me ensinou Joaquim, uma das principais lideranças Avá-Guarani do Oeste paranaense: “a luta sempre vai continuar: aí começa a característica

<sup>5</sup> A carta foi redigida por ocasião da escrita do Relatório da Comissão da Verdade do Paraná e pode ser lida na íntegra neste endereço: <<https://oguatapora.com.br/arquivos-publicos/acervo-cimi/>>. Acesso em 01 de abril de 2021.

<sup>6</sup> Homem mais velho, rezador; em tradução literal, “meu avô”.

<sup>7</sup> Optei por identificar meus interlocutores apenas por pseudônimos.



de *oguata porã*. Não é *sarambi*, *sarambi* é outra coisa, é o esparramo. O grupo, da maneira que foi organizado, com o objetivo de lutar por terra, é *oguata porã*". Tradicionalmente, a etnografia caracteriza as *oguata porã* como caminhadas sagradas cujo objetivo central seria permitir o acesso dos Guarani à Terra Sem Mal (*yvy marã e'ỹ*), morada dos deuses. Os indígenas se lançariam nessas caminhadas porque esta terra que habitamos é permeada por um certo mal: aqui somos apenas humanos, aqui perecemos e morremos (cf. CLASTRES, 1990).

Já há algum tempo, entretanto, diversos pesquisadores vêm registrando que os Guarani associam seus movimentos de luta pela terra à busca pela Terra Sem Mal – como, por exemplo, Paulo Borges e Clóvis Brighentti (2015), também escrevendo sobre os Avá-Guarani, e Spensy Pimentel (2012b), ao tratar das retomadas Guarani e Kaiowá. Além disso, alguns autores têm criticado a noção tradicional da busca por *yvy marã e'ỹ* como motivo único e suficiente para os deslocamentos guarani, seja por acreditarem que ela leva a uma imagem dos Guarani como eternos fugitivos, despreocupados com sua permanência neste mundo (MELIÀ, 1990), seja por a perceberem como um mito forjado pela antropologia, sem correspondência com a realidade, documentos históricos ou arqueologia (NOELLI, 1999; POMPA, 2004). Em contrapartida, tem-se chamado atenção para a necessidade de não se mitologizar a questão da Terra Sem Mal, mas sim de historicizá-la, para que assim as reivindicações indígenas possam ganhar força política (BORGES e BRIGHENTTI, 2015).

Essas críticas são tanto pertinentes como necessárias. De fato, a associação feita pelos indígenas entre seus movimentos de luta pela terra e as *oguata porã*, bem como entre terras a serem demarcadas e a Terra Sem Mal, parece revelar aspectos do conjunto de ideias relativos a *yvy marã e'ỹ* que, no mínimo, excedem o inicialmente proposto, de Métraux e Nimuendaju a Pierre e Hélène Clastres. Contudo, cabe procedermos com cuidado, para não subsumirmos o fazer político indígena – suas motivações, ações e objetivos – ao nosso, deduzindo de pronto a comensurabilidade entre eles e recusando a possibilidade mesma da diferença. Assim, sem me opor ao argumento de que é preciso trazer a Terra Sem Mal também ao plano da história e da imanência, questiono: o que nos diz a associação feita pelos Avá-Guarani entre as *oguata porã* e suas “entradas”?

É a essa pergunta que me voltarei neste artigo, no qual mobilizarei pesquisa etnográfica própria, realizada junto aos Avá-Guarani dos *tekoha Añetete e Itamarã* em 2018, bem como etnografias de outros autores sobre essa e outras parcialidades guarani. Sem pretender dar conta da complexidade do tema e tampouco oferecer uma resposta definitiva à questão, minha sugestão é que busquemos entender a Terra Sem Mal como inserida no quadro mais amplo da cosmologia guarani, para então refletirmos sobre a imbricação entre território, política e cosmologia nos movimentos de “entrada” (cf. PIMENTEL, 2012a). Trata-se, portanto, de uma *proposta cosmopolítica*<sup>8</sup>. Sugiro que esses elementos, entrelaçados, compõem a luta pela terra e pela possibilidade de viver o *nhandereko*.

<sup>8</sup> A *proposta cosmopolítica* (*cosmopolitical proposal*) é de Isabelle Stengers e foi sintetizada por Renato Sztutman (2012: 100-101, n.59) da seguinte maneira: “na palavra ‘cosmopolítica’ [...] o ‘cosmos’ evita os limites estreitos da política, enquanto a ‘política’ evita o fechamento estreito de um cosmos em um número finito de entidades. [...] O cosmos também permite à natureza entrar na política, e a política proíbe a natureza de naturalizar o cosmos”.

Em dezembro de 2003, um grupo de 13 famílias Avá-Guarani deixou *Oco'y* em uma *oguata porã* (caminhada religiosa, sagrada), indo se estabelecer no município de Terra Roxa (PR), às margens do rio Paraná, onde ocuparam o Galpão Criolo da Sociedade de Pescadores. Reivindicavam, então, uma área de cerca de 180 hectares a qual denominam *Kurupa'y*, localizada nas proximidades do sítio arqueológico da Cidade Real Del Guairá, região historicamente habitada pelos Guarani. Se os motivos que os levaram a sair de *Oco'y* foi a alta densidade demográfica, conjugada à excessiva proximidade com os brancos – que faz com que seu álcool, seus alimentos e seus bailes adentrem a aldeia –, o local da retomada foi escolhido por ser, desde sempre, terra guarani: “Aqui estamos perto de nossos antepassados, à noite sonho com nossos parentes e eles me dizem que estão contentes com a nossa vinda”, disse Onório Benite, liderança espiritual do grupo, a Paulo Porto Borges (2014: 3).

Em maio de 2004, os Avá-Guarani de *Kurupa'y* escreveram à Funai, pedindo agilidade no início do processo de identificação da área. Na mensagem, afirmaram que “a vinda das famílias para esta área representa uma retomada de um local sagrado para os guarani que todos reconhecem como área indígena. Essa terra é nossa e foi nos dada por *Nanderu*, por isso estamos reivindicando” (citado por BORGES, 2014: 4). Em novembro do ano seguinte, 2004, entretanto, a *oguata porã* foi desfeita. O motivo foi um caso de feminicídio: uma moça da comunidade fora morta por seu noivo alcoolizado. O assassinato “tornou a terra má”, disse *chamoi* Onório a Borges (2014: 5). Como me explicou *chamoi* Anísio ao comentar esse episódio, o sangue derramado em um assassinato macula a terra:

*Então, quando uma pessoa mata a outra, derramou o sangue de outra pessoa aqui na terra, essa pessoa nunca tem a salvação aqui na terra. Então, por causa do quê? Por causa do sangue que derrama no chão, a terra abre a boca e engole aquele sangue, e nunca sai, nunca desaparece, fica na carne. Então a terra que ele derramou sangue fica diferente, né.*

A terra ficou diferente, ficou má. Certa vez, perguntei a Joaquim, uma das lideranças do acampamento de *Kurupa'y*, sobre o fim daquela *oguata porã*. O que ele me contou foi que o crime impossibilitou a continuidade da caminhada sagrada enquanto tal; ali já havia todo mal do qual o grupo buscava se afastar e, por isso, foi necessário deixar o lugar. Recusando-se a retornar a *Oco'y*, os indígenas dirigiram-se ao *Tekoha Añetete*, onde permaneceram acampados no limite da Reserva. Segundo Joaquim, aquela não foi a continuidade da *oguata porã* de *Kurupa'y*, mas sim o início de toda uma nova caminhada – que, por fim, levou à conquista do atual *Tekoha Itamarã* pelos Avá-Guarani.

Os Avá-Guarani buscavam uma Terra Sem Mal, mas o mal se fez presente também em *Kurupa'y*. Esse mal pode ser imediatamente entendido como a presença do alcoolismo e da violência; a elaboração de Anísio, porém, convida-nos a olhar a questão em termos menos simples. De que se trata o mal da terra? Contam os Guarani, e a etnologia o tem bem registrado (cf. CLASTRES, 1990; CADOGAN, 1997), que nós não habitamos a primeira terra – se é a segunda, terceira, ou mesmo quarta é tema sobre o qual não se encontra (ou não se busca) consenso –, pois ela foi destruída por um dilúvio enviado pelos deuses, movidos por seu descontentamento com os homens. Naquela primeira terra, *yvy tenonde*, a humani-

dade era uma de homens-deuses; após o dilúvio, os virtuosos ascenderam às plataformas celestes, e aqueles que não viviam de forma correta foram metamorfoseados em animais. As divindades, então, criaram uma nova terra em substituição à anterior – mas acontece que, nesta nova terra, foi instaurada pelos deuses a disjunção entre o humano e o divino; tudo que está neste mundo não são mais que imagens, cópias imperfeitas do que já existe nas moradas celestes. Tudo aqui está inebriado, imerso em *-ekoaxy*, a existência imperfeita, dolorosa, qualidade de tudo ligado a este plano terrestre. Tudo aqui é *marã*, ou seja, é perecível, deteriora-se, acaba (cf. PISSOLATO 2006; PIERRI, 2013). É esse o mal desta terra.

Aos deuses, entretanto, cabe ainda a qualidade de *marã e'ỹ*: em contraposição à condição das coisas terrenas, “o que pertence a *Nhanderu* e à sua morada ‘não tem fim’” (PISSOLATO, 2006: 188); lá todas as coisas são *ju* (áureas, eternas), desde plantações, animais, até os objetos. Segundo Maria Inês Ladeira (1999), os Mbya do litoral paulista descrevem a Terra Sem Mal como um lugar onde não é necessário cultivar a terra; as plantações nascem, crescem e repõem o que é colhido sozinhas – são, portanto, perenes e estão sempre bem cuidadas. Nessa terra, não há doenças, tristeza ou sujeira; todos são sadios e vivem felizes, porque tudo é *marã e'ỹ*. Os Mbya interlocutores de Pierri (2013) afirmam que tudo que existe aqui, inclusive os objetos manufaturados dos brancos, também está presente nas cidades dos *Nhanderu* (que, aliás, se parecem com as nossas)<sup>9</sup>; trata-se, porém, apenas de imagens imperfeitas e perecíveis das coisas divinas, como cópias. Sobre essa morada dos deuses, onde nada se acaba, falou-me o *chamoi* Anísio:

*Lá [...] quando chega a vida assim, chega na velhice, então o Deus renova, então fica nova de novo, então por ali que ele nunca morre. [...] Lá tem plantação também e nunca morre. Então lá ele [Nhanderu] planta milho, planta feijão, e com três dias de planta já tem milho verde, já tem feijão novo, tem batata doce já, com três dias... e nunca acaba. E Deus tem casa, igual casa aqui, uma casa muito bonita. E nunca estraga, nunca fica velha. Então nosso Deus, ele mora lá em cima, tem a casa dele, a área dele e tudo, é plantado algo de 15m em 15m, tudo é pareio, assim. Então lá, tem um delegado lá na cidade, tem um juiz, então a mesma coisa que a nossa autoridade aqui na terra. Então ele conhece muito bem!*

O termo *yvy marã e'ỹ* foi primeiro registrado pelo jesuíta Ruiz de Montoya (1876: 209) e traduzido como “solo intacto, que no ha sido edificado”. Mais tarde, Curt Nimuendaju ([1914] 1987: 98) indicou que a expressão designa a morada dos deuses e a traduziu como “Terra sem Mal”: um paraíso que os Guarani buscam, motivo único de suas migrações proféticas, as quais pretendem encontrá-lo a leste, do outro lado do oceano, ou então no “centro da superfície terrestre”, onde “*Ñanderuvucú* construiu sua casa *yvy ytá mbytépy* (no centro da escora da terra) e fez sua roça, que se plantou sozinha e deu frutos imediatamente. Algum tempo depois, Alfred Métraux (1950, 1974) estendeu a suposição de Nimuendaju sobre a motivação das migrações Guarani aos seus estudos sobre o messianismo entre os Tupinambá dos séculos XVI e XVII, propondo que a busca pela Terra Sem Mal seria um dos elementos característicos da família linguística tupi-guarani.

Hélène Clastres (1978) afirma ser sabido que, desde a conquista até o começo do século XX, e provavelmente também antes disso, povos Tupi e Guarani realizaram numerosas migrações cujo objetivo exclusivo era a procura pela Terra Sem

<sup>9</sup> Daniel Pierri (2013: 134) sinaliza que, longe de ser um elogio ao nosso modo de vida, essa similaridade entre as cidades e objetos dos deuses e dos brancos revela “uma contundente crítica”: o conhecimento tecnológico foi obtido às custas da possibilidade de nos tornarmos imortais, e com ele apenas podemos fabricar coisas que, conquanto pareçam boas (*porã*), são perecíveis.

Mal, morada dos deuses, local de imortalidade e abundância eterna, onde não existem regras sociais nem trabalho. O mal deste nosso mundo, que se buscava transcender, seria a própria sociedade; a Terra Sem Mal, o lugar da contra-ordem. Ao profetismo, a autora opõe o messianismo, seu exato inverso, que teria surgido como forma de resistência à colonização e visaria, justamente, a manter a forma das sociedades. “Não há nada em comum entre isso e a procura da Terra sem Mal”, escreve Clastres (1978: 69); ainda que ambas tivessem o *carai* como ator principal, quando ele deixava de ser profeta para ser messias, “o poder religioso acabava necessariamente subordinado ao político” (idem: 45).

Ao tratar das migrações realizadas pelos Guarani da fronteira entre o Brasil e o Paraguai a partir do início do século XIX, Hélène Clastres (1978) aponta que, sem dúvida, as transformações causadas pela colonização trariam “novas inflexões ao discurso sobre a Terra sem Mal, contudo, é referindo-as a sua cultura passada que podemos compreender, hoje, o sentido das suas palavras” (: 82). Para Bartomeu Melià (1987), entretanto, as hipóteses de Curt Nimuendaju sobre migrações religiosas e busca pela Terra Sem Mal tiveram ressonância e desdobramento etnológicos por vezes excessivos. Observando a história semântica de *yvy marã e’ÿ* – de solo intacto, em Montoya, a Terra Sem Mal em registros posteriores –, Melià (1988: 108) propõe ser possível que os Guarani tenham reelaborado o conceito por força das violências às quais foram submetidos: de uma acepção ecológica para uma religiosa e, depois – “na busca por uma terra onde podem viver seu modo de ser autêntico” – feito coexistir e convergir ambos os sentidos, cristalizando “tanto suas antigas aspirações religiosas como a consciência de novos conflitos históricos” (minha tradução).

A partir dos escritos de Bartomeu Melià, vários pesquisadores – como Ivori Garlet (1997), Francisco Noelli (1999), Cristina Pompa (2004) e Paulo Porto Borges e Clóvis Brighenti (2015) – voltaram sua atenção à Terra Sem Mal e aos deslocamentos guarani para pensá-los à luz dos processos históricos nos quais os indígenas estão inseridos, e não mais para reafirmar sua ligação com um mundo transcendente e/ou com um profetismo pré-colombiano. Acredito que a crítica histórica à qual nos chamam esses autores tem importância fundamental para compreendermos os atuais movimentos de “entrada” dos Avá-Guarani do Oeste do Paraná: porque essas *oguata porã* têm como origem um longo e violento processo de desterro, e como objetivo terras palpáveis que – aqui e agora – lhes permitam uma vida plenamente digna.

No entanto, parece-me igualmente indispensável agir com cautela para que, ao trazermos a busca por *yvy marã e’ÿ* à imanência, não acabemos por reduzir a mera estratégia retórica a associação que os Guarani estabelecem entre suas retomadas e as caminhadas sagradas. Nesse caso, recairíamos no mesmo fatalismo – porque implica a consumação do mau encontro – de Hélène Clastres (1978): a política subordina a religião, desnaturando-a; a diferença, suprimida, subsiste apenas como artifício. Mas é justamente para que possam viver o *nhandereko*, ou seja, à sua maneira (e a tradução é mesmo literal) que os Avá-Guarani lutam – e eles não afirmam que suas “entradas” são *oguata porã* para nada dizer. Para que possamos apreender o conteúdo dessa afirmação, talvez seja necessário, como sugere Pimentel (2012a), considerarmos o complexo conjunto de ideias do qual faz parte a Terra Sem Mal; assim, sugiro nos voltarmos agora a alguns de seus elementos.

## Habitar a terra imperfeita

Como complemento à crítica histórica de que tratei nos parágrafos anteriores, Daniel Pierri (2013: 154) propõe uma crítica etnológica: a oposição entre as qualidades sensíveis perecível e imperecível vai além da mobilização dos termos específicos *marã* e *marã e'ỹ*, constituindo “um idioma sensível privilegiado” para refletir sobre as características do nosso mundo e dos mundos divinos, bem como sobre a relação entre eles; desse modo, ela não deve “de maneira nenhuma ser encarada como uma fuga”. Seguindo essa proposta, retorno à noção de que ser um *tekoaxy* é a condição mesma do ser humano; como vimos, é esse modo de vida imperfeito que os Guarani pretenderiam superar ao buscar *yvy marã e'ỹ* – seria, entretanto, possível encontrarmos, justamente ligadas à percepção da perecibilidade, práticas que visam não à evasão, mas a permanência neste plano?

“Cada árvore, cada pedra tem quem cuida”, contou-me o *chamoi* Bento, ao me ensinar que todos os elementos que compõem a paisagem, bem como os animais, têm um dono. Alguns Avá-Guarani, como Bento, referem-se a eles como *ija* (*kuery*, se denota um coletivo); outros, a exemplo de Joaquim, chamam-lhes – *jara*: “a floresta também tem o espírito que cuida, *kaaguyjara*. E esse *yvyjara* fica sobre a terra, né, é o dono da terra, que cuida da terra”. À exceção dos pajés, normalmente não se pode ver esses seres; contudo, eles podem nos oferecer perigo. Segundo Hilda, há de se ter cuidado ao andar pela mata, porque, caso alguém se depare com o –*jara* de um bicho e aceite travar contato, há o risco de se deixar seduzir por ele. Ocorre então o –*jepotá*, processo em que o dono se aproxima da pessoa, aparenta-se a ela, e ao fim do qual mesmo o corpo do afetado pode vir a se transfigurar no de um animal.

Como me explicou Bento, os –*jara* também podem causar doenças naqueles que passam por seus domínios sem o devido cuidado: “tá lá na pedra e pisa e não vê, uma vez você passa no rio e não enxerga, daí ele dá um tapinha ou solta alguma coisa, só pra adoecer, o *ija*. Qualquer lugar tem”. Há ainda outra classe de seres com os quais é perigoso esbarrar: os *anguery* (no singular, *angue*), as nossas sombras<sup>10</sup> que, após a morte, seguem cá na terra, e às quais os Avá-Guarani oportunamente se referem em português como “assombrações”. “Anda de noite e quer ser vivo, anda na estrada, o *angue* [...]. É a sombra. E fala! Dá assobio! E chama!”, disse-me Bento, “não é bom, né, é assombração, pode fazer mal, né, bate a gente”. Além de a agressões, o encontro com um *angue* também pode levar a uma doença, e até mesmo à morte (SANTOS, 2012), caso se estabeleça algum tipo de comunicação; de acordo com o *chamoi* Bento, “às vezes tá na estrada e tem alguma assombração na estrada ou *ija* que mexe com a gente, manda doença”.

Ser um *tekoaxy*, informa-nos Pierri (2013), tem ligação com os adoecimentos e os infortúnios e é explicação recorrente entre os xamãs Mbyá para o fato de que os índios são vítimas de ataques perpetrados pelos *ija kuery*. De maneira similar, ao me falar dos perigos trazidos pelos *ija* e *anguery*, Bento coloca em oposição nossa terra e a morada de *Nhanderu*: “Aqui na terra não é igual lá no céu, não! Aqui na terra tem [...] assombração ou demônio [por vezes, é assim que o *chamoi* se refere aos *ija*] que tenta pra adoecer!”. Entretanto, são possíveis ações que mitiguem o perigo oferecido pelos donos da terra e pelas sombras dos mortos; aquele que segue o *nhandereko* e reza com frequência está menos suscetível à

<sup>10</sup> Na literatura etnológica, o *angue* (ou *anguéry*) é frequentemente descrito como uma alma ou parcela telúrica da alma que fica na terra após a morte e pode ter aparência de sombra (cf. NIMUENDAJU, 1987; SCHADEN, 1962). Os Avá-Guarani com quem conversei, entretanto, foram claros ao dizer que os *anguery* são, literalmente, as nossas sombras, que aqui ficam depois que morremos.

ação desses seres, pois está protegido – segundo Bento, “*Nhanderu Tenonde* pode ter o tenente, capitão, conselheiro, Cristo Soldado [*Tupã kuery*]... Isso ele tem e manda. O soldado do Deus é esse que vem com o relâmpago, e com trovejo, e baixa raio, solta raio onde tem um demônio [*ija*]”.

Para que os *anguery* sejam mantidos à distância e não perturbem os vivos, há também medidas que devem ser tomadas: deve-se rezar, acender velas e renovar as cruzes que ficam em suas sepulturas; é esse o costume guarani, de acordo com o *chamoi* Bento. “Se a pessoa enterrada não gostar da cruz, ela joga a cruz no chão”, explicou uma mulher Avá-Guarani a Sônia Vendrame (2009: 268), que também registrou o hábito deixar garrafas com água junto aos túmulos, as quais “são para que o morto beba água quando ele está com sede” (idem: 169). Com os *-jara* é também necessário saber conviver<sup>11</sup> – e negociar; eles representam riscos para os humanos, mas são sobretudo seres que cuidam dos elementos terrestres, responsáveis por evitar os desequilíbrios causados pelo abuso dos recursos naturais. Conforme Renan Pinna (2020), os Avá-Guarani mais idosos lembram-se e falam das negociações que os *chamoi* realizavam junto aos *-jara* a fim de obter sua autorização para a caça e extração de alimentos, madeira etc.

Ernelo Schallenberger e Jovane dos Santos (2014) nos mostram que, de acordo com os indígenas do *Tekoha Añetete*, os donos dos elementos terrestres e *Nhanderu* percebem os males que nós brancos causamos à terra – e isso traz a iminência de um cataclismo: as nossas ações predatórias farão com que os *-jara* dos outros seres se voltem contra o nosso dono (Jesus), o que levará a um conflito, e então *Nhanderu*, insatisfeito com os humanos, destruirá esta terra como fez com a anterior. Contudo, a certeza da destruição deste mundo não desanima os Avá-Guarani, mas antes “alimenta o senso de ‘justiça’ dessa sociedade”; o desejo de serem salvos aumenta sua “ânsia por viver bem”, de acordo com *nhandereko*, e os motiva a “persistirem alegremente na vida e a buscarem novas terras onde a realização do seu ‘modo de viver’ possa ser efetivada” (SCHALLENBERGER e SANTOS, 2014: 56).

Destaco aqui o que os Avá-Guarani já nos dizem com clareza: sua luta pela terra é uma luta para que possam continuar a viver à sua maneira, isto é, por autodeterminação. Isso não se dissocia da “possibilidade de relacionar-se com os elementos que conformam essa multidão chamada natureza”, como escreve Spensy Pimentel (2012a: 215), ao observar que as reivindicações dos Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul não podem ser resumidas a uma questão de simples cálculo de área por pessoa. O autor nota ainda que, nas retomadas, a política kaiowá e guarani está diretamente relacionada ao xamanismo, tanto em seus objetivos e preocupações como em suas estratégias e agentes. Nesse sentido, reproduzo mais uma fala do *chamoi* Bento:

*Nós lutemo dezoito ano por essa terra aqui! Dezoito ano! Mas não é como o branco... O branco luta com a arma de fogo e tal, né... nós, não! Nós pedimo pra Deus, rezamos pra Deus pra conseguir a terra pra poder parar com a família, né. [...] Pra ficar tudo fácil, tem que rezar com o pajé tudo, se ajuntar e conversar, se vamo falar com o governo. Daí nós rezemo e saímo, pra sair bem tudo a palavra nossa e não acontecer nada quando sair, acidente, porque isso tudo passa por Deus. [...]*

*Por isso que Guarani tem que rezar, nós não podemos deixar de rezar [...] Pode morrer o antigo tudo e novato tem que continuar desse jeito, até o último. Daqui um tempo,*

<sup>11</sup> Bruno Martins Morais (2017: 241) sugere que *anguer* e *-jara*, apesar de serem “figuras distintas”, talvez sejam “equiparáveis no estatuto de sua relação” com os humanos: ambos estabelecem “relações de ‘dominância’ com o território e com as pessoas”, mas organizam uma “teoria política kaiowá das relações sociais” no pressuposto de que as formas de reprodução tanto física, como social, da vida comunitária depende dessa sociabilidade”.

*pode ser também que fica em nada o mundo. Se o Guarani não reza mais, se o Guarani não obedece o poder do Deus, só faz mal [...], pode vir escuridão, pode vir vento e também pedra. Pode vir seca e pode morrer tudo criança. Se acontecer de morrer criança, se não nascer mais criança, daí perto de fim do mundo, né? Se Guarani não reza mais né... Antes de chegar o fim do mundo, nós temos que rezar direto!!! Rezar pra não acontecer nada, nem pro branco, nem pro Guarani.*

Voltarei à luta pela terra em breve; antes, são necessários ainda alguns apontamentos. Elizabeth Pissolato (2006: 189) sinaliza que, “ao lado dos comentários frequentes que os Mbya fazem sobre *tekoaxy* ou *mba'eaxy*, estão os discursos e práticas voltados para a produção da saúde e do contentamento (-*vy'a*) das pessoas”. Nos *tekoha Añetete* e *Itamarã*, à semelhança do que descreve Pissolato (2006), é para que sejam saudáveis e vivam muito que as crianças são batizadas; ensinou-me Joaquim que as almas (*nhe'e*) não apenas vão para as moradas divinas após a morte, mas também vêm delas e por isso, às vezes, demoram a se acostumar com esta terra, desejam retornar – daí a necessidade de que as crianças recebam seus nomes, que são dados a saber pelos *Nhanderu* aos pajés. Também as sementes, antes de serem plantadas, passam por um batismo (*nimongaraí*), para que a colheita seja abundante e os alimentos façam bem àqueles que os consumirem. Ao longo da vida, é necessário que a alma seja fortalecida, mantida próximo ao corpo – é quando ela se afasta que se fica mais vulnerável às doenças e aos ataques dos *anguery* e *-jara kuery* –, e para isso deve-se rezar e ir à casa de reza (*opy*) regularmente, além de purificar o corpo por meio da fumaça do cachimbo (*petijgua*), utilizado no cotidiano e em rituais como os de cura ou “benzimento”.

Todas essas práticas fazem parte do *nhandereko* e foram ensinadas aos Guarani por *Nhanderu*. Se as olhamos com atenção, elas nos revelam que uma pessoa pode se tornar mais ou menos sujeita à sua condição de perecível a depender da maneira como vive – o que nos remete novamente à busca por *yvy marã e'ý*. Como nos lembra Daniel Pierri (2013), chegar até a Terra Sem Mal não é simplesmente uma questão de encontrá-la em um local do plano geográfico; trata-se, antes e sobretudo, de um processo de transformação corporal, do qual caminhar é ato complementar, mas não suficiente. Segundo Cadogan (1997), ao objetivo desse processo os Guarani chamam *aguyje*, um estado de maturidade do corpo que, através de dança, reza e caminhada, bem como da ingestão apenas de determinados alimentos, livra-se do *tekoaxy*, torna-se leve e ascende ao plano divino para ser imperecível como o dos deuses. Esse é o *kandire*, momento no qual se alcança a Terra Sem Mal sem ter que “passar pela prova da morte” (: 59), e há vários coletivos formados por pessoas que, no passado, lograram esse feito: os *Tupã Mirĩ*. As observações de León Cadogan (1997) encontram ressonância no que me narrou o *chamoi* Bento:

*No tempo antigo [...] era um grupo de Guarani, né... e fizeram uma casa de reza, antigo, né? Daí o pajé foi ensinando o que o Deus dizia: “ó, o Pai Eterno falou assim hoje pra mim: que era pra nós rezar todo mundo, toda noite nós temos que rezar, e nós não podemos comer assim, coisa salgada, só canjica e alguma água doce, nós temos que beber só isso e rezar toda noite. Se for assim, rezando, rezando, daqui uns seis meses vai chegar aqui a estrada pra nós ir lá no céu!”*

*Então foram rezar e começaram a rezar. Quando deu seis meses, chegou a estrada, cheia de beija-flor, uma estrada linda, cheia de flor assim na beirada, e o Deus junto. Daí o pajé disse assim: “quem vai pro céu com o corpo da gente, vamos embarcar por essa escada!”. Daí pulou, pulou, pulou e foi assim. Até agora esse índio tá vivo, não morreu, né? Naquela época, que foi embora com Deus, até hoje não morreu. Ele foi com o corpo dele, com o grupo de índio, foi lá e até agora não morreram. E chegou lá no céu e o Deus perdoou todos os pecados, limpou o corpo e o coração deles tudo, e ficou como ele [Deus], poderoso como ele, esse índio que foi com o corpo dele. Hoje*

não se chama mais índio aquele que foi com o corpo dele, o Deus levou, né, é Tupã Mirim. Os Tupã Mirim não vai morrer mais nunca, não tá aí pra isso!

[...] Se obedecer o que o Deus diz, tem ainda [como chegar à Terra Sem Mal]. [...] Agora é mais difícil cumprir isso aí, sistema diferente...

Tudo isso posto, parece-me que, se examinamos as práticas que se organizam em torno do intrincado complexo cosmológico de que participa a Terra Sem Mal, encontramos não a ânsia pela evasão, mas afirmação de vida. Ainda que se considere um possível desejo de passar a *yvy marã e'ý*, morada dos deuses, há de se ter em conta que só pode transcender quem vive e dispõe das condições para alcançar o *aguyje*. A vida que os Avá-Guarani desejam e afirmam, cabe destacar, é indissociável do *nhandereko* – há, portanto, também uma afirmação de autoterminação –, cuja possibilidade de realização depende do acesso à terra. Por esse caminho, volto-me agora a esta questão: será possível que a mobilização do tema da Terra Sem Mal nas reivindicações territoriais também enuncie algo sobre as terras e futuros que os indígenas desejam?

## Terras Sem Mal

Conta-nos Bartomeu Melià (1990: 38) que os Guarani têm consciência aguda da instabilidade deste mundo: sabem-no sustentado por um apoio do qual pode se desequilibrar e sujeito a diversos tipos de cataclismos, como ventos fortes, secas e inundações. O mal desta terra também se faz perceber dentro dos espaços do *tekoha*: na aldeia, irrompe “sob forma de enfermidade e morte, de inquietude sociopolítica ou insatisfação religiosa”; na mata, como a presença de inimigos. Se surge na roça, o mal às vezes aparece como o desgaste ecológico causado pela agricultura de roçado, quando o solo cultivado se cansa, não produz mais, e é então necessário deixá-lo para ir cansar outros novos. Independentemente do espaço em que brota, o mal não se restringe àquele lugar, “senão que se propaga e se difunde como mancha de azeite ou as ondas provocadas pela queda de uma pedra no lago” (idem: 40).

Desse modo, como nota Melià (1990: 34), a terra dos Guarani não é “um dado fixo e imutável”; ela, que parece mesmo nascer, viver e morrer junto com aqueles que a habitam, está como eles ameaçada pelo desequilíbrio, em uma dialética de carência e abundância. “*Xerete yvyguata*”, disse-me o *chamoi* Anísio; quis entender se ele me dizia que seu corpo era a terra sobre a qual caminhava ou terra caminhante, ao que respondeu, apontando para si e depois para o chão: “nosso corpo mesmo é terra. É a mesma terra! Não tem diferença. Compreendeu agora?”. Na seção anterior, vimos que há práticas que fazem o corpo de modo a torná-lo menos sujeito à sua condição de precibilidade – seria isso também verdade para a terra? Isto é, há formas de habitá-la que a fazem menos permeada de *teakoaxy*? Prossigamos mais um pouco com Melià (1990).

Segundo o autor, a percepção da instabilidade da terra ocorre em paralelo à concepção de uma terra ideal, “que é assim porque foi feita pelo Primeiro Pai e posta ao cuidado, eventualmente, de outros seres divinos, que a protegem e defendem” (MELIÀ, 1990: 38). O pensamento mítico e religioso dos Guarani não diz respeito apenas à fundação deste mundo pelas divindades, mas também à terra em que os humanos vivem, cultivam e da qual retiram seu sustento (i.e., o *tekoha*). Nela, pode-se viver bem: se observada a boa sabedoria ensinada pelos deuses (*arandu porã*), a terra será abundância (MELIÀ, 1990; CADOGAN, 1997).



Por outro lado, conforme indica Melià (1990), ainda que o homem não seja propriamente o mal da terra, usualmente sua presença é o motivo pelo qual ele se manifesta.

Desde antes da chegada dos brancos, os Guarani conheciam a instabilidade da terra; a colonização, entretanto, acentuou a carência. Os danos causados por nossas atitudes predatórias contra a natureza, como desmatamento sistemático e caça excessiva, foram considerados pelos indígenas “um mal irreparável” (MELIÀ, 1990: 40). “E atrás das florestas (os brancos) andavam, *sarambi* fizeram com as florestas, através do cultivo da erva mate. Expulsaram tudo. Não sobreviveu nenhuma planta”, relatou uma senhora Avá-Guarani a Renan Pinna (2020: 160). Nesse mesmo sentido, ainda que a agricultura de roçado também canse a terra, “não há dúvida de que o mal se intensifica quando se transforma o conceito de usufruto em legislação de propriedade” (MELIÀ, 1990: 40). Schallenberger e Santos (2014: 48) contam que, no *Tekoha Añetete*, narra-se um caso sobre um Guarani que, à época das frentes colonizadoras, vendeu um pedaço de terra a famílias brancas; isso teria desagradado “a alma ou espírito da terra”, que retaliou: “a lavoura de milho desse sujeito apodreceu antes de madurar e, desde então, tudo o que ele cultivou jamais conseguiu colher”.

Entretanto, como nos mostra Pinna (2002), os Avá-Guarani se lembram de quando tinham liberdade de circular por seu extenso território, coberto de mata, nas proximidades do rio Paraná. Nesse tempo dos antigos, “tempo dos índios”, a mobilidade era aplicada como técnica de manejo agrícola e florestal: após ocuparem uma determinada área por algum tempo, os Guarani se mudavam a fim de deixar a terra descansar; no novo espaço, encontravam a fertilidade e fartura de uma terra não cultivada e, quando regressavam ao anterior, também ele estava novamente fértil, a floresta, refeita, e os peixes e a caça, abundantes. Trata-se da “noção de *yvy pytu’u*, descanso da terra, onde surgem qualidades de plantas sem mesmo precisar plantar” (PINNA, 2020: 161). Nesse sentido, parece haver uma convergência, que já se deixa entrever nos apontamentos de Melià (1990), entre aquela primeira acepção de *yvy marã e’ỹ* – registrada por Montoya (1976) e relativa à ecologia: solo intacto, não edificado – e sua tradução posterior como Terra Sem Mal, paraíso divino em que a roça de *Nhandervuçu* se planta sozinha e dá frutos imediatamente (NIMUENDAJU, 1987), onde tudo e todos são imperecíveis.

Mas hoje os Avá-Guarani não podem mais circular por seu território. Grande parte dele foi convertida em fazenda ou cidade; outra parte, posta embaixo d’água para viabilizar a Usina Hidrelétrica de Itaipu. Neste ponto, cabe notar uma particularidade das “entradas”: diferentemente do que ocorre nas retomadas realizadas pelos Kaiowá e Guarani do Mato Grosso do Sul, por exemplo, os Avá-Guarani não têm esperança de reaver seus antigos *tekoha*; seu alagamento é irreversível. Acampados na Área de Proteção Permanente (APP) constituída às margens do lago formado pelo reservatório da Usina, os indígenas hoje reivindicam, nas palavras que ouvi de várias lideranças, “qualquer terra”. Rubem Thomaz de Almeida (2006: 64, ênfase no original) sinaliza que essa expressão “não se trata de uma forma grosseira” de se referir às terras que pretendem, mas sim evidencia o contraste com “grupos ava-guarani/ñandéva de outros lugares” que relutam “em deixar o lugar a que consideram *pertencer*”<sup>12</sup>.

“Qualquer terra” tampouco exprime indiferença quanto às características das terras a serem demarcadas. Em estudo antropológico sobre a situação fundiária

<sup>12</sup> Thomaz de Almeida (2006) registra, na verdade, a expressão “terras ‘em qualquer lugar’”, que tem o mesmo sentido.

dos Avá-Guarani, Thomaz de Almeida (2006) indica que os indígenas apenas estão dispostos a aceitar terras que estejam dentro do que consideram seu território de ocupação tradicional, isto é, da região compreendida entre as cidades de Guaíra, Toledo e Foz do Iguaçu. A área a ser adquirida deve também ter dimensão suficiente para comportar roças familiares e coletivas e a criação de animais domésticos, bem como contar com presença de mata (*ka'aguy*) que possa fornecer caça, pesca e matéria prima para remédios, construção de casas etc. As “florestas e matas”, aliás, são apontadas como determinantes na escolha dos indígenas por uma área e “devem ser preferencialmente consideradas de modo a viabilizar condições de existência das entidades míticas que delas necessitam” (THOMAZ DE ALMEIDA, 2006: 66).

As recomendações do estudo de Thomaz de Almeida (2006) correspondem a requisitos definidos pelos próprios Avá-Guarani; foi com base em critérios similares que, em 1997, concordaram com a aquisição do atual *Tekoha Añetete*, custeada pela Itaipu Binacional como medida compensatória pelo desterro provocado pela construção da UHE Itaipu. Antes disso, outras áreas haviam sido visitadas pelos Guarani, que não as consideraram adequadas ao seu modo de vida; como me relatou o *chamoi* Bento:

*Nós lutemos sobre a terra, né [...]. Daí o fazendeiro falou [...] que a gente podia ir olhar a terra dele, que, às vezes, se a gente gostasse, ele vendia. Daí nós fomos lá pra Curitiba, fomos em grupo, né. Dormimos na estrada... assim, na estrada, fizemos fogo na estrada e dormiu perto do fogo. Tinha tigre ainda lá, naquele mato lá. Daí quase não dormimos bem, não tinha comida, não tinha nada lá, dormimos mal. Mas passamos três dias lá. Depois conversamos entre nós lá, “nós gostemo daquele lugar?”. Daí um fala “eu não gostei, muito longe, daí parente fica longe de nós, como nós vai avisar, sem dinheiro pra pagar carro, pra ir lá... Muito longe! Bom lá perto de de Foz do Iguaçu! Vamos achar terra por lá... Daí voltemo de novo. Daí que vimos essa terra aqui. Aqui morava Padovan, né, aqui chamava Fazenda Padroeira. Daí gostemo daqui e viemos de mudança lá de Foz do Iguaçu. Porque aqui tinha animal do mato ainda, veado, tem paca, tem tatu... Tem água e mato ainda.*

Alguns anos mais tarde, esses mesmos critérios orientaram também a escolha da área do atual *Tekoha Itamarã*. Contudo, antes de serem Reservas, *Añetete* e *Itamarã* eram fazendas; assim, ainda que contassem com rios e alguma mata nativa, a maior parte de seus espaços estava degradada. Como se nota, as condições em que estão as terras do Paraná, intensamente exploradas pelo agronegócio, limitam a possibilidade de os Avá-Guarani encontrarem uma terra em que possam viver o *nhandereko*. Além disso, as áreas em que estão as “entradas” são consideradas especialmente adequadas, tanto por suas qualidades ecológicas como pela proximidade das antigas aldeias; a legislação, porém, proíbe a sobreposição de APPs e Terras Indígenas<sup>13</sup>.

Para que sejam *tekoha*, os Avá-Guarani planejam a recuperação ecológica de suas terras – tanto das já estabelecidas como das que ainda serão conquistadas. Em *Añetete* e *Itamarã*, esse processo já está em curso: “Lá pra cima”, disse-me Leonel, apontando para o alto do morro central às duas aldeias, “só tinha as árvores grandes, que eles [antigos donos] não conseguiram arrancar; isso pra cá foi tudo a gente que fez crescer”. “Fazer crescer”, neste caso, é deixar a terra descansar; é assim que a floresta e seus habitantes, visíveis ou não, vêm retornando (cf. PINNA, 2020). Entretanto, os aspectos ecológicos do ambiente não são os únicos a requerer cuidado; conforme o relato de um *chamoi*, registrado por Thiago dos Santos (2016: 175), quando os indígenas ali chegaram, a terra estava impregnada

<sup>13</sup> Terras Indígenas e Áreas de Proteção Ambiental são de uso exclusivo de acordo com a Lei nº 12.651/12 do Código Florestal e o art. 231 da Constituição Federal de 1988, respectivamente.

de uma “*má forma de viver*”: “*Tava tudo mal assombrado. Teve muitas mortes aqui de pistoleiro. Eu vi uma imagem em sonho do líder dos sem-terra. Ele tava pescando e vieram e mataram. Por isso, nós tivemos que rezar muito quando chegemo, pra espantar tudo*”.

Com a conquista de *Añetete* e *Itamarã*, familiares que haviam se dispersado no *sarambi* retornam para junto dos seus, refazendo suas redes de sociabilidade. Entretanto, a insuficiência desses espaços, acentuada ainda pelo modelo de demarcação em ilhas, faz-se sentir: limita o plantio e a caça, bem como a mobilidade e, por consequência, os mecanismos tradicionais de resolução de conflitos. Em outros termos, o equilíbrio da terra e daqueles que nela vivem fica ameaçado; o mal torna-se iminente. Esse é um fator determinante para a continuidade das *oguatã porã* que são as “entradas”. O sentido dessa associação, é claro, não se pode dissociar das violências que os Guarani sofreram ao longo da história; mas, para compreendê-lo – e penso que a história de *Kurupa’y* nos mostra isto com clareza –, é igualmente necessário voltarmos-nos à cosmologia desse povo, a qual não começa nem se encerra com a colonização, e tampouco existe em função das relações entre ele e o Estado.

Recebido em 1 de maio de 2021.

Aceito em 30 de agosto de 2021.

## Referências

- BORGES, Paulo P. As migrações e deslocamentos guarani e a aldeia de Oco’y. In: *Seminário Nacional Estado e Políticas Sociais, 6ª. Anais*. Toledo: Unioeste, 2014.
- BORGES, Paulo Porto; BRIGHENTI, Clóvis. Presença e mobilidade guarani no Oeste paranaense: uma análise histórica. *Tempo de histórias*, (27): 48-71, 2015.
- CADOGAN, Leon. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. Asunción: CEADUC/CEPAG, 1997.
- CARVALHO, M. L. B. *Das Terras dos Índios a Índios Sem Terras: O Estado e os Guarani do Oco’y: Violência, Silêncio e Luta*. Tese de Doutorado, Geografia Humana, USP, 2013.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Ed. Papirus, 1990.
- GARLET, Ivori José. *Mobilidade mbyá: história e significado*. Dissertação de Mestrado, História, PUCRS, 1997.

MELIÀ, Bartomeu. *Guarani: Uma Bibliografia Etnológica*. Santo Ângelo: Fundames, 1987.

MELIÀ, Bartomeu. A Terra Sem Mal dos Guarani - Economia e Profecia. *Revista de Antropologia*, 33: 33-46, 1990.

MELIÀ, Bartomeu. *El Guaraní, conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Texas: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 1988.

MÉTRAUX, Alfred. *Migraciones históricas de los Tupi-Guarani*. Universidad Nacional del Nordeste: Resistencia, 1974.

MONTOYA, A. R. *Tesoro de la lengua guarani*. Leipzig: Oficina y Funderia de W. Drugulin, 1876.

MORAIS, Bruno Martins. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, USP, 2016.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As Lendas da Criação e da Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987.

NOELLI, Francisco Silva. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da “terra sem mal”. *Suplemento Antropológico*, 34 (2): 123-166, 1999.

PIERRI, Daniel Calazans. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbya*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, USP, 2013.

PIMENTEL, Spensy. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, USP, 2012a.

PIMENTEL, Spensy. Cosmopolítica kaiowá e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 4 (2): 134-150, 2012b.

PINNA, Renan. Construindo aldeias e recuperando as florestas: conservação ambiental e a sustentabilidade Avá Guarani. *Anuário Antropológico*, 45 (1): 149-171, 2020

PISSOLATO, Elizabeth. *Duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, UFRJ, 2006.

POMPA, Cristina. O profetismo Tupi-Guarani: A construção de um objeto antropológico. *Revista de Indias*, LXIV (230): 141-174, 2004.

SANTOS, Jovane Gonçalves dos. *Entre homens e diabos: uma etnografia dos Guarani-Nhandeva acometidos pelo -jepotá*. Dissertação de Mestrado, Ciências Sociais, Unioeste, 2012.

SANTOS, Thiago A. R. dos. *Antes que era bom, quando a água era boa e não precisava cultivar: uma etnografia sobre os Avá-Guarani da Reversa Indígena Tekoha Anhetete e o programa Cultivando Água Boa da Itaipu Binacional*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, UFSC, 2016.

SCHADEN, Egon. <sup>[L]</sup><sub>SEP</sub> *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2012.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem. A “Entrada” no Tekoha. In: RICARDO, Carlos Alberto (org.). *Povos indígenas no Brasil 500*. São Paulo: Porto Inseguro, 2000. pp. 745-748.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem. *Estudo Antropológico sobre situação dos Ava-Guarani e Guarani-Mbya relacionados ao Jakutinga/Okoy e dos Nandéva de Guaira: extremo oeste do Paraná* (laudo antropológico), 2006.

WACHOWICZ, R. C. *Obrageros, mensus e colonos: história do oeste paraense*. Curitiba: Ed. Vicentina, 1987.

# ACENO

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

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste  
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e  
também em atuar como*

**pareceristas**

*podem realizar seus cadastros em*

*<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>*

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

# **Incursão à Ilha-Brasil: mitos e estórias nacionais**

**Francisco Octávio Bittencourt de Sousa<sup>1</sup>**  
Universidade de Brasília

**Resumo:** O texto a seguir buscou analisar antropologicamente o mito da Ilha-Brasil composto por Jaime Cortesão no século XX. Para tal, a partir dos escritos de Cortesão e de alguns de seus leitores realizou-se análise estrutural de mitos, seguindo a proposta de Lévi-Strauss (1989) e Edmund Leach (1983) agregada a comunidade imaginada de Anderson (1983). O leitor encontrará uma contextualização histórica, seguida de síntese das teorias que guiaram esse texto, para então encontrar a análise e descrição dos níveis simbólicos do mito.

**Palavras-chave:** Ilha-Brasil; análise estrutural; níveis simbólicos.

<sup>1</sup> Discente de Ciências Sociais na Universidade de Brasília. Bolsista de iniciação científica pela Fundação Universidade de Brasília. Membro do Grupo de Ensino e Pesquisas Americanistas - GEPAM.

## **Incursion to Ilha-Brasil: national myths and stories**

**Abstract:** The following text sought to anthropologically analyze the myth of Ilha-Brasil composed by Jaime Cortesão in the 20th century. To this end, based on the writings of Cortesão and some of his readers, structural analysis of myths was carried out, following the proposal of Lévi-Strauss (1989) and Edmund Leach (1983) added to Anderson's imagined community (1983). The reader will find a historical context, followed by a synthesis of the theories that guided this text, to then find the analysis of the myth and description of the symbolic levels of the myth.

**Keywords:** Ilha-Brasil; structural analysis; symbolic levels.

## **Incursión a Ilha-Brasil: mitos e historias nacionales**

**Resumen:** El siguiente texto buscó analizar antropológicamente el mito de Ilha-Brasil compuesto por Jaime Cortesão en el siglo XX. Para ello, a partir de los escritos de Cortesão y algunos de sus lectores, se llevó a cabo un análisis estructural de los mitos, siguiendo la propuesta de Lévi-Strauss (1989) y Edmund Leach (1983) sumada a la comunidad imaginada de Anderson (1983). El lector encontrará una contextualización histórica, seguida de una síntesis de las teorías que guiaron este texto, para luego encontrar el análisis del mito y descripción de los niveles simbólicos del mito.

**Palabras clave:** Ilha-Brasil; análisis estructural; niveles simbólicos.



## Navegando em águas rasas

Muito do imaginário histórico moderno é composto de estórias e mitos fundacionais, que amenizam contradições incômodas para expormos e lembrarmos todos os dias. Esse texto objetivou analisar um desses mitos modernos pelo prisma antropológico. Dissecamos o mito da Ilha-Brasil, desenhado por Jaime Cortesão no século XX, pelo prisma de Lévi-Strauss<sup>2</sup>. De início o leitor encontrará um rápido resgate histórico a partir de Warren Dean, Emília Viotti e Boris Fausto (BETHELL, 1992), seguido por uma síntese das teorias sob as quais esse texto foi pensado e escrito. Em seguida, uma rememoração do mito da Ilha-Brasil<sup>3</sup> para ser escrutinado, buscando algumas das estórias reunidas para conformar o mito e as contradições as quais Cortesão tentava amenizar. Daí então uma listagem das dualidades gestadas no mito e, por fim, como a Ilha-Brasil ainda aparece para nós.

Os últimos anos do império são marcados por uma efervescência de ideias e projetos de nacionalidade que seguem sendo discutidos no século XX. O “tom conciliador”<sup>4</sup> foi a tônica de vários desses projetos. Houve muitas vozes dissonantes: Francisco Varnhagen<sup>5</sup> pregava o fim da escravidão para expurgar os negros do país, pois via na cor da pele a razão do atraso brasileiro em relação à Europa; Couto de Magalhães (1897), no fim da vida, descreveu em tom de denúncia as agressões por séculos desferidas aos indígenas, defendendo um projeto brasileiro em que os nativos americanos ocupavam um papel central. Apesar de alguma repercussão, nenhum desses projetos saiu vitorioso.

A ascensão dos positivistas junto à república tinha um projeto próprio, que dava os primeiros passos para uma suposta conciliação entre as raças. Sob o lema da igualdade, durante os primeiros anos da república extinguiram-se dos censos a classificação dos indígenas, por exemplo - apesar de conviver com teorias de branqueamento, visões de mundo evolucionistas, teorias jurídicas racializadas etc. É importante compreender que a ideia de conciliação foi uma forma de suavizar as contradições produzidas por uma colonização europeia escravocrata e expansionista, ao mesmo tempo em que deveria encontrar um fundo comum para províncias - agora estados - a fim de afastar qualquer possibilidade de fragmentação do antigo Império Tropical (SCHWARCZ, 1993), em razão das diferenças profundas que havia entre elas. Essa imagem de estabilidade da monarquia foi cultivada por anos em oposição à fragmentação do território de ocupação espanhola. Apesar dos grandes projetos de integração, como o de Simón Bolívar, a rivalidade (QUIJANO, 2005) entre antigas colônias espanholas e a antiga colônia

<sup>2</sup> Se o antropólogo sofria críticas por uma suposta falta de rigor nos trabalhos, sempre tendo por fonte comunidades distantes e com dados escassos, partiremos do ponto de vista de Leach (1983) nos guiando por uma análise estrutural de reconhecimento dos vínculos entre relações abstratas, capazes de associar acontecimentos cujo conteúdo é pouco ou nada semelhante. O leitor encontrará nesse texto uma busca por padrões e formas de organizar o pensamento brasileiro através da análise do significado de estórias individuais.

<sup>3</sup> A depender da fonte, o nome da lenda e suas estórias podem ter outros nomes: *Dourado*, *Eupana*, *Laguna encantada del Paytete*, *Paraupaba*, *Umbigo do Brazil* (MAGNOLI, 1997: 46).

<sup>4</sup> Emprego a ideia de conciliação não como termo usado no período histórico, mas como uma simplificação das ideias de união entre raças ou tentativas de borrar as diferenças com o objetivo de transparecer civilidade entre os nacionais e (talvez principalmente) para os estrangeiros. Dito isso, o termo não aparecerá mais acompanhado de aspas.

<sup>5</sup> Alusões ao mito podem ser encontradas nas mais variadas formas, como veremos no decorrer do texto (VARNHAGEN, 2016).

portuguesa transcendeu gerações e continuou no período republicano. A rivalidade somava a esse misto de contradições a tendência a criar uma identidade nacional que fosse o mais distante possível dos nossos vizinhos americanos.

## Em alto-mar

Durante todo esse período, havia diversas pessoas letradas criando e recriando estórias e mitos fundacionais sobre o Brasil. Estórias e mitos estes que tentavam responder e amenizar a pilha de contradições<sup>6</sup> sobre a qual a ideologia política dominante no momento se assentava. Muitos desses mitos contados e recontados possuíam – e ainda possuem, visto que nunca saíram dos debates dentro e fora da universidade – *eficácia sui generis*.

Aqui estão alguns exemplos simples que ajudaram a compor o imaginário político, social e histórico no início do século XX e que estarão presente nos clássicos<sup>7</sup> do pensamento social brasileiro: o índio preguiçoso ou o índio valente e umbilicalmente ligado ao meio ambiente<sup>8</sup>; o berço esplêndido onde tudo que se planta dá, de paisagens exuberantes e recursos naturais inesgotáveis<sup>9</sup>; o sertão, lugar fisicamente indefinido, que é sempre distante e perigoso<sup>10</sup>; os “corajosos” bandeirantes<sup>11</sup> que delinearão os limites do território brasileiro embrenhando em “mata-virgem”<sup>12</sup> etc. A partir desses exemplos, notamos que mito e imaginário histórico estão vinculados. Uma das abordagens possíveis para esse vínculo é a de comunidade imaginada, proposta por Anderson (1983), que ressalta a função do vínculo para pensar o nacional ao afirmar que a comunidade é imaginada pois membros de uma nação, mesmo da menor delas, nunca conhecerão a maioria de seus conterrâneos, nunca os encontrarão ou, até mesmo, ouvirão a seu respeito; ainda assim, eles terão em suas mentes a imagem de sua comunhão. Para antropologizar Anderson (1983), partimos de Lévi-Strauss (1989) que, recordando do encontro entre mito e história, afirmou:

Nada se assemelha mais ao pensamento mítico que a ideologia política. Em nossas sociedades contemporâneas, talvez essa tenha-se limitado a substituir aquele. Ora, o que faz o historiador quando evoca a Revolução Francesa? Ele se refere a uma sequência de acontecimentos passados, cujas consequências longínquas se fazem, sem dúvida, ainda sentir através de toda uma série, não reversível, de acontecimentos intermediários. Mas para o homem político e para os que o seguem, a Revolução Francesa é uma realidade de outra ordem: sequência de acontecimentos passados, mas também esquema dotado de eficácia permanente, permitindo interpretar a estrutura social da França atual, os antagonismos que nela se manifestam, e entrever os lineamentos da evolução futura. Assim se exprime Michelet, pensador político e historiador ao mesmo tempo: naquele dia, tudo era possível... **O futuro esteve presente...** ou seja, mais tempo, um relâmpago da eternidade. (LÉVI-STRAUSS, 1989: 241, grifo nosso)

<sup>6</sup> Algumas já listadas, como a latinidade e a conciliação racial. Pode-se citar ainda a questão indígena, a ideia de “sertão”, a disparidade de poderio político entre províncias e muitos outros.

<sup>7</sup> Refiro-me a Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre e Caio Prado Júnior, sobre os quais discutiremos a seguir.

<sup>8</sup> “O Índio Afonso” (1873) de Bernardo Guimarães e o indígena com poderes sobrenaturais de interação com a natureza; “De gestis Mendi de Saa” (1563) de José de Anchieta e o indígena indolente e antropófago; e poderia citar outras dezenas de obras que romantizaram de diferentes formas a vida social indígena.

<sup>9</sup> Esse discurso de inesgotabilidade tinha uma dupla função curiosíssima: ao mesmo tempo que amenizava a exploração desenfreada ainda servia para justificar uma falsa imagem de preguiça ou “ausência de espírito capitalista” de indígenas e camponeses pobres (SOUSA, 2020).

<sup>10</sup> “Viagem ao Araguaia” (1863) de Couto de Magalhães é um excelente exemplo literal desse sertão distante e perigoso. A linha euclidiana é provavelmente a mais conhecida. Para análise inicial mais ampla ver Suarez (1998).

<sup>11</sup> Sobram obras de Sergio Buarque de Holanda, mas gostaria de indicar Holanda (1946). Para lembrar Affonso de Taunay, um dos precursores do mito do “bandeirantismo nacionalista” ou algo que o valha.

<sup>12</sup> Uma excelente desconstrução do termo “mata virgem” é feita em Cabral (2014).

Congregamos aqui também as ideias de Edmund Leach (1983): “qualquer tentativa para sintetizar em um todo unitário um conjunto de estórias que pretende fornecer justificativas históricas para posições políticas rivais, necessariamente termina como um texto repleto de contradições paradoxais” (LEACH, 1983: 92). Unindo Anderson (1983), Lévi-Strauss (1989) e Leach (1983), podemos avançar na análise do mito da Ilha-Brasil como resposta a um projeto político e identitário gestado no Império, posto a bico de pena na República e que segue tendo ecos ainda hoje. Recentemente ouvi em uma aula de História Regional a seguinte frase: “os portugueses pensaram no território brasileiro antes de existir um Brasil”. Gostaria que o leitor guardasse na memória, pois é exatamente sobre esse tipo de expressão que Lévi-Strauss falava.

O curioso é que em meados do século XX havia uma pessoa que concordaria de imediato com essa frase – é provável que ele tenha a inspirado – Jaime Cortesão. Cortesão teve inúmeras ocupações: de médico a diplomata, poeta e político, mas sua biografia pouco nos importa<sup>13</sup>. Para esse texto, Jaime Cortesão foi um bardo, um trovador, um contador de estórias. Foi ele quem uniu as estórias que originaram um mito. No século XX, Cortesão respondeu a várias preocupações e anseios nacionais do Império e do início da República com o mito da Ilha-Brasil<sup>14</sup>.

## Terra à vista: desventuras na Ilha-Brasil

O ponto de partida desse mito foi a apropriação política lusitana de outro mito de origem indígena: dentro dos domínios indígenas, todos os caminhos pluviais se encontravam em uma grande lagoa, tornando o território uma península, com o Atlântico de um lado e os caminhos pluviais, hoje rios São Francisco, Tocantins, Amazonas, Prata e Paranã, contornando o perímetro restante. A apropriação política resultou em representação cartográfica<sup>15</sup>, garantindo ao mito certa veracidade<sup>16</sup> ao menos nos séculos XVI e XVII. A Ilha-Brasil era um ente isolado e natural, uma dádiva ou desígnio divino (MAGNOLI, 1997).

Um segundo ponto de apoio de Cortesão foi retirado das narrativas jesuítas: a Ilha-Brasil, além de isolada, contava com uma língua comum de catequização. A “língua geral” cooperava para criar um imaginário de unidade na colônia, apesar de nunca ter sido “geral” como se fez parecer (CORTESÃO, 1956).

O terceiro pilar sobre o qual o mito de Cortesão se firmou foi o bandeirantismo (CORTESÃO, 1958). As primeiras bandeiras, símbolo da soberania portuguesa, teriam de alguma forma demarcado o perímetro da Ilha, em um primeiro momento desbravando e povoando essas zonas limítrofes e, mais tarde, anexando o território a nacionalidade<sup>17</sup>.

Com a Ilha-Brasil como um ente isolado e natural, uma dádiva ou desígnio divino, a coroa portuguesa conseguiu justificar uma quebra do Tratado de Torde-

<sup>13</sup> Para os interessados em uma biografia do autor procurar “Jaime Cortesão” em Dicionário Cronológico de Autores Portugueses, Vol. III, Lisboa, 1994.

<sup>14</sup> Voltamos àquela ideia inicial de conciliação de raças, de natureza exuberante no berço esplêndido, do território, de identidades regionais e nacionais, da questão indígena revalidando José de Anchieta como humanista, de um projeto “pré-Brasil”, retomando a fala na aula de História Regional: Cortesão construía ali um pensamento “proto-brasileiro”.

<sup>15</sup> Nos dois primeiros capítulos do livro de Magnoli (1997), o leitor encontrará uma análise detalhada dos mapas e desenhistas que representaram a lagoa mitológica, mas o que nos interessa é que desde 1559 a lagoa já aparecia nos mapas, por influência política, e mudará de lugar nos séculos seguintes, adequando-se aos anseios expansionistas lusitanos.

<sup>16</sup> Em um primeiro momento, tratava-se de uma veracidade geográfica, pois acreditava-se mesmo que existia tal lagoa mitológica. Já no período de Cortesão o objetivo de “ilhar” o país atende a outros anseios que não geográficos, com veracidade cosmológica.

<sup>17</sup> Não que o território não fosse uma preocupação de governo anos anteriores, mas nesse momento o território passa a ser símbolo identitário.

silhas: a colônia não estaria mais presa aos limites geográficos do empreendimento colonial. A localização da lagoa central, onde os caminhos das águas se encontravam, mudava recorrentemente a depender dos lugares que os colonos haviam demarcado, ou seja, era um modelo geográfico que escapava do empirismo e a sua busca servia sempre de justificativa para a continuidade da expansão<sup>18</sup>. Além disso, com a ideia de desígnio divino, Cortesão minimizava o peso moral da exploração. E retomar esse mito geográfico era uma forma de demonstrar a centralidade que os rios tinham no século XIX tanto no aspecto militar, quanto político<sup>19</sup>.

A “língua geral” (não tão geral) funcionava para criar um certo humanismo no processo de catequese, eternizando José de Anchieta na história como criador dessa língua que unia portugueses e indígenas na expansão do catolicismo. A ideia de uma língua geral religiosa encontra a teoria de Anderson (1983) na medida em que afirma que “uma particular linguagem de escrita oferecia acesso privilegiado à verdade ontologicamente situada, precisamente por que tal linguagem era uma parcela inseparável desta verdade”(ANDERSON, 1983: 224).

Por fim, o pioneirismo bandeirante/paulista servia para ocultar a pobreza de São Paulo no período das primeiras bandeiras (MAGNOLI, 1997), além de borrar parte da sangrenta história dos paulistas, servindo no limite como redenção. Não nos esqueçamos que Cortesão escrevia no século XX, recorte temporal no qual São Paulo despontou como potência produtora de café (BETHELL, 1992) e, posteriormente, como potência industrial.

No início do século XX outro mito também começava a ganhar força: a ideia de uma América Latina. Quijano (2005), ao descrever a gênese do mito da América Latina, chamou atenção para dois pontos importantes para a análise que estamos fazendo: (1) a latinidade como uma categoria racializada, usada para colocar sob o mesmo guarda-chuva diferentes povos e costumes; (2) uma ideia de submissão/inferioridade entre essa “América Latina” e a Europa Ocidental, servindo de reforço da dualidade europeu/não-europeu, pois a América Latina não seria mais que um projeto europeu. Partindo da política externa, o mito da Ilha-Brasil atendia então a mais um objetivo: afastar o Brasil da ideia de latinidade, criando uma oposição entre brasileiro/latino e tentando aproximar o brasileiro do europeu.

Em síntese, a Ilha-Brasil se situa em ao menos quatro níveis simbólicos, sendo eles:

- (1) *geográfico*: o mito criou uma série de oposições entre categorias espaciais, como continente vs península ou fragmentação vs união, para tentar amenizar a contradição de um “Brasil não-latino”. Recordemos do pensar “como se” de Leach (1983): obviamente quando o mito foi escrito, os conhecimentos de geografia já haviam impossibilitado imaginar um Brasil peninsular, mas a proposta é pensar o Brasil “como se” fosse uma península, isolado do resto do continente;
- (2) *econômico*: o período em que Cortesão (re)escreve o mito é um período de ascensão da economia paulista e o passado de pobreza do estado enquanto colônia causava algum incômodo. É daí que, reaproveitando o

<sup>18</sup> Me passou pela cabeça a possibilidade da ideia de um modelo geográfico fluido, ou seja, para além dos limites do empreendimento colonial, ter sido usada para justificar a Guerra da Tríplice Aliança. No momento não tenho respaldo das fontes para afirmar, mas pode ser objeto de investigação no futuro.

<sup>19</sup> Rememora uma ideia do período pombalino, reforçada por Sousa Coutinho e reanimada por Couto de Magalhães.

mito do bandeirante, Cortesão consegue afastar a ideia de pobreza/abandono da antiga colônia;

(3) *sociológico*: retomando a ideia de conciliação, retirou-se o peso moral da conquista/exploração arremetendo a um subterfúgio no desígnio divino, uma dádiva, naturalizando a violência. A própria ideia da língua geral e a reconstrução de Anchieta como figura humanista servia para amenizar a contradição de um processo de catequização agressivo (lembramos que os escritos do padre jesuíta embasaram a ideia de uma “guerra justa” contra os nativos por séculos);

(4) *cosmológico*: o mito conseguia ainda criar uma identidade brasileira afastada da ideia de latinidade, como se de alguma forma a colonização aqui tivesse sido positiva por nos aproximar dos europeus. Desenhava uma forma de pensar o Brasil como uma “ilha” (europeia ou não-latina) na América Latina.

Agora que conhecemos um pouco mais dos usos da Ilha-Brasil, é possível listar os dualismos que foram construídos a partir dela para posteriormente analisarmos a eficácia simbólica que o mito apresenta atualmente:

continente	Península
ligado	Isolado
fragmentado	Unido
conquistado/explorado	natural/dádiva
não cristão	Cristão
pobreza	Pioneirismo
latino	europeu/brasileiro
América Latina	Ilha-Brasil

## Conclusões a partir de velhos e novos naufragos

Como dito anteriormente, Cortesão serviu como bardo unindo estórias que repercutiam nos letrados encarregados de pensar o Brasil do XIX. O mito geográfico que embasou a bricolagem de Cortesão foi visto no discurso de vários políticos e militares: a ideia de uma ligação do rio Amazonas ao Prata remete ao período pombalino, fortalecida no período de Sousa Coutinho sob o prisma militar e que segue até fim dos oitocentos passando pelos escritos de autores como Francisco Varnhagen e Couto de Magalhães, além de ter sido razão para a criação de várias Companhias de Navegação pelo território, com menor ou maior grau de sucesso. Esse mito geográfico vai esvaír-se ao longo do século XX, quando outros projetos de transporte e comunicação terrestres ganham maior repercussão e aporte político (BETHELL, 1992).

Eliminando então a dualidade continente *vs* península, todas as outras seis oposições influenciaram e seguem influenciando de alguma forma o pensamento social brasileiro. Os clássicos do século XX – Buarque de Holanda-Freyre-Prado Junior – foram bastante inspirados por essas estórias que compuseram o mito da

Ilha-Brasil<sup>20</sup>. Nem mesmo Darcy Ribeiro<sup>21</sup> escapou dessas dualidades. Elas orientaram o fundo conciliador do pensamento social brasileiro dos noventa e seguem repercutindo com duras críticas<sup>22</sup> na academia, mas pouco desmistificadas fora dela.

Apesar das críticas, o mito de Cortesão não deixou de ser influente. Mesmo depois de anos de aproximação entre países latinos, incluindo o Brasil, a agenda de política externa atual busca novamente se afastar da latinidade, não para se aproximar da Europa, mas dos Estados Unidos. No cinema, recentemente o filme “*Bacurau*”<sup>23</sup> (2019) agrega uma ilustração das expressões da forma pensar guiada pelo mito da Ilha-Brasil.

Porém, não se deve cultivar uma imagem pessimista dessa análise e das circunstâncias políticas e sociais momentâneas, afinal elas são momentâneas. O mito da Ilha-Brasil e tantos outros mitos fundacionais precisam ser pensados e criticados como parte de um mito maior: da conquista, colonialismo e modernidade (LIMA, 2015). O rompimento gradativo com eles nos possibilitará pensar novos projetos identitários, abertos, heterogêneos e compartilhados, menos ligados a um passado pré ou proto-histórico.

Recebido em 16 de março de 2021.

Aceito em 30 de agosto de 2021.

## Referências

- ANCHIETA, José de. *De gestis Mendi de Saa: Poema dos feitos de Mem de Sá. 1563*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000146.pdf>. Consultado em setembro de 2020.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined communities*. London: Verso, 1983.

<sup>20</sup> Talvez a referência mais explícita seja a de Sérgio Buarque de Holanda (1977) em *Visões do Paraíso*, onde o autor afirmava a existência da tal lagoa mitológica. Se é para falar sobre “conciliação” racial é impossível fugir de *Casa-Grande & Senzala* (2002). É certo que Caio Prado (2004) foi o menos influenciado pelas estórias que compõem o mito, mas houve momentos em “Formação do Brasil Contemporâneo” que o autor se deixou levar pela suposta “preguiça” que caracterizava os trabalhadores da colônia.

<sup>21</sup> No texto, o antropólogo alude a mesma teoria “pré-brasilica”, indicando que o Brasil seria uma realização do projeto de indígenas tupi que habitavam a costa séculos antes da chegada dos portugueses (RIBERIO, 1995).

<sup>22</sup> A democracia racial não passou de mito, a mata virgem nunca existiu, o indígena não foi nem preguiçoso nem druida, a lagoa mitológica nunca foi encontrada. Fontes para as críticas a essas ideias não faltam. Para além das já citadas no texto, eu recomendaria a excelente obra de Kabengele Munanga (2008).

<sup>23</sup> O filme de Kleber Mendonça Filho e Juliano Dornelles ajuda a discutir a ideia de que o povo brasileiro seria menos latino que os demais sul-americanos. No filme, um casal que se diz do Sul afirma ser próximo dos estrangeiros que caçam pessoas por esporte. Além das risadas dos estrangeiros, o casal é alvejado. A reflexão importante para esse texto reside no simples fato de que a similaridade entre brasileiro e europeu não existe, é mais uma construção identitária com nenhuma valia fora dos limites nacionais, pois, como vemos no filme, para os estrangeiros não interessa se do sul ou do norte, o lugar na escala de inferioridade é o mesmo.

BACURAU. Direção de Kleber Mendonça Filho e Juliano Dornelles. Brasil: Vitrine Filmes, 2019.

BETHELL, Leslie. *História de América Latina*. Barcelona: Editorial Crítica, 1992.

CABRAL, Diogo de Carvalho. *Na Presença da Floresta: Mata Atlântica e História Colonial*. Rio de Janeiro: Garamond/FAPERJ, 2014.

CORTESÃO, Jaime. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*. Rio de Janeiro: Instituto Rio Branco, 1956.

CORTESÃO, Jaime. *História do Brasil nos velhos mapas*. Rio de Janeiro: Instituto Rio Branco, 1965.

CORTESÃO, Jaime. *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*. Rio de Janeiro: MEC, 1958.

ROCHA, Ilídio (coord.). *Dicionário Cronológico de Autores Portugueses*, Vol. III, Lisboa, 1994.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Edição crítica de Guillermo Giucci, Enrique Larreta, Edson Fonseca. Paris: Allca XX, 2002

HOLANDA, Sérgio Buarque de. “As monções”. In: TAUNAY, Affonso de E.; EL-LIS JUNIOR, Alfredo et al. *Curso de bandeirologia*. São Paulo: Departamento Estadual de Informações, 1946. pp.126-146.

HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visões do paraíso*. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.

LEACH, Edmund. “A legitimidade de Salomão”. In: DaMatta, Roberto. *Edmund Leach*. São Paulo: Editora Ática. 1983.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1989.

LIMA, Roberto. Mesoamérica-Sertão um pouco de análise mítica. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 7 (2), 2015.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. *7ª Conferencia para o Tricentenário de Anchieta: assumpto: Anchieta, as raças e linguas indígenas*. São Paulo: Typographia A Vapor Carlos Gerke & Cia, 1897.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. *Viagem ao Araguaia*. 7ª ed. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1975 [1863]. Disponível em: <https://www.bbm.usp.br/pt-br/>. Consultado em setembro de 2020.

MAGNOLI, Demétrio. *O corpo da pátria. Imaginação geográfica e política externa no Brasil (1808-1912)*. São Paulo. Unesp. 1997.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte, Autêntica, 2008.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia*. 23. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. *Estudos Avançados*, 19 (55): 9-31, 2005.

RIBERIO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUSA, F. O. B. de. Por uma história do fogo no cerrado. *II Simpósio do Cerrado: manejo, conservação e educação ambiental*. Universidade Federal de São Carlos. 2020.

SUAREZ, Mireya. Sertanejo: um personagem mítico. *Sociedade e Cultura*, 1 (1): 29-39, 1998.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *Memorial Orgânico*. ed. Brasília: FUNAG, 2016.



# Articulação da categoria cultura no processo de retomada territorial do povo Kiriri

**Vanessa Moraes<sup>1</sup>**  
Universidade Federal da Bahia

**Resumo:** Esse artigo busca refletir sobre a apropriação dos Kiriri acerca da categoria cultura no processo de retomada territorial. A partir disso, buscarei evidenciar como essa categoria nativa perpassou as principais estratégias para a obtenção do território Kiriri e como isso influenciou não só nas relações interétnicas, mas principalmente intraétnicas, culminando na expulsão de diversos Kiriri do território e na divisão da etnia em dois grupos.

**Palavras-chave:** cosmopolítica; retomada territorial; Kiriri; cultura; índios do Nordeste.

<sup>1</sup> Mestranda em Antropologia. Bacharel em Ciências Sociais pela UFBA.

## Articulation of the culture category in the process of territorial resumption of the Kiriri people

**Abstract:** This article seeks to reflect on the category of culture in the process of territorial resumption of the Kiriri people. From this, I will try to show how this native category permeated the main strategies for obtaining Kiriri territory and how it influenced interethnic relations, but mainly intra-ethnic ones, culminating in the expulsion of several Kiriri from the territory and the division of ethnicity into two groups.

**Keywords:** cosmopolitics; territorial resumption; Kiriri; culture; Northeast Indians.

## Articulación de la categoría de cultura en el proceso de reanudación territorial del pueblo Kiriri

**Resumen:** Este artículo busca reflexionar sobre la categoría de cultura en el proceso de reanudación territorial del pueblo Kiriri. A partir de esto, intentaré mostrar cómo esta categoría nativa impregnó las principales estrategias para la obtención del territorio Kiriri y cómo influyó en las relaciones interétnicas, pero principalmente intraétnicas, culminando con la expulsión de varios Kiriri del territorio y la división de la etnia en dos grupos.

**Palabras clave:** cosmopolítica; reanudación territorial; Kiriri; cultura; indios del noreste.

O presente artigo é fruto de uma dissertação sobre o povo Kiriri, a qual teve ênfase no processo linguístico desse grupo. Um dos aspectos da dissertação que faltou ser melhor comentada foi o processo de retomada territorial, sobretudo, no que diz respeito a articulação da categoria cultura, buscando dar maior visibilidade ao tema, esse texto é sobre como os Kiriri construíram a noção de cultura entre eles no processo de retomada territorial. Esse trabalho foi feito com base em uma ontografia (HOLBRAAD, 2003), que foi desenvolvida com revisão bibliográfica e idas alternadas a aldeia Kiriri entre 2017 e 2019. Nesse tempo estive na casa de algumas lideranças, frequentei muito as escolas e o ritual do toré, o qual explicarei logo mais.

Para que o artigo fique mais bem descrito dividirei em algumas partes. Primeiro farei uma breve contextualização sobre a história do povo Kiriri. Depois buscarei trazer uma reflexão sobre o processo de rearticulação identitária desse grupo e sua cosmopolítica. Em seguida mostrarei na prática como eles afirmaram sua identidade nesse processo. Após isso mostrarei como esse processo envolveu o uso do termo cultura. Depois descreverei como essa palavra foi articulada no processo de divisão dessa etnia em dois cacicados. A seguir farei uma reflexão a partir de Manuela Carneiro da Cunha (2009) e por fim, concluirei a partir do que foi exposto o que é uma retomada territorial indígena e seu processo de re-existência na relação com o termo cultura.

## Contextualizando o povo Kiriri e sua história

O povo Kiriri é uma etnia indígena do Nordeste brasileiro, residem no município de Banaê, ao Norte da Bahia, no sertão. Possuem um território demarcado de 12.320 hectares, no qual constam 13 aldeias habitadas por aproximadamente 4 mil indígenas, segundo meus interlocutores.

Os primeiros registros desse grupo datam do século XVII, quando estavam dispersos em alguns aldeamentos missionários. Dentre esses o que perdurou por mais tempo foi o Aldeamento Missionário Saco dos Morcegos, onde hoje é o atual território Kiriri. Diante de vários conflitos entre sesmeiros e jesuítas o rei de Portugal decretou que todas as aldeias indígenas que tivessem mais de cem casais indígenas teriam uma légua em quadra de terras, tendo um raio 6.600 m indo do centro até uma das direções dos pontos cardeais e colaterais. Em 1702 o padre João Pereira diz que os tapuias da aldeia Saco dos Morcegos passam de setecentos índios e, por isso, deveriam ter seu território delimitado (BANDEIRA, 1972: 11-31).

No século XVIII, o Marquês de Pombal assume e implementa o Diretório dos Índios, uma lei que regulariza a situação dos povos indígenas na colônia, decretando o fim dos aldeamentos missionários. Os Kiriri como tantos outros grupos perdem gradativamente seu território (CARVALHO et al., 1998). Essa situação piora no século XIX com a guerra de Canudos, na qual parte dessa etnia acompanha Antônio Conselheiro. De acordo com meus interlocutores, os últimos pajés foram para Canudos, fazendo com que esse povo perdesse grandes lideranças espirituais e políticas (VELDEN, 2003).

Todo esse processo tem como principal consequência o fato dos Kiriri no século XX serem o segmento social mais pobre e discriminado na região. É importante dizer que após séculos boa parte desse grupo continuava morando na região

que foi o seu antigo aldeamento missionário. Infelizmente, eles vivem nesse espaço com muitos não indígenas, os quais lhes discriminavam, roubavam suas roças e lhes davam árduos trabalhos pagando pouco (BANDEIRA, 1972).

Devido a situação de pobreza e discriminação os Kiriri na década de 1970, se cansaram desse processo histórico que os inferiorizava de modo político, econômico e social. Passaram a buscar meios e modos de se organizar para reverter tal situação e reaver seus direitos, sobretudo, direito ao seu território (BRASILEIRO, 1996).

## Toré e a cosmopolítica Kiriri

O processo de retomada territorial foi marcado por um conjunto de estratégias que rearticulam sua identidade, relação com não indígenas, relacionamento com seus antepassados e seu modo político próprio de atuar.

O início do processo se deu quando Lázaro junto com alguns indígenas começaram a se organizar, ir na casa das pessoas e fazer reuniões, para poderem reivindicar por seus direitos. Naquela época eles se diferenciavam por serem conhecidos como caboclos de Mirandela<sup>2</sup>. Ao pesquisarem sobre a história do seu povo, descobriram que eram descendentes do povo Kiriri, em que pese, muitos deles admitem que são descendentes de diversas etnias. O principal fato que os unifica enquanto povo Kiriri é de que eles estão exatamente onde era o Aldeamento Missionário Saco dos Morcegos, locais que viviam muitos indígenas desse grupo. Assim, eles passaram a se organizar para reivindicar esse território.

Logo no início eles encontraram um grande desafio, que foi marcar sua identidade<sup>3</sup>, pois ela era sistematicamente negada. Eles precisavam mostrar que eram indígenas e, portanto, detentores de direitos que esses grupos possuem. O problema dos Kiriri era de que existe um ideal de indígena no imaginário nacional, o qual é muito estereotipado. Devido aos livros de história, novelas, cartões-postais, jornais, etc. criou-se a imagem de que indígenas são aqueles que vivem em ocas, são povos caçadores, coletores ou agrícolas, sempre estão com poucas roupas e muito grafismo, etc. Tal imagem não comporta a compreensão de que esses povos mudaram e muitos deles como os Kiriri internalizaram diversas características da nossa sociedade e por isso possuem um modo de ser que embora tenha um conjunto de aspectos que lhes distinguem também tem um conjunto de aspectos que lhes assemelham aos não indígenas da sua região. Embora muitos grupos sejam parecidos com outros ou que ao longo da história tornaram-se muito semelhantes a outros, isso não invalida sua identidade e nem tão pouco anula os traços distintivos que definem quem são (GIMÉNEZ, 2007; MORAES, 2020).

Ao mesmo tempo que eles buscaram demarcar sua identidade, eles também procuraram se articular com o Estado e com a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) para poderem reaver suas terras. Uma das principais lideranças Kiriri, que fazia uma ponte entre agentes estatais e o seu grupo era Lázaro, o qual tornou-se o primeiro cacique. Para auxiliá-lo existiam outras pessoas, as quais eram chamados de conselheiros. Eles agiam como se fossem o porta-voz do cacique em cada comunidade, organizando os indígenas de maneira local, eram responsáveis por mobilizar as pessoas politicamente, fazendo-as comparecer nas atividades da

<sup>2</sup> Nome do local que fica no centro do território.

<sup>3</sup> Entendo que a identidade enquanto um processo de configuração dos conjuntos de características que definem um indivíduo ou um grupo. A articulação entre essas características molda a distinção que existe entre pessoas e sociedades (GIMÉNEZ, 2007).

comunidade e nas reuniões. Para ajudá-los, tinham os ajudantes, que eram aqueles que substituíam os conselheiros quando não podiam estar presentes e sempre se colocavam a disposição para ajudá-lo no que fosse necessário (BRASILEIRO, 1996).

Uma das principais decisões que tomaram logo no início foi aprender um ritual que demarcasse sua identidade indígena e que ao mesmo tempo lhes possibilitassem entrar em contato com seus antepassados, dialogando com práticas e saberes já existente entre eles. Os Kiriri faziam rituais denominados “defesas”<sup>4</sup> nos quais consistiam em diferentes práticas que lhes conectavam com seus antepassados, os encantados, garantindo a proteção de alguns espaços e do corpo.

Outro motivo para eles fazerem esse ritual era o fato de que há uma prática na FUNAI de que para reconhecer um grupo como indígena etnicamente diferenciado, uma das características que devem ser observadas é a existência de um ritual. Por isso, no Nordeste observamos com frequência muitos grupos realizarem rituais na frente dos agentes da FUNAI, mostrando sua indianidade (NASCIMENTO, 1994). Devemos estar atentos que não é isso que define a escolha desse ritual. Sua escolha está também muito ligada a uma epistemologia própria que eles desenvolvem na relação com seus antepassados, bem como, modos e meios de interpretar as ações desses. Por conta disso, eles pediram ajuda aos Tuxá<sup>5</sup> para fazer o ritual do toré, o qual Nascimento (1994) descreve da seguinte forma:

Visto de cima, o conjunto busca, em fila indiana, performar um círculo, homens a frente, girando no sentido anti-horário, de forma que os primeiros, puxados pelo pajé, logo alcancem os últimos, necessariamente mais lentos, ultrapassando-os ora por dentro do círculo, ora por fora, de modo a formar uma espiral que se contrai ao máximo, quando uma inversão súbita de sentido, por parte daquele que puxa os demais, desfaz completamente a espiral, repetindo-se indefinidamente essa coreografia, que somente se altera no momento em que chegam os encantos. Juntamente com o canto e o som produzido pela maracá, [...].O ritmo tem sua frequência acelerada à medida em que se aproxima o clímax, quando os encantos baixam ou enramam, dando-se aí um grande intervalo para a consulta aos encantados e a ingestão das bebidas rituais [...] com as mestras já em estado de transe, os encantados são conduzidos [...] para aconselhamento, proteção e cura de diversos tipos de doenças. (NASCIMENTO, 1996: 23-2)

De acordo com Tambiah (2018) um ritual é um “sistema de comunicação simbólica construída culturalmente[...] por sequências de palavras e de atos padronizadas e ordenadas” (TAMBIAH, 2018: 139). De acordo com o autor, todo ritual está contextualizado com o modo de ser de um grupo e necessariamente comunica algo sobre esse modo de ser, unificando o grupo em torno de um conjunto de ações e discursos organizados que são expressos de modo repetitivo e performativo no ritual. Ao longo do toré percebemos que ele comunica a identidade indígena Kiriri.

Em diálogo com alguns interlocutores, eles me contaram que quando os não indígenas da região viram eles realizarem o toré passaram a acreditar que eles eram de fato indígenas, em que pese muitos ainda não estavam convencidos sobre o direito ao território. É importante percebermos assim que esse ritual comunica algo.

<sup>4</sup> As “defesas” tinham como finalidade ter bênçãos e proteções dos encantos Segundo Bandeira (1972): “a defesa da casa, da roça ou do corpo, é uma prática cabocla que permite manter afastada a punição ou a provação dos encantados. É propiciatória quando feita nas ocasiões de preceito e neutralizadora quando feita para debelar o mal, ou os castigos já executados” (BANDEIRA, 1972: 88-102).

<sup>5</sup> Nessa época, Lázaro organizou um grupo de mais ou menos cem índios para ir à aldeia dos Tuxá que fica em Rodelas-BA. Sua aldeia é na cidade e tem cerca de 50 hectares, são aproximadamente 1703 indígenas, segundo dados da SESAI de 2014, eles ficaram bastante conhecidos por ensinarem o toré a diversas etnias do Nordeste, auxiliando muitos grupos em processos de demarcação territorial

Além de demarcar seu modo de ser diferenciado para os não indígenas, também demarca de modo intraétnico todo um modo de ser e agir no processo da retomada, pois através do toré eles dialogam com os encantados<sup>6</sup>, os quais lhes dão orientações políticas e conselhos sobre como tomar suas decisões para retomar o território Kiriri.

Tudo isso revela uma cosmopolítica Kiriri. Dentre os principais aspectos que perpassam os debates sobre esse conceito, interessa-nos aqui a compreensão de que a política não está dada apenas dentro da correlação de forças de uma democracia, ela pode ser efetivada incluindo múltiplas vozes e seres que habitam o mundo e podem contribuir com importantes processos envolvendo a tomada de decisões coletivas, imbricando diferentes trajetórias composta por variados seres que se inter-relacionam nas relações de poder (STENGERS, 2018). No caso dos Kiriri percebemos que é muito importante as orientações dos encantados nesse processo. Além disso, todas as lideranças possuem um conhecimento sobre como se relacionar com esses seres acima da média. Por isso, os pajés também são lideranças políticas (NASCIMENTO, 1994).

A partir do exposto podemos perceber que o toré não só rearticula a política Kiriri interna como também demonstra a sua indianidade e os une enquanto um coletivo em torno de um ritual que lhes conecta com seus antepassados.

## **A articulação Kiriri em torno da categoria nativa de cultura**

Todo o processo descrito rearticula a cultura Kiriri. É importante dizer que não estou usando a palavra cultura como categoria antropológica, até porque isso contrasta com minha proposta de realizar uma ontografia (HOLBRAAD, 2003). Usarei aqui a palavra cultura enquanto uma categoria nativa Kiriri, a qual foi intensamente utilizada por eles nesse período, sobretudo, para afirmar que eram índios de cultura ou dizer que estavam na cultura do índio. Tentarei nesse tópico explicar o que é cultura e resgate cultural para os Kiriri, para que no tópico seguinte, possa explicar como isso reverberou no processo de retomada territorial.

Certa vez as filhas do cacique Agricio estavam desenhando na areia e eu perguntei o que elas mais gostavam de desenhar e elas responderam “a cultura” quando perguntei a uma delas que parte da cultura ela gostava de desenhar mais ela disse “o toré” e sua mãe comentou que as vezes elas ficavam a noite toda dançando o toré e não paravam.

É importante percebermos aqui como uma criança internalizou a palavra cultura, a qual, obviamente, não foi apreendida de modo aleatória. Como nos mostram os estudos da antropologia da criança (COHN, 2005), elas têm um modo próprio de expressar seus conhecimentos sobre o mundo, os quais foram entendidos a partir do acúmulo de experiência no seu contexto. Percebemos aqui, que as filhas do cacique expressavam o que aprenderam sobre o que é cultura através de um desenho na areia sobre um ritual que não só elas praticavam e gostavam como também de modo mais amplo é central para a identidade do seu grupo. Geralmente a palavra cultura para esse povo está associada aos aspectos marcantes da sua identidade, saberes tradicionais e práticas oriundas dos seus antepassados, ou seja, um conjunto de elementos que de modo direto ou indireto perpassam o ritual.

<sup>6</sup> São os antepassados Kiriri, que ainda hoje habitam seu território. No momento daquilo que chamamos de morte, eles não passa por tal experiência, ele se encantam, tornando-se seres que continuam no território, porém com outras possibilidades de agir no mundo (NASCIMENTO, 1994).

Podemos perceber isso no universo escolar. Nos colégios Kiriri, hoje em dia, existem muitas atividades que tem o nome cultura em algum momento, pois nelas se aprende algo marcante para sua identidade.

Isso ficou claro para mim no dia dos estudantes no Colégio Estadual Indígena Kiriri Florentino Domingues de Andrade, houve um momento em que os professores discursavam fazendo homenagens aos alunos, Laecio, professor de história e filho do pajé Adonias, falou para os estudantes o “fortalecimento de uma cultura depende de vocês”. Através da fala de Laecio é importante notar que a cultura é algo que tem uma continuidade entre gerações, onde os mais velhos incentivam os jovens a “fortalecerem a cultura”. É interessante perceber que a cultura, também é algo a ser fortalecido, não porque é fraco, mas porque pode os tornar mais forte, é muito comum na escola utilizar a expressão “fortalecimento cultural” para falar de atividades que expressam algo importante para sua identidade.

A ideia de fortalecer, me parece que vem do toré. Barão, ex-professor de língua indígena, sempre me falou sobre a necessidade de fortalecer os cantos. Torná-los forte corresponde a intensificar o potencial benéfico dos seus rituais. Por isso, a cultura precisa ser fortalecida, para que através dela, possam alcançar de modo mais eficaz seu objetivo, que na época era a retomada territorial, que não estava implicada apenas em ter suas terras, mas também poder ter um espaço para vivenciar sua cultura que só poderia ser através do território onde viveram seus antepassados.

Essa noção de cultura vem associada a ideia de resgate cultural. É importante chamar atenção para o fato de que apesar deles falarem em resgate cultural, não se trata de algo que foi perdido, mas de algo que precisa ser fortalecido. Isso é bem semelhante a noção de *reclaim*, a qual perpassa a compreensão de que determinados processos em relações de poder envolvem de modo empírico e pragmático um “ligação entre magia e espiritualidade e transformação social e política” (SZTUTMAN, 2018: 341). Isso perpassa uma cosmopolítica que pode ser observada em processos de retomada territorial, onde alguns indígenas efetivam uma relação com seus antepassados, trazendo seus ensinamentos e práticas através da sua religião para ensejar transformações sociais e políticas. É importante dizer que isso não é sinônimo de nostalgia ou busca pela reprodução de valores e ações do passado. Trata-se mais de uma atualização sobre um modo de se relacionar com o passado do seu povo.

Isso ficou muito claro para mim em uma conversa com o pajé Gentinha. Certa vez ele me disse que a cultura Kiriri estava embaixo da terra e que ele tinha que ir cavando com cuidado, pois muitas coisas vieram para encobrir sua história. Ainda hoje não tenho certeza se ele falou em um sentido literal ou metafórico, pois os Kiriri desenvolvem diversos conhecimentos na relação com a terra, sobretudo a partir de saberes que são passados pelos encantados. O que posso concluir da fala de Gentinha é que seus saberes foram parcialmente perdidos e ofuscados devido a um processo colonial, mas ele está buscando o resgate da sua cultura e isso implica em modos de se relacionar que fazem com que ele amplie os saberes oriundos dos seus rituais.

Em outro diálogo ele me explicou que o que é do Kiriri não se perde, fica no seu território e pode ser resgatado. Entendo que existe um conjunto de possibilidades de articular relações que viabilizem a ampliação de conhecimentos muito importantes para esse grupo. Existe aqui uma relação estreita e contínua entre passado, presente e futuro que se inter cruzam na relação com a terra e a dimensão cosmológica do seu território.

A noção de cultura, de resgate cultural e o compromisso com as práticas e saberes rituais foram centrais em todo o processo de retomada territorial e isso além de marcar sua identidade indígena, reverberou em uma rearticulação de todo processo cosmopolítico, ensejando novas práticas nas relações de poder com não indígenas e entre indígenas, como mostrarei no tópico a seguir.

## O fenômeno do coador e o regime indígena Kiriri

Concomitante ao desenvolvimento do toré, os Kiriri também estavam ensejando outras práticas, sobretudo um conjunto de elaborações de estratégias para retomada territorial. Nesse processo observamos como eles impuseram uns aos outros uma participação coletiva ao mesmo tempo que pressionavam cada vez mais políticos, fazendeiros e a FUNAI para acelerar o processo de demarcação territorial.

Havia muitas pessoas no território e isso implicou na dificuldade de discernir quem era Kiriri e quem não era, até porque existiam muitos casamentos interétnicos e relações de compadrio. Era possível saber quem era indígena pelo modo como se autodenominavam e relações de parentescos. Porém, isso não era suficiente para que aquela pessoa pudesse fazer parte do processo de retomada territorial e continuar no território, para isso, era necessário estar na cultura e realizar um conjunto de estratégias para a demarcação territorial (BRASILEIRO, 1996).

Isso se refletiu principalmente na roça geral e local. A princípio só existia a roça geral, a qual era feita na Catuaba e era administrada pelo cacique Lázaro. Depois surgiram as roças locais, uma por aldeia, sendo administradas pelos conselheiros. Uma vez na semana pelo menos um homem de cada família trabalharia na roça local e outro dia na roça geral, esses dias eram dias fixos na semana como, por exemplo, segunda-feira na roça geral e terça-feira na roça local (BRASILEIRO, 1996).

Não ajudar na roça era problemático, havia uma coerção para que toda família tivesse pelo menos um homem ajudando a promovê-la, ficando malvistas aqueles que não participavam. De acordo com Brasileiro (1996), um de seus interlocutores foi “desligado” do seu grupo étnico por causa de uma ausência prolongada que ocorreu devido a uma doença, ele se sentiu injustiçado, mas não pôde fazer nada para reverter essa situação.

Outra prática que passou a ser malvista foram os casamentos interétnicos e alianças com não indígenas. Era como uma traição ajudá-los ou fazer algum tipo de aliança com esses. Além disso, Lázaro instaurou a “lei seca”. Foi proibido ficar bêbado, pois eles eram frequentemente associados a “um bando de bêbados”. Isso causou algumas tensões porque o nível de alcoolismo entre os Kiriri era significativo. O ápice das tensões culminou com acusações de homicídio sob uma liderança o qual foi acusado de matar índios que se recusaram a parar de ficar bêbados. Também existiam reuniões realizadas frequentemente, aqueles que não iam era expulsos do grupo. Outra prática que todos deveriam aderir era o uso de tangas de craoá e pindoba. Era a “farda do índio” e deveriam ser utilizadas cotidianamente.

Nesse processo o toré foi central e havia um constrangimento sobre aqueles que não participavam com frequência do ritual. Correlacionado a isso, foram proibidas outras práticas religiosas entre os indígenas. Existiam duas índias que faziam “trabalhos”, nos quais apareciam os encantados e davam conselhos as pessoas ou ajudavam a curar doenças. O problema é que esses “trabalhos” eram vistos como “coisas de nego”, devido à sua semelhança com práticas do candomblé.



Também havia práticas espíritas, por isso, não condessavam uma noção de unidade étnica e nem tão pouco comunicava a identidade indígena como o toré. (NASCIMENTO, 1994).

Todo esse processo repercutiu em um fenômeno chamado coador, pois eles estavam literalmente coando quem era e quem não era indígena, quem podia e quem não podia ficar no território. O critério principal era estar na cultura, expressando sua identidade através de um conjunto de elementos que expressavam isso em hábitos, práticas e objetos, correlacionado a necessidade de estar associado as estratégias para reconquista do território. Por isso mesmo, muitos indígenas foram expulsos do território e ainda hoje não tem direito de viverem lá, enquanto muitos fugiram por conta das ameaças dos não indígenas e outros saíram por conta de tensões com lideranças.

Isso tudo expressava o regime indígena Kiriri. Entendo a categoria de regime a partir de Carvalho (2011), a qual nos demonstra que em diversos processos de demarcação territorial no Nordeste existia um movimento intraétnico que culminava em uma organização sistemática própria que estava imersa em processos rituais e cosmológicos. Observamos aqui a existência de um regime Kiriri, no qual todos os indígenas deveriam estar “regimados” de acordo com os critérios instituídos para o desenvolvimento de estratégias que visavam a retomada territorial ao mesmo tempo que ampliavam as possibilidades e necessidades de estar na cultura, demarcando sua identidade.

Assim, o conjunto de estratégias coercitivas elaboradas, comunicavam para dentro o que é estar na cultura Kiriri e a relevância de participar das reuniões, da roça, não beber, ir para o toré e se relacionar com os encantados. Tudo isso ganha muita relevância ao mesmo tempo que causa um conjunto de tensões que são parcialmente resolvidas com a expulsão de diversas pessoas.

## Divisão do grupo em duas etnias

O regime indígena Kiriri era marcado por tensões que tiveram como principal consequência um conjunto de brigas entre lideranças, os quais estavam apoiados em diferentes grupos de parentesco. O ápice desse conflito se deu com a rearticulação cosmopolítica do grupo, dividindo-o em dois segmentos sociais.

O final dos anos 70 e começo dos anos 80 foram marcados por um conjunto de ocupações, nas quais os indígenas ficavam um período de tempo e sempre faziam o toré ali. Essa estratégia pressionava o Estado a demarcar aquela aldeia e expulsava os não indígenas. Com isso alguns lugares foram demarcados e passaram para controle dos índios. Isso instaurou uma nova questão, quem iria ocupar aquelas terras e quais seriam seus usos? As primeiras casas e terras foram ocupadas por lideranças e seus parentes mais próximos. Isso acirrava disputas e causava uma sensação de injustiça em outras pessoas.

Ao ver seu poder ameaçado Lázaro propôs que existisse apenas um pajé único e ele seria o cacique associado a esse pajé. Segundo Lázaro, “nós tamo tudo unido nos trabalho da comunidade, menos nesse **trabalho** do Toré (...) quem não aceitar [o pajé único] e quiser balançar seu maracá sozinho, que vá balançar fora da área” (NASCIMENTO, 1994: 228). Naquele período existiam três locais onde eram feitos os torés cada um com seu respectivo pajé. Na Lagoa Grande com Zezão, no Sacão com Maurício e no Canta Galo com Adonias. Todo sábado o toré era em um desses lugares. O que estava por trás de tal decisão era o desejo de Lázaro de que o pajé fosse Zezão, o qual era da sua aldeia e seu fiel aliado. Isso

faria com que o poder se concentrasse cada vez mais na rede que compunha seus aliados (BRASILEIRO, 1996).

Porém o pajé Adonias era o que gozava de maior prestígio, devido sua capacidade curativa. “A decisão do cacique de lançar a ideia de um pajé único, com toda evidência, era uma tentativa de evitar que passasse a existir na área um "terreiro" de toré realmente independente” (NASCIMENTO, 1994: 230). As coisas não saíram como Lázaro queria e as pessoas decidiram que os encantados deveriam escolher o pajé geral. Como solução para tal conflito os encantados começaram a sabatinar os pajés, cada sábado foi à vez de um pajé passar por isso no seu respectivo toré (NASCIMENTO, 1994).

Adonias ao me contar essa história narrou que os encantados perguntavam coisas aos pajés e eles respondiam muito “não tenho”, enquanto ele ficava pensando com ele mesmo que tinha “essas provas”. Ele foi o último e assim como feito com os outros “os encantos pedem as provas do trabalho” (BRASILEIRO, 1996: 134).

Ele me contou que os encantados perguntaram se ele já tinha curado alguém que achavam que não poderia ser curado. Então contou três casos. O primeiro foi sobre uma mulher que não parava de comer. Adonias indicou que ela fosse para o seu toré e lá ele a levou para um local resguardado e me disse que lhe deu três tapas na cabeça, passou fumaça e mandou tomar alguns banhos. Assim ela ficou curada.

A segunda situação foi com Albertino, um homem que já estava dado como “morto”, segundo Adonias ele tinha um tempo desacordado. Ele mandou-o levá-lo para a ciência do índio<sup>7</sup>, onde benzeu Albertino, então ele acorda e pedi comida depois sai andando normalmente.

A terceira situação foi com Chico que em uma brincadeira levou um tiro e passou meses com muita dor, o chefe do Posto quis levá-lo para cortar seu braço, mas antes procuraram Adonias, levaram-no ao toré e ele fez orações, passou fumaça em seu corpo e receitou alguns banhos. Ele contou que um tempo depois “a bala pulou” e Albertino fez um curativo no lugar.

Depois dessas narrativas os encantados escolheram Adonias como pajé único, mas em que pese à legitimidade concedida pelos encantados, isso não foi suficiente para convencer todos os Kiriri, pois os encantados escolheram o pajé que Lázaro tinha tido mais desavenças, por isso: “de imediato, o cacique teria acatado a decisão e se retirado do recinto” (NASCIMENTO, 1994: 237). Depois Adonias solicitou que os outros torés fossem suspensos, o que não foi acatado por todos. Ele propôs que existisse um único toré que seria na serra da Massaranduba. Convocou todos a irem lá para fazer um novo terreiro. Só foram aqueles que já lhe seguiam. Lázaro depois disse que não poderia ir lá, pois deixou uma doença naquele local. Em função desses elementos, tornou-se impossível uma reconciliação entre eles. Como consequência uma parte do grupo passou a seguir Lázaro e o pajé Zezão e outra parte seguiu o novo cacique Manoel e o pajé Adonias.

De acordo com Carvalho (2011) esse processo expressou a radicalização da identidade étnica a qual a afirmação da identidade foi radicalizada no fenômeno do coador, devido aos excessos de expulsões e saída de indígenas do território. Tudo isso teve como consequência a divisão do grupo em dois novos segmentos brigados entre si e que passaram a ter estratégias próprias para retomar o território. Isso também rearticulou a própria dimensão do que é estar na cultura, de

<sup>7</sup> Nome do local onde se fazem trabalhos de cura, no dia do toré, fica próximo ao ritual.

modo que para aqueles que seguiram Adonias estar na cultura era sinônimo de se orientar de acordo com as recomendações do pajé escolhido pelos encantados. Enquanto do outro lado, estar na cultura era sinônimo de seguir o primeiro cacique, liderança que por conta do seu feito deveria ser respeitada com maior prestígio do que o pajé. Assim, a palavra cultura que antes era usada para afirmar sua diferença frente aos não indígenas passa a ser articulada para demarcar a diferente entre os próprios indígenas.

## Reflexões sobre cultura e “cultura”

Como pudemos perceber aqui, os Kiriri não mobilizam a categoria cultura de acordo com conceito antropológico. Para analisar essa diferença usarei a reflexão de Carneiro da Cunha (2009: 354-73), a qual percebeu que muitos povos indígenas ao reivindicarem seus direitos, sobretudo, de ordem autoral acerca de determinados saberes utilizam frequentemente o termo cultura. De modo analítico a autora irá pensar tal categoria como “cultura”, diferenciando do modo como os antropólogos pensam suas teorias sobre cultura<sup>8</sup>. Além disso, ela usa esse termo em itálico para expressar que está se referindo apenas a palavra *cultura*, a partir de uma perspectiva linguística e pragmática.

No processo Kiriri acerca da articulação da categoria *cultura*, percebemos que existe uma concepção de cultura e de “cultura”, na qual a palavra *cultura* transita. É importante dizer que o processo de reafirmação identitária dos Kiriri é ensejado pela relação que foi construída com os antropólogos, os quais afirmavam que os indígenas dessa região têm cultura, do mesmo modo que os indígenas afirmaram que eram índios de “cultura”. Desse modo, a palavra *cultura* possuía distintos significados a depender do processo epistemológico daquele que a enunciava.

Em meio a isso existiam os próprios critérios da FUNAI para confirmar se aquele grupo se tratava de uma comunidade indígena ou não. Isso estava ligado ao fato de um determinado grupo poder promover performar um ritual indígena. Vemos isso entre os Kiriri, expresso através do aprendizado do toré na relação com os Tuxá. A partir disso, percebemos que os Kiriri ensejaram um processo de demarcação territorial que implicava em mostrar para o Estado que eles tinham “cultura” e, portanto, direito ao território. Ao mesmo tempo que os antropólogos que trabalhavam com aquele grupo identificaram na “cultura” uma cultura marcada pela identidade indígena.

Isso tinha uma forte relação com o ritual, devido os critérios de distintividade étnica da FUNAI e da necessidade de se relacionar cada vez mais com os encantados que poderiam auxiliar na sua luta. Assim, a “cultura” encontra sua maior expressão nos processos desencadeados pelo toré. A partir daí a “cultura” e a cultura passam por processos de transformações. A primeira ensejando novas práticas que rearticulavam relação interétnicas e intraétnicas e a segunda atualizando conceitos de etnicidade marcada pelas novas práticas indígenas. É nesse processo de obtenção de direitos indígenas que podemos observar como a palavra *cultura* é articulada de modo diferentes por distintos atores, com heterogêneas epistemologias.

Devido a tensões e conflitos internos não demora muito para a “cultura” não só demarcar o direito na relação com o Estado, mas, sobretudo, nas relações entre os próprios Kiriri. A “cultura” desse modo se torna um meio e modo pelo qual são

<sup>8</sup> Nesse momento do texto ela conceitua cultura de acordo com Lionel Trilling em seu texto “Sincerity and authenticity”.

definidos aspectos como, quem irá ocupar os primeiros locais retomados, quem pode ou não usufruir do território após a demarcação, que tipo de conduta moral um Kiriri deve ter etc. Essas e outras questões demarcam internamente um conjunto de direitos que são decididos de modo intraétnico e por vezes arbitrário. Assim, o direito Kiriri ao território perpassa tanto relações intraétnicas quanto interétnicas e a palavra *cultura* é mobilizada através do modo que ela circula nas relações que perpassam indígenas e não indígenas em torno da demarcação territorial.

Por isso, a palavra *cultura*, que é primeiramente articulada para fora, buscando garantir o direito ao território, logo é articulada para dentro demarcando uma conduta étnica que de ser seguido por todos aqueles que “estão na cultura”. O ápice desse processo se dá com o fato da divisão das etnias em dois grupos diferentes, que operam de acordo com distintos processos “culturais”. Se antes a “cultura” era um meio e modo de demarcar a diferença frente a sociedade não indígena, a partir do momento da divisão passar ser uma forma de demarcar a diferença internamente.

A palavra *cultura*, era elaborada de modo diferentes por antropólogos, não indígenas da região, agentes da FUNAI e essa diferença se dava no campo epistemológico. Após a divisão essa palavra passa a ser utilizada de modo diferente a partir de um mesmo processo epistemológico. A diferença da “cultura” no grupo do pajé Adonias e da “cultura” no grupo do cacique Lázaro se dá por uma questão cosmopolítica.

A partir do exposto, podemos perceber que existem contextos que nos dão possibilidades maiores para pensar esse debate do que no texto da professora Manuela Carneio da Cunha (2009), muitos debates nesse sentido vão na direção das relações interétnicas como exposto pela professora. Chamo atenção aqui, para estarmos atentos como isso também pode variar de acordo com uma dimensão intraétnica. Tal assunto ainda é escasso na bibliografia e pouco discutido, por isso, esse debate não se encerra nesse artigo, o qual é apenas uma contribuição para um tema que certamente ainda há de ser muito discutido na antropologia.

## Retomada e Re-existência cultural

Em 1995, após muita luta, homicídios e ameaças contra os Kiriri, eles finalmente conseguiram demarcar seu território. Nesse ano saiu a homologação da terra, embora, apenas em 1998 todos os não indígenas foram expulsos da região (BRASILEIRO, 1996).

Diante do que foi exposto é importante notarmos que retomar um território não é jamais um processo que perpassa interesses racionais em busca de um espaço que possibilite a sobrevivência econômica de um povo. É antes um processo de disputas que relaciona um conjunto de práticas e saberes específicos de um grupo, os quais são transformadas ao longo do processo a partir do modo como eles articulam suas estratégias para obtenção dos seus direitos.

Mais do que retomar seus direitos eles buscavam também resistir e reexistir articulando sua identidade, sua “cultura”, seu próprio modo de ser e se relacionar com o mundo. Há aí um modo próprio Kiriri de transformação de sua cosmopolítica, a qual no processo de retomada implicou em uma ampla elaboração de estratégias coletivas e também na participação dos encantados enquanto agentes políticos.

Tudo isso era oriundo da sua necessidade de viver de acordo como seu modo próprio de ser e estar no mundo, sendo “índios de cultura”. Por isso, a retomada

territorial foi um fenômeno que se estendeu para todas as esferas e contextos que perpassam os aspectos mais relevantes do que é ser e de como ser Kiriri. Afinal como vimos aqui, poder participar desse coletivo não é algo inato aos descendentes desse grupo, é necessário antes de mais nada cumprir e afirmar uma série de critérios que lhe garanta reconhecimento social.

O que é bastante expressivo no modo como eles buscaram um “resgate da cultura”, o qual constitui um processo (aparentemente) sempre inacabado que se fortalece na medida em que eles garantem seus direitos que foram e são violados, ao mesmo tempo em que constantemente exaltam sua “cultura” e seguem aquilo que os encantados e anciões lhes orientam, cumprindo as práticas das suas tradições, sempre buscando ampliar as possibilidades de viver sua “cultura” e ampliar a relação e influência dos encantados em diversos processos relativos a saúde e direitos.

Podemos perceber que a retomada é um processo contínuo que talvez só acabe quando uma etnia conquistar todos os seus anseios que são muitos e com o passar do tempo só aumentam. Os índios sempre estão em busca de algo que lhes foi negado, retirado, destruído ou sequestrado. Por mais que atualmente os Kiriri tenham seu território já garantido e assegurado, ainda sim existem muitos elementos que eles desejam para sua comunidade. Tais aspectos têm uma relação direta com algo que lhes foi violado em algum nível.

Diante do apresentado aqui, pode-se concluir que a retomada é um processo implicado em uma re-existência que acontece com múltiplos fenômenos se entrelaçando e se transformando em relação uns aos outros de acordo com as demandas que surgem e nas relações intragrupais e nos problemas ocasionados pelo Estado. Na medida em que a retomada vai se desenvolvendo ela se complexifica abarcando diversos aspectos da comunidade que se transformam de acordo com a demanda do povo. É um processo dinâmico sua maior finalidade (reconquista territorial) é um meio para possibilitar que outros aspectos sejam retomados, como a sua “cultura”.

*Recebido em 30 de abril de 2021.*

*Aceito em 30 de agosto de 2021.*

## Referências

- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Os Kariris de Mirandela: Um grupo indígena integrado*. Salvador: EDUFBA, 1972.
- BRASILEIRO, Sheila. *A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri*. 250f. Dissertação ( Mestrado em Antropologia)- Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outras ensaios*. São Paulo: COSACNAIFY, 2009.
- CARVALHO, Maria do Rosário. DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto; Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998. pp. 431-456.
- CARVALHO, M. R. DE; CAVIGNAC, J. “De Índios “misturados” a Índios “regimados”. In: REESINK, E. (org.). *Negros no mundo dos índios imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EdUFRN, 2011. pp. 56-69.
- COHN, Clarice. *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- HOLBRAAD, Martin. Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana. *Mana*, 9 (2): 39-77, 2003.
- GIMÉNEZ, Gilberto. *Estudio sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Eco Cult, 2007.
- MORAES, Vanessa. *O que devemos aprender com a ciência do índio? análise das contribuições educacionais, epistemológicas e linguística dos saberes Kiriri*. 2020. 357 f. Dissertação (Mestrado Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.
- NASCIMENTO, Marco. *O tronco da jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – o caso Kiriri*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 1994.
- SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69 (1): 338-360, 2018.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69 (1): 442-464, 2018.
- TAMBIAH, Staney. *Cultura, pensamento e ação social: uma perspectiva antropológica*. São Paulo: Vozes, 2018.
- VELDEN, Felipe. Combates singulares, histórias singulares: sobre a participação indígena no movimento de canudos. *Tellus*, 4 (3): 57-73, 2003.

## Já paguei minha dívida: conversas com homens autores de violência de gênero

*Lore Fortes*<sup>1</sup>

*Priscila Vieira Ferreira*<sup>2</sup>

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

**Resumo:** A partir da realização de entrevistas semiestruturadas com homens autores de violência de gênero que cumpriram pena por terem cometido crimes no âmbito da nº 11.340/2006 na cidade de Apodi (RN), este artigo traz conversas na forma de Discurso do Sujeito Coletivo, técnica de análise de dados que busca compreender como as representações individuais refletem as representações coletivas, reunidas de modo a expressar o que pensa a coletividade. Reproduzidas nas falas dos atores sociais pela sua agregação e categorização a ferramenta possibilita o entendimento da realidade investigada, compreendendo as práticas sociais como um jogo social onde as representações coletivas revelam as maneiras de agir e de pensar de cada pessoa. Assim, foi possível concluir que os discursos dominantes de gênero atuam nas relações de poder e compõem os elementos que legitimam e naturalizam a violência de gênero.

**Palavras-chave:** violência de gênero, discursos, representações sociais

FORTES, Lore; FERREIRA, Priscila Vieira. Já paguei minha dívida: conversas com homens autores de violência de gênero. *Aceno* – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 8 (17): 439-456, maio a agosto de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> É professora titular na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, coordenadora do grupo de pesquisa Gênero e Sexualidade do departamento de Pós-graduação de Ciências Sociais (UFRN), doutora em Sociologia pela Universidade de Brasília (UNB) com estágio pós-doutoral pelo CSIS – Espanha. Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRS) e tem graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná (UNPR).

<sup>2</sup> É escritora da Polícia Civil do Rio Grande do Norte (PCRN), mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e pesquisadora do grupo de pesquisa gênero e sexualidade (UFRN). Tem especialização em Ciências Criminais (PUC/Minas) e graduação em Ciências Sociais (UFRN).

## **I have already paid my debt: conversations with men who have committed gender based violence**

**Abstract:** Based on semi-structured interviews with male authors of gender-based violence who served time for committing crimes under No. 11.340/2006 in the city of Apodi (RN), this article brings conversations in the form technique of data that seeks to understand how individual representations reflect collective representations, brought together in order to express what the collectivity thinks. Reproduced in the speeches of the social actors by their aggregation and categorization, the tool enables the understanding of the investigated reality, understanding social practices as a social game where the collective representations reveal the ways of acting and thinking of each person. Thus, it was possible to conclude that the dominant discourses of gender act in power relations and compose the elements that legitimize and naturalize gender violence.

**Keywords:** gender violence; discourses; social representations.

## **Ya pagué me deuda: conversaciones com hombres que han cometido violencia de género**

**Resumen:** Basado en entrevistas semiestructuradas con autores masculinos de violencia de género que cumplieron condena por cometer delitos bajo el n. 11.340/2006 en la ciudad de Apodi (RN), este artículo trae conversaciones en forma de Discurso Colectivo del Sujeto, una técnica de análisis de datos que buscan comprender como las representaciones individuales reflejan las representaciones colectivas, reunidas para expresar lo que piensa la colectividad. Reproducida en los discursos de los actores Sociales por su agregación y categorización, la herramienta posibilita la comprensión de la realidad investigada, entendiendo las prácticas Sociales como un juego social donde las representaciones colectivas revelan las formas de actuar y pensar de cada persona. Así, se pudo concluir que los discursos dominantes de género actúan en las relaciones de poder y componen los elementos que legitiman y naturalizan la violencia de género.

**Palabras clave:** violencia de género, discursos, representaciones sociales



Neste artigo tratamos das questões metodológicas da pesquisa de campo realizada com homens que foram condenados por terem cometido crimes no âmbito da violência de gênero na cidade de Apodi no interior do Rio Grande do Norte (RN). Iniciamos este caminhar metodológico descrevendo as ferramentas escolhidas, compreendendo, segundo Minayo (2016), que sempre houve preocupação do homem com o conhecimento da realidade e através da história vários tipos de saberes foram adquiridos e desenvolvidos, sendo a ciência a forma hegemônica de construção da realidade para sociedade ocidental.

O objeto aqui pesquisado e analisado não é uma escolha aleatória, pois está relacionado diretamente com minha prática profissional, de modo que logo no início da pesquisa foi necessário definir o método e a técnica a serem utilizados para o levantamento e análise dos dados, a fim de resguardar a cientificidade do objeto, bem como manter a identidade do campo estudado.

A pesquisa de campo está dividida em duas fases e busca a compreensão e a interpretação sobre o objeto em duas fases: a fase exploratória e a fase de campo. A fase exploratória incluiu leitura de textos e bibliografia, buscando compreender e relacionar os conceitos e teorias sobre o tema em foco; pesquisa documental a partir da escolha de inquéritos policiais e processos judiciais, registrados entre os anos de 2016 e 2017, na Vara Criminal de Apodi, que tratavam de crimes oriundos de violência de gênero, cometido contra mulheres no âmbito doméstico e familiar e a caracterização do campo, a partir da preparação da documentação para realização da pesquisa, junto com a elaboração de um questionário.

Na fase de campo foram tratadas as entrevistas semiestruturadas com homens autores de violência de gênero, bem como a ordenação, classificação e análise dos dados, utilizando a técnica do Discurso do Sujeito Coletivo (DSC).

A escolha do DSC se deu por se tratar de uma técnica que busca a identificação das representações sociais dos agentes em suas práticas sociais individuais orientadas pelo *habitus*, enquanto esquema cognitivo (BARBOSA, 2014), e por se tratar de uma ferramenta que utiliza o método qualitativo de análise do discurso que está revestido de signos e se torna visível pelas palavras (FOUCAULT, 2014b), representando, assim, a dimensão simbólica, com ênfase na percepção dos entrevistados sobre o tema.

Por meio do DSC buscou-se compreender como as representações individuais refletem as representações coletivas, reunidas de modo a expressar o que pensa a coletividade, uma vez que como técnica de análise, identifica as opiniões expressas e captura as múltiplas dimensões que lhe são constitutivas, reproduzidas nas falas dos atores sociais pela sua agregação e categorização (FORTES e BEZERRA, 2018).

Assim, o DSC permite obter dados quantitativos da fala de um sujeito, buscando a aproximação e o entendimento da realidade investigada, compreendendo as práticas sociais como um jogo social onde as representações coletivas revelam as maneiras de agir e de pensar de cada pessoa, que por sua vez é influenciada pela realidade exterior (FORTES, BEZERRA e SILVA, 2018).

Baseado nisso, Silva (2018), afirma que o DSC é um instrumento de resgate das representações sociais, como uma reconstrução do pensamento social enquanto depoimento coletivo, levando a uma dimensão objetiva e subjetiva na

composição da realidade social humana. Dessa forma, favorece novas possibilidades de diálogos, entre “o todo e as partes, entre a síntese e a análise, entre o paradigma e o sintagma, entre o qualitativo e o quantitativo” (SILVA, 2018: 72).

Explicam Lefevre e Lefevre (2006), que enquanto técnica de pesquisa empírica, o DSC tem como objeto o pensamento das coletividades e permite iluminar o campo social da pesquisa, através do resgate das diferenças e semelhanças entre as visões dos sujeitos coletivos. Como sistemática o DSC compreende os seguintes níveis: 1) produção individual das representações sociais (entrevistas); 2) produção coletiva das representações sociais; e 3) a interpretação das representações sociais, através da análise e discussão das evidências que constituem os discursos dos sujeitos.

Reforça Barbosa (2014) que o DSC é uma técnica de caráter indutivo e inspiração fenomenológica (HUSSERL, 1980; SMITH e SMITH, 1998), e busca identificar as representações sociais dos agentes em suas práticas sociais e, enquanto forma de autoexpressão de uma coletividade, de modo a capturar as múltiplas dimensões que lhe são constitutivas, permitindo compreender o *habitus* (BOURDIEU, 2004), presente nas falas dos entrevistados.

Outro argumento que contribuiu para a escolha do DSC como técnica de análise e coleta de dados é que esta ferramenta permite a preservação total e o sigilo acerca da identidade dos entrevistados, utilizando a dimensão quanti-qualitativa para coleta, organização e análise dos dados. Na medida em que reúne trechos das falas dos entrevistados, intituladas expressões-chave, de modo a apresentar na primeira pessoa do singular, como se fosse uma pessoa representando aquele grupo de pessoas, não se pode identificar os entrevistados individualmente.

Assim as representações sociais reveladas por suas falas, se manifestam coletivamente através do DSC, como resgate da linguagem e do pensamento das ações do mundo cotidiano (FORTES e BEZERRA, 2018), constitui uma qualidade e uma quantidade coletiva.

Em suma a proposta da utilização da técnica analítica do DSC visa unir os métodos qualitativos e quantitativos de pesquisa social atribuindo à experiência humana, valores mensuráveis através do raciocínio dedutivo e pretende conhecer os argumentos, os significados das experiências, os símbolos justapostos nos valores e padrões dos atores envolvidos.

A partir da técnica do DSC foi utilizado o Programa Dscsoft *software*, para o tratamento dos dados. Trata-se de um programa elaborado pela Sales e Paschoal Informática, desenvolvido através da parceria com a Universidade de São Paulo (USP), e a Faculdade de Saúde Pública, que teve como pesquisadores responsáveis e criadores da técnica, os professores, Fernando Lefevre (2010) e Ana Maria Lefevre (2010).

Uma vez estabelecidas às categorias de análise a técnica do DSC propõe a identificação das opiniões expressas individualmente pelas representações sociais dos sujeitos sociais e suas práticas na sociedade, permitindo, visualizar as representações sociais individuais, reunidas de maneira a expressar o que pensa uma coletividade, e assim, capturar as múltiplas dimensões que lhe são constitutivas, articulando o método qualitativo de análise do discurso que permite obter dados quantitativos da fala de um sujeito.

A análise quanti-qualitativa que o programa oferece apresenta em gráficos, variáveis quantitativas, que estão relacionadas às categorias organizadas através de questões abertas. A análise de dados com base nas categorias que agregam

eixos comuns dos discursos dos entrevistados, estão representados pelos seguintes operadores: Expressões-Chave; Ideias Centrais; Ancoragens e Discursos do Sujeito Coletivo (DSCs).

Por meio de entrevistas são selecionadas as Expressões-Chave, que são os segmentos de cada depoimento que melhor descrevem o conteúdo. Em seguida são identificadas as ideias Centrais, juntamente com as Ancoragens, que agrupadas irão expressar uma soma qualitativa dos discursos individuais (LEFEVRE e LEFEVRE, 2010). O objetivo da operação é obter informações qualitativas sobre as representações sociais da coletividade, efetuando-se a análise das sínteses.

No processo de elaboração do DSC cada categoria ao ser congregada pelo pesquisador em um conjunto de opiniões, a partir das E-CHs e ACs, semelhantes, desdobra-se em discurso do coletivo, composto na primeira pessoa do singular para demarcar a presença da enunciação do pensamento coletivo na pessoa do Sujeito Coletivo do Discurso. Trata-se, portanto, de um recurso para análise quanti-qualitativa, qual seja, das representações sociais de homens autores de violência de gênero que cometeram crimes no âmbito da violência de gênero e participaram de programas de ressocialização e educação.

Com o propósito de viabilizar a coleta de dados, foi desenvolvido um questionário dividido em duas partes elaborado de modo a apresentar para cada questão seu respectivo objetivo. A primeira parte do questionário contém em suas questões as informações para a identificação do perfil dos entrevistados.

A partir destas reflexões iniciais foi possível perceber que seria necessário conhecer as características do fato criminoso ocorrido, bem como conhecer o contexto geral sobre os relacionamentos desses homens, trazendo ao escopo do trabalho categorias sociais, econômicas, familiares e principalmente as relações de gênero.

Após a elaboração do questionário, o próximo passo foi à coleta de dados junto aos Inquéritos Policiais (IPs) que apuravam crimes cometidos no âmbito da violência doméstica e familiar contra a mulher instaurados na Delegacia Municipal de Apodi. Em seguida foi realizado um levantamento dos processos judiciais que tramitavam na Vara Criminal de Apodi entre os anos de 2016 e 2017 e que já haviam sido julgados, sendo possível definir o recorte da pesquisa com dez homens condenados por crimes relacionados à violência doméstica e familiar contra a mulher e com as respectivas mulheres em situação de violência.

Tabela 1: Ocorrências na Delegacia Municipal de Apodi (RN) – 2016/201

Delegacia Municipal de Apodi			
Ano/Ocorrências	Boletins de Ocorrências	Inquéritos Policiais	Processos
2016	27	20	22
2017	47	18	20
Total	74	38	42

Fonte: Elaborado pela pesquisadora, a partir do levantamento das ocorrências registradas na Delegacia de Apodi (RN) (2018/2019).

Estes dados compõem o conjunto de informações coletadas entre os meses de outubro de 2018 a março de 2019, quando foram realizadas em Apodi (RN) as entrevistas com os interlocutores. Os dados mostravam a diminuição no número de boletins de ocorrências registrados naquela unidade policial, mas não significa dizer, no entanto, que houve uma diminuição no número de casos ocorridos, uma vez que muitas mulheres deixam de prestar queixa.

Um fato que nos chamou atenção foi o número de processos ainda não julgados que aguardavam diligências, como a realização de perícias e a tomada de depoimentos de testemunhas, além dos processos arquivados por falta de provas ou devido à desistência da mulher. Diante dos 74 boletins registrados, nos dois anos, apenas 38 chegaram a se transformar em inquéritos policiais e destes, apenas 10, no prazo de dois anos, haviam sido julgados e os homens cumprido a sentença, o que significa dizer que apenas 10 processos haviam sido finalizados durante esse período.

Vale destacar que na cidade de Apodi não existe Delegacia especializada no Atendimento à Mulher. Contudo, através dos órgãos da rede de atendimento<sup>3</sup>, a Secretaria da Mulher tem realizado campanhas de prevenção buscando acolher as mulheres em situação de violência doméstica e familiar, fazendo o acompanhamento e o encaminhamento para que elas possam receber a ajuda necessária.

A partir dos dados acima apresentados é possível perceber que se trata de um tema complexo e que deve ser analisado considerando todo o contexto que o constitui e demonstram que as sociedades humanas estão estabelecidas dentro de certas conformações sociais. De modo que se faz necessário desenvolver o conteúdo considerando as conexões estruturais da vida social que corresponde ao ambiente social em análise.

Estabelecidas e apresentadas as ferramentas da pesquisa seguimos para conhecer os interlocutores completando os elementos etnográficos, de modo que se propõem realizar um diálogo entre as estruturas conceituais, os discursos dos sujeitos, as observações e descrições coletadas em campo para a elaboração de uma análise capaz de interpretar as informações obtidas, buscando atribuir significações às representações e práticas dos atores envolvidos.

## **Os sujeitos dos discursos: caracterização dos participantes da pesquisa**

Este tópico é dedicado à realização da caracterização dos entrevistados, onde vamos apresentar o perfil, as falas e discursos dos homens que estiveram envolvidos em situações de violência de gênero na cidade de Apodi.

A utilização da entrevista como ferramenta de comunicação e de coleta de dados, teve como objetivo reunir informações favoráveis ao objeto da pesquisa. Do tipo semiestruturada, combinou perguntas fechadas e abertas, onde os entrevistados tiveram a possibilidade de discorrer sobre o tema em questão, sem se prender necessariamente às perguntas formuladas, a fim de se alcançar as opiniões, crenças, sentimentos, condutas, de determinados comportamentos e atitudes, estabelecendo uma interação social entre o entrevistado e o entrevistador.

As entrevistas tiveram início com a coleta de dados referentes aos aspectos gerais de cada um, como nome, idade, escolaridade, profissão. Em seguida foram feitas perguntas abertas que buscavam conhecer à estruturação da subjetividade dos sujeitos em busca de uma objetividade científica do objeto da pesquisa. Os

<sup>3</sup> A Rede de Atendimento reúne ações e serviços das áreas da assistência social, justiça, segurança pública e saúde, integrando a Rede de Enfrentamento, ao contemplar o eixo de assistência previsto na Política Nacional de Enfrentamento à Violência Contra as Mulheres. Busca a identificação e encaminhamento adequados das mulheres em situação de violência e a integralidade e humanização da assistência. A Rede de Atendimento é composta por serviços especializados, como os Centros de Referência de Atendimento à Mulher (CRAM) e os Centros de Referência Especializados de Assistência Social (CREAS), e não-especializados, como os Centros de Referência de Assistência Social (CRAS). <http://www.compromissoeatitude.org.br/rede-de-atendimento-as-mulheres-em-situacao-de-violencia/>

resultados, porém, não são transcrições diretas das gravações e anotações. O trabalho de campo aqui apresentado em forma de Discurso do Sujeito Coletivo (DSC) é a elaboração de total responsabilidade da pesquisadora, considerando o critério de liberdade que move a pesquisa, e procura entrelaçar conceitos, teorias aos fatos narrados pelos entrevistados.

É necessário lembrar o que já foi dito quanto ao DSC que é elaborado a partir da reunião de expressões chave retiradas das entrevistas realizadas e reunidas como um quebra cabeça, de modo a expressar a opinião coletiva sobre uma determinada categoria e colocada na primeira pessoa do singular para que expresse a representação coletiva sobre determinado tema.

A necessidade de elaborar o perfil dos homens entrevistados surge como forma de observarmos a construção dos papéis de gênero que resultam na promoção de situações de conflitos e atos de violência doméstica e familiar contra as mulheres.

Nos dez casos analisados, oito homens chegaram a cumprir pena privativa de liberdade, e apenas dois foram sentenciados com penas restritivas de direito, onde tiveram que prestar serviços à comunidade. Um deles chegou a dizer no momento da entrevista que não estava mais realizando o trabalho na escola onde foi determinado o serviço comunitário e que nem iria voltar. Estes dados afirmam a tendência recorrente do sistema judiciário brasileiro em atribuir a privação de liberdade como a opção mais eficiente para combater à violência, e alerta para as falhas na fiscalização do cumprimento da pena.

Entre os processos analisados, os crimes de maior incidência foram de ameaça e lesão corporal<sup>4</sup>. Isto quer dizer que a estes crimes são atribuídos um menor potencial ofensivo, portanto quem os pratica, recebe punição menor, de preferência o pagamento de multa ou trabalho comunitário, conforme previsto na Lei 9.099/95<sup>5</sup>.

Observa-se diante dos dados colhidos que a prisão, no entanto, ainda é entendida como a maneira mais eficiente de punição, de forma que todos os homens que praticaram o crime de lesão corporal foram condenados e apenas nos casos de ameaça, os agressores receberam como punição a pena alternativa, na forma do cumprimento de serviço comunitário.

As entrevistas revelaram que oito homens condenados chegaram a cumprir pena no Centro de Detenção Provisória de Apodi, onde estes estiveram em celas acompanhados com outros condenados e mesmo com presos provisórios (que aguardavam julgamento) por diversas práticas criminais, como tráfico de droga, homicídios, assaltos, entre outros crimes graves, e até crimes hediondos E ao serem perguntados sobre a participação em programas de educação ou ressocialização, a resposta unânime foi: NÃO.

Tabela 2: Crimes por tipo de pena - Delegacia Municipal de Apodi (RN) – 2016/2017

Crimes	
Lesão (leve)	7
Ameaça	3

Fonte: Elaborada pela pesquisadora, a partir do levantamento das ocorrências registradas na Delegacia de Apodi (RN) (2018/2019).

<sup>4</sup> O crime de lesão corporal, está previsto no artigo 129 do Código Penal Brasileiro de 1940, e pode ocorrer em seis modalidades, sendo: lesão leve, grave, gravíssima, seguida de morte, culposa, e a modalidade que qualifica a lesão ocorrida no âmbito da violência doméstica. Na lesão leve a pena é de 3 meses a 1 ano, e é aplicada quando há ofensa a integridade física ou a saúde de alguém. Já lesão grave é aquela que resulta na incapacidade para as ocupações habituais por mais de 30 dias, apresenta perigo de vida ou debilidade, e tem a pena aumentada de 1 a 5 anos. (GRECO, 2015, p. 364)

<sup>5</sup> Dispõe sobre os Juizados Cíveis e Criminais.

Alguns relataram que chegaram a participar de atividades para remissão de pena<sup>6</sup>, como limpeza das celas e do pátio, apoio para distribuir as refeições, e serviços externos como manutenção de prédios públicos, limpeza da cidade, consertos e reformas de móveis e equipamentos em hospitais e escolas, por exemplo.

Quanto às entrevistas ocorreram nas casas dos entrevistados. Alguns dados chamaram a atenção no desenvolvimento do perfil dos interlocutores entre eles a grande diferença do tempo de relacionamento nos casos analisados. Por exemplo, havia casais que estavam juntos há apenas quatro meses e outro com 27 anos de convivência.

Em todos os casos, no entanto, foram as mulheres que decidiram terminar o relacionamento. Isso demonstra que geralmente têm sido as mulheres quem decidem o momento de mudar suas vidas e sair do ciclo de violência. Além disso, outro dado relevante sobre os relacionamentos dos envolvidos é que em 50% dos casos, o casal já estava separado e nos outros 50% ainda estavam vivendo juntos.

Chama-nos a atenção ainda que entre os casos selecionados para esta pesquisa, 6 ocorreram em via pública, e os outros quatro dentro de casa. O que possibilita pensar que para além do espaço físico onde a violência é cometida, as dimensões da vida social, público e privada, estão recheadas de conflitos e tensões, reproduzindo as relações sociais hegemônicas que refletem o processo histórico de subordinação da mulher. Mesmo quando a mulher consegue escapar do ambiente doméstico à qual ela está literalmente presa e desprotegida, o homem extrapola o espaço das quatro paredes com o objetivo de afirmar sua dominação sobre a mulher, e não apenas sobre ela, mas também para quem se aproximar dele. Porém, devemos considerar que muitas vezes vizinhos e familiares se recusam em ajudar a mulher, sob a máxima popular de que “em briga de marido e mulher, ninguém se mete”. No entanto, essa “briga”, deixou de ser assunto privado, “coisa de casal”, e passou a ser responsabilidade do Estado que deve agir em casos de violência de gênero, seja dentro ou fora de casa.

Os atos de violência de gênero que geralmente permaneciam ocultos, escondidos no âmbito das relações familiares comumente caracterizam-se por um padrão repetitivo, de controle e dominação, estabelecido através da reprodução de papéis sociais em que homens e mulheres desempenham na sociedade e cujos valores estão ligados ao gênero. Por sua vez, estes papéis sociais estabelecem os comportamentos e práticas sociais que perpetuam as práticas abusivas no ambiente familiar, reunindo assim, as condições para o exercício da dominação masculina, o *habitus* da violência (BOURDIEU, 2018), que toma as ruas, os becos, as praças, praias e supermercados. Não há lugar seguro para as mulheres.

Nesse contexto, a violência de gênero é compreendida como uma manifestação radical da relação entre os sexos, em que o homem, por deter o poder do mando, faz valer sua autoridade para exigir, impor, ameaçar, punir, vigiar, e em muitas ocasiões, como as relatadas através das entrevistas, agredirem suas companheiras, ultrapassando o espaço físico do lar, o ambiente doméstico, chegando às vias públicas onde já não é mais possível esconder o fato criminoso.

Os homens entrevistados inicialmente apresentaram uma atitude defensiva ao me verem ali em suas casas, chegando a perguntar se seriam presos novamente, e afirmando que já haviam pago sua dívida com a sociedade. Foi uma situação que se repetiu em vários momentos durante as visitas para a entrevista. Ao explicar o motivo pelo qual estava ali, percebi um alívio em seus rostos. Eles

<sup>6</sup> Significa que estes apenados serão beneficiados com o dispositivo legal que prevê a redução da pena para quem trabalhar durante o tempo que estiver cumprindo pena.

não apresentaram resistência diante das perguntas, mas demonstraram desconforto e até vergonha por estarem falando sobre o tema, chegando a passar boa parte da entrevista de cabeça baixa.

Quando as perguntas da entrevista foram feitas nenhum deles negou o fato ocorrido, pois não havia como negar, diante da condenação e da pena cumprida. No entanto, todos se mostraram chateados com a punição, dizendo não ser necessária uma prisão para o que eles consideravam “uma briga de casal”, e apontaram o uso da bebida alcoólica como motivador das ações violentas, afirmando ser “coisa do momento”, “coisa de casal”.

Para nossa surpresa, um dos entrevistados relatou que desde que foi denunciado pela ex-companheira parou de beber, fato confirmado por seus familiares. A decisão tomada partiu, no entanto, da decisão pessoal do entrevistado, que relata também o medo que sentiu de ficar preso, de forma que esta mudança em seu comportamento nada tem a ver com a participação em programas de educação e ressocialização para os homens condenados em casos de violência doméstica e familiar contra as mulheres.

O medo de voltar a ser preso está presente na fala de todos os entrevistados. Entre os dez entrevistados, oito foram presos, e apenas dois receberam como sentença judicial, o cumprimento de serviços comunitários, sendo que os oito que tiveram a privação de liberdade como sentença, o período máximo de cumprimento de pena foi de quatro meses, em regime fechado, e em seguida tiveram o regime de pena alterado, concluindo a sentença com prestação de serviço comunitário.

Tabela 3: Participação em programa de ressocialização

Entrevistados		
Situação	Sim	Não
Presos	8	2
Participou de programa de ressocialização?	0	10

Fonte: Elaborado pela pesquisadora – Apodi (RN) (2018/2019).

Quanto à idade dos homens constatou-se que o mais novo tinha 19 anos e o mais velho 53 anos. Entre as mulheres entrevistadas a média de idade estava entre 21 anos, e a mais velha com 47 anos, de modo que é possível afirmar que há uma variação de idade entre os mais jovens e os mais velhos, e não se pode concluir que atos de violência de gênero não ocorrem apenas entre os casais mais velhos ou mais novos.

Quanto à profissão, verificou-se que nove homens trabalhavam com atividades ligadas à agricultura, como o plantio de frutas e vegetais, e a criação de animais<sup>7</sup>, e dois exerciam atividades como pintor e vendedor.

Quanto à escolaridade dos entrevistados a graduação máxima entre os entrevistados, homens e mulheres, é do ensino médio. No entanto, entre os homens, apenas 1 conseguiu concluir o ensino médio. Enquanto entre as mulheres, 5 delas, com orgulho relataram que “terminaram os estudos”, conforme gráfico abaixo.

Os dados referentes à profissão e à escolaridade permitiram inferir sobre a importância da educação e do trabalho, especialmente na zona rural, onde estão

<sup>7</sup> A cidade de Apodi é um importante polo de cultivo de frutas, sendo um dos maiores exportadores de melão do estado do RN. Esta atividade econômica tem grande importância no comércio da cidade, sendo responsável pela geração de empregos na região. Mesmo assim, é comum ver um grande número de pessoas desempregadas, especialmente as mulheres.

concentradas parte dos interlocutores. Percebeu-se entre os entrevistados que todos fazem parte da classe mais pobre, sendo dependentes de programas do Governo Federal, como o bolsa família, entre outros programas assistências disponibilizadas pela Prefeitura de Apodi, vivendo, ambos, homens e mulheres, em situação de pobreza.

A baixa qualificação inserida em um contexto de baixa demanda de empregos reflete sobre a capacidade de rendimentos das famílias que passam a encontrar dificuldades na manutenção do lar. É importante notar que mesmo apresentando melhor nível de escolaridade as mulheres não estão vinculadas à atividade profissional. Observou-se que a maioria delas tem como principal ocupação as atividades “do lar”, e mesmo assim, durante as entrevistas foi possível perceber o desejo das mulheres de mudar suas vidas, cada uma na sua realidade individual, determinadas a não mais se submeter a qualquer situação de humilhação ou violência.

A seguir partimos para análise das falas dos sujeitos e sujeitas entrevistados, foi possível conhecer as individualidades objetivas e subjetivas de cada um e como estas falas estruturam o discurso na construção de gênero presentes nas relações conjugais entre homens e mulheres em situações de violência de gênero.

Com a técnica do DSC pretendeu-se capturar as dimensões que são constitutivas das estruturas mentais que formam a totalidade das falas dos entrevistados e que se manifestam através de suas práticas sociais e dão sentido a suas vidas.

A pesquisa de campo realizada com homens na cidade de Apodi apresentou um grande desafio para o trabalho, de forma que o ambiente socialmente construído revelou diversas complexidades daquilo que o constitui, e justifica o lugar das metodologias qualitativas na produção científica e do fazer científico, que admite a possibilidade de que, partindo de elementos indicativos, seja plausível tornar cognoscíveis os processos sociais, isoladamente e/ou de modo complementar às metodologias quantitativas (BARBOSA, 2014).

Desta forma, a seguir serão apresentados e comentados os resultados obtidos em forma de Discurso do Sujeito Coletivo (DSC), que consiste em um discurso síntese redigido na primeira pessoa do singular composto por Expressões Chave organizadas em categorias a partir dos depoimentos colhidos.

Ao falar sobre a presença da violência nas relações de gênero, Grossi (1998), diz que essas relações deveriam ser compreendidas como um jogo, vivido a dois, ou como uma peça de teatro, onde o casal encenava, nem sempre consciente, apenas aquelas situações que iriam atingir seus objetivos, afirmando que havia um jogo de reajustes entre eles, e quando um dos dois não cumpriam as regras do jogo, era necessário a intervenção de outros atores, pois como sabemos, trata-se de um jogo perigoso, tanto para homens quanto para mulheres, como veremos adiante.

### **“Já paguei minha dívida com a sociedade”**

Este tópico apresenta as falas dos homens autores de violência de gênero na forma de DSC, escolhidos a partir da amostragem dos casos ocorridos na cidade de Apodi no ano de 2016 e 2017. Apresentar os discursos dos homens, todavia, não tem a intenção de colocá-los no lugar de vítima, nem justificar seus atos violentos, pois estes devem ser punidos, como de fato foram. De toda forma a responsabilização dos atos violentos cometidos contra as mulheres precisa passar



por uma profunda reflexão sobre os autores da violência, levando-os a refletir sobre seus atos e assim rever seus comportamentos e assumir um processo de mudança.

Segundo Pereira (2014), apenas em 1970, surgiram estudos científicos sobre homens na perspectiva da violência de gênero e só com a promulgação da LMP no ano de 2006 é que se passou a ter pesquisas importantes trazendo o homem como sujeito da pesquisa. Antes, porém, os estudos focavam questões de saúde sexual e reprodutiva, e paternidade.

É fundamental, sobretudo, trazer ao centro do debate sobre violência de gênero a emancipação dos homens como forma de desconstrução de estereótipos de masculinidade com o objetivo de contribuir com a reflexão da necessidade de se pensar as relações de gênero quanto à dimensão da violência doméstica contra as mulheres, pois não é possível uma mudança radical diante das relações violentas entre homens e mulheres quando se trabalha apenas com as mulheres de quem se espera uma postura de transformação, enquanto a outra parte permanece o de “sempre”.

Os discursos dos sujeitos aqui apresentados são compreendidos como uma prática orientada por processos sociais baseados nas estruturas institucionais dentro de uma matriz cultural. A análise a seguir buscou através da técnica do DSC compreender as complexidades das práticas sociais que atuam na constituição do homem-coletividade, a partir das vivências cotidianas que ultrapassam os eventos individuais e se reproduzem na estrutura social, no comportamento dos indivíduos e dos grupos sociais.

Assim, os discursos apresentados a seguir representam os significados atribuídos aos homens autores de violência de gênero de suas experiências e constituição como sujeito e como homem.

### Questão 1

Com o objetivo de “Conhecer o contexto em que ocorreu o crime”, foram colhidos depoimentos que respondem à primeira pergunta: *Como ocorreu o fato que o levou a cometer um crime contra sua companheira ou ex-companheira?*

As categorias identificadas, bem como os resultados em forma de Discurso do Sujeito Coletivo (DSC)<sup>8</sup> para primeira questão são:

- A. Bebida e brigas anteriores;
- B. Situações de traição e ciúmes;
- C. Situações de traição e bebida.

#### **DSC da Categoria A: Bebida e brigas anteriores**

*Eu bati nela sim, já estava bêbado e quando fui falar com ela, não aguentei e dei um empurrão nela, ela caiu e machucou o joelho. Havia agredido ela sim, mas isso nunca mais aconteceu. Nossa relação era tumultuada e houve várias brigas e agressões. O motivo das brigas sempre era por causa do ciúme e misturava com a bebida. Eu não aceitava o fim da relação, perdi a cabeça quando a vi conversando com outro homem. Confirmo que a agredi fisicamente, e cheguei a enviar mensagens de áudio fazendo ameaças contra ela, eu estava muito bêbado e perdi o controle, quebrei vários objetos da casa, ela se revoltou comigo e quis proteger os filhos aí eu parti pra cima dela e mandei ela se calar. Realmente ameacei ela. A gente se separou e ela não me deixava ver o menino. Eu não aguentei a situação. Bebi uns todinhos e fui lá na casa dela com uma roçadeira. faltou terra nos pés, se eu tivesse um 38, ela tinha ficado só o bagaço.*

<sup>8</sup>Para fins de identificação no banco de dados e de preservação do sigilo das pessoas entrevistadas, foi estabelecido um código alfanumérico em substituição ao nome. As abreviaturas adotadas devem ser interpretadas como segue: H=homens agressores, de 1 a 10. Como a plataforma do Programa só aceita o registro de 1 a 9, a registro HA1, é referente ao entrevistado número 10.

*Eu disse mesmo que iria matar ela, ameacei mesmo. Eu estava calmo, mas quando vi aquilo perdi a cabeça, dei um chute na porta que estrondou. Depois disso eu fui preso.*  
**(DSC, estruturado nos depoimentos: H1; H2; H8; H3; H5; H8; HA1)**

De acordo com a categoria A “Bebida e brigas anteriores” ficou bastante marcada nos discursos dos homens a presença do consumo de bebida alcoólica no contexto que envolveu os atos de ameaças e lesões praticados pelos entrevistados, onde foi possível registrar que em 70% dos casos, o homem estava bêbado, embriagado ou “melado” como cita uma das mulheres.

O uso constante da bebida alcoólica descrita nos discursos dos entrevistados é parcialmente lamentado por eles, pois ao mesmo tempo em que a bebida é a representação de sua identidade enquanto homem que atua nos papéis de pai/marido/provedor, também é o catalizador principal dos conflitos interpessoais. Ao mesmo tempo em que proporciona um momento de lazer, representa a posição do *status* social e cultural que o coloca no espaço que é como se fosse impossível não beber, chegando a ser contraditório e irreal a confissão do arrependimento do crime praticado, revelando discursos que legitimam a dominação, representada através do comportamento abusivo e violento presente nas narrativas que antecedem o fato que culminou na denúncia.

Fazer uso de bebida alcoólica é, portanto, uma fonte de prestígio entre os homens e para os homens, pois é o que se espera que um “homem de verdade” faça. O consumo de bebida alcoólica é uma das marcas que identificam o gênero masculino revelado nos discursos e nas práticas que esses discursos formam.

Sobre o uso de bebida alcoólica e casos de violência de gênero um estudo apresentado pelo Instituto de Psiquiatria, da Universidade de São Paulo (USP, 2005)<sup>9</sup>, destaca que a bebida alcoólica está presente em 50% dos casos de agressão sexual, e que homens casados possuem índices mais altos de alcoolismo em comparação àqueles não casados. As pesquisadoras responsáveis pelo estudo, afirmam, que os índices de alcoolismo são de 67% a 93% entre maridos que agrediram suas esposas. A pesquisa acrescenta ainda o uso de substâncias psicoativas relacionada a casos de violência cometidos contra às mulheres.

Em 2009, o professor Arilton Martins Fonseca, da UNIFESP, apresentou os resultados de uma pesquisa onde descreve os padrões de violência domiciliar associada ao uso de álcool no Brasil<sup>10</sup>. Segundo o professor, como o álcool é considerado uma droga lícita e pode ser adquirido facilmente, sendo consumido livremente em bares, casas, restaurantes e com tão vasta oferta, costuma-se recorrer ao consumo em qualquer situação, desde momentos de alegria, tristeza, angústia, sentimentos comumente relatados em casos de violência doméstica.

Para quebrar esta relação entre álcool e violência doméstica o professor sugere em sua pesquisa a necessidade de se implementar Políticas Públicas com o objetivo de atuar no combate ao alcoolismo, sem, no entanto, se criar um nexo de causalidade entre o uso de álcool e a violência doméstica, sob o risco, de focar numa causa que, se suprimida, não acarretará no fim da violência.

Fonseca (2009), apresenta como proposta de combate à violência de gênero a necessidade de uma reflexão ampla e profunda sobre a cultura do machismo que estimula o uso abusivo do álcool por homens como forma de afirmação da masculinidade, e cita o trabalho do Comitê de Combate ao Machismo – Bauru/SP<sup>11</sup> que realiza campanhas educativas em escolas de ensino fundamental

<sup>9</sup> Instituto de Psiquiatria da Universidade de São Paulo – USP - Monica L Zilberman, Sheila B Blume – Revista Brasileira de Psiquiatria.

<sup>10</sup> <https://www.scielo.br/pdf/rsp/v43n5/24.pdf> - visto em 28/10/2019

<sup>11</sup> <http://www.facebook.com/ComiteCombateMachismoBauru/> - visto em 28/10/2019.

e médio, e em universidades, evidenciando as consequências do consumo excessivo de bebidas alcoólicas.

O que os estudos citados revelam e é possível perceber durante as entrevistas é que o uso de bebida alcoólica está diretamente relacionado a situações de conflitos entre casais onde na maioria das vezes é o homem que se encontra alcoolizado e a mulher em situação de vulnerabilidade diante do comportamento agressivo do homem. O DSC da categoria A revela “perde o controle e parte pra cima”, na qual o entrevistado utiliza como justificativa o uso do álcool como causador do comportamento agressivo.

Nas categorias B e C os homens procuram colocar como um fator importante do conflito a conduta das mulheres, procurando diminuir sua culpa e justificar a violência praticada, mesmo em casos em que já estavam separados das mulheres.

### ***DSC da Categoria B: Situações de traição e ciúme***

*Sempre teve brigas entre a gente, muitos conflitos, mas ela também era muito agressiva e desobediente, e que tanto batia quanto apanhava. Ela bebia e era muito ciumenta, chegamos a entrar em luta corporal algumas vezes, inclusive no meio da rua. Eu confesso que realmente [já] era bruto em casa, me excedi naquela situação, perdi o controle e agredi. (DSC, estruturado nos depoimentos: H9; H6; H7)*

### ***DSC da Categoria C: Situações de traição e bebida***

*A gente terminou por causa da traição dela, já estávamos separados uma semana, aí encontrei com ela na rua e parti para cima, eu estava bêbado e fiquei irado, peguei a faca que estava no meu bolso e fui para cima, aí aconteceu essa besteira. (DSC, estruturado nos depoimentos: H4)*

Observando estas duas categorias, é possível perceber situações de traição ou suposta traição por parte das companheiras ou ex companheiras, nas falas dos interlocutores que consideram inaceitável a possibilidade de serem trocados por outra pessoa, e se veem humilhados diante da traição, recorrendo à violência como meio para solucionar o problema.

Ao agredir ou ameaçar a mulher, o homem acredita que irá garantir a permanência dela no relacionamento, uma vez que aquela situação de violência não é a primeira, ele espera que também não seja a última, e que como das outras vezes a mulher permaneça sobre o domínio do medo de uma nova ameaça, de uma nova agressão. É nisso que eles acreditam.

A entrevista feita com o H5 foi marcante. Trata-se de um homem que chama atenção aonde chega. Fala alto, está sempre arrumado e perfumado como ele mesmo faz questão de dizer: “não gosto de sair de casa de qualquer jeito”. Usando gargantilhas, pulseiras, chapéu de vaqueiro e bota, H5, não se intimida e fala abertamente de si, sobre a relação com a ex companheira e sobre o fato que o levou à prisão.

Em tom, ora de ironia e ora de frustração, H5 relata que mora sozinho. Viúvo da primeira esposa e divorciado da segunda, ele conta que uma mulher pra viver com ele tem que obedecer. H5 não esconde quem é. Diz que está à procura de uma mulher e que quer ter muitos filhos, chegando a perguntar durante a entrevista: você não teria uma amiga que estivesse disposta se casar comigo?

H5 é aquele homem estereótipo do nordestino-macho que acredita que a mulher deve satisfazer todas as suas vontades e que enquanto ele sai para farrear com os amigos, ela deve estar em casa, cuidando dos filhos, cozinhando, limpando para quando ele chegar recebê-lo como um soberano. Para ele esse é um papel natural da mulher.

A vida real, no entanto, mostrou a H5 que as coisas não são exatamente como ele achava que seriam. Ficou viúvo cedo. O filho mais velho logo saiu de casa para trabalhar e hoje mora em outro estado, por esse motivo quase não tem contato com ele. A filha mais nova nasceu com problemas mentais e por isso atualmente está em uma casa que acolhe pessoas com deficiência. Quando se casou novamente, pouco tempo depois a esposa sofreu um AVC e logo teve suas atividades e mobilidades reduzidas. O filho que os dois tiveram não quer mais contato com ele após as ameaças constantes que H5 fez a mãe dele na sua frente. A criança, com sete anos, disse no momento da entrevista com a mãe que não quer ver o pai e não vai deixá-lo chegar perto da mãe, e por esse motivo estava fazendo judô na escola, para protegê-la.

Sem mulher e sem os filhos o discurso de H5 logo revela certa frustração e arrependimento. Ele acreditava ser natural agir e tratar a esposa da forma como ele aprendeu com o avô que, segundo ele, era o “caba” mais “macho” que ele conheceu. Criado pelo avô, H5 teve pouco contato com o pai e sobre o avô diz que trabalhava “feito bicho” e que não aceitava ser desrespeitado por ninguém. H5 conta que nunca viu o avô agredir sua avó, e que bastava ele olhar para ela que ela já entendia o que ele queria.

A entrevista com H5 é bastante significativa, no sentido de que a espontaneidade do interlocutor permite que ele conte sua história e permite conhecer com mais detalhes os pontos da construção da sua masculinidade, adquirida e vivida até mesmo na forma mais violenta nas ocasiões em que ele ameaça a companheira que saiu de casa, pois não aguentava mais as situações de humilhação que sofria por parte dele.

O entrevistado H5 conta que foi até casa dos pais de sua ex-companheira embriagado, após fazer uso de alguns “todinho” pra “tomar coragem”, segundo ele. E relata que passou a ameaçar a mulher porque perdeu o controle e que só queria que ela voltasse para casa porque ela era a mulher dele, chegando ainda a ameaçar o pai e o irmão dela que também prestaram queixa contra ele. Ele conta ainda que se tivesse um revólver, descarregava todinho na cara dela, mas diz que se arrependeu de ter falado isso, e falou no momento de raiva.

Ele (H5) chegou a ficar preso três meses e o restante da pena seria cumprida através de serviço comunitário que, segundo ele mesmo disse, não estava mais cumprindo. O entrevistado H5 fala da prisão com expressões de vergonha e disse que não é homem pra ficar preso, dizendo: “nunca mais volto para aquele lugar”.

Quando fala sobre marcas da identidade de gênero, Moore (2000), explica que a perda da capacidade de controlar as ações do outro resulta em ações de violência e esta, quando ocorre, é o resultado de uma crise na representação e autorrepresentação dos papéis de gênero, que estão diretamente ligados ao exercício de poder e submissão. O investimento existencial em papéis e identidades resulta da persistente busca de sentido (PETERS, 2010). Daí a frustração de H5 ao chegar em casa e não encontrar mais a esposa e o filho.

O entrevistado H5 fez uso da narração de sua história de vida de forma espontânea, de modo a se construir como um homem que é levado a agir de maneira a corresponder a um ideal de masculinidade que está presente na sociedade brasileira de modo geral, e é “defendida por todo maquinário cultural que exalta a masculinidade hegemônica” (CONNELL, 1995: 241).

A partir desta perspectiva, na qual os homens recorrem ao uso da violência como instrumento de dominação e submissão, percebe-se a presença de um elemento estrutural estabelecido ao longo da formação da sociedade brasileira que é o machismo, traço social da cultura brasileira que tem como face mais cruel a

violência de gênero, manifestada nas diversas formas de crime (lesão, ameaça, difamação, estupro, assédio, feminicídio, entre outros).

A violência de gênero antes de surgir como forma de crime já está presente na socialização de homens e mulheres, quando ainda na infância são definidos os papéis que cada gênero irá desempenhar na performatividade de suas atividades, estabelecidas a partir de um discurso normativo binário do sexo de matriz heterossexual. Esses discursos afirmam que os papéis devem ser constituídos pelo sexo (masculino ou feminino), tendo como argumento as aparências biológicas que qualificam o gênero.

Desse modo, o ato de violência praticado pelos homens e justificado, seja pelo uso de bebida alcoólica, seja pela alegação de uma situação de traição ou ciúme, conforme apurado na pesquisa, encontram explicações nas bases estruturais estabelecidas para afirmar a construção de uma masculinidade hegemônica (BENTO, 2012) que carrega o peso da violência como um ato de descontrole do homem.

Na formação fincada nas esteiras do patriarcalismo a dominação masculina se estabelece na relação do mais forte sobre o mais fraco, e, evidentemente, a mulher é culturalmente mais fraca (FROTA, 2012: 35). O homem viril, agressivo, provedor que se afirma através da força física e desempenha o comportamento desenvolvido enquanto experiência subjetiva.

## Questão 2

A segunda pergunta do questionário foi pensada buscando responder à questão inicial que inspirou esta pesquisa. Conforme citado na introdução do trabalho, atuo como Escrivã de Polícia Civil na cidade de Apodi desde 2015. Desde então, estou envolvida em diversos atendimentos relacionados à violência de gênero. Logo no início das minhas atividades como policial, chamou minha atenção a maneira como os homens condenados eram encaminhados para cumprir pena juntamente com outros condenados pela prática de variados tipos de crime, fazendo surgir as inquietações iniciais desta pesquisa.

Meus primeiros pensamentos se encontravam com uma realidade dura diante de um cenário que justificava e dava sentido à política de encarceramento vigente, amplamente utilizada pelo sistema de justiça brasileiro. Quando se fala em crimes de violência contra a mulher, não é diferente, o que se espera é que o homem autor de violência de gênero cumpra a pena, seja preso. Espera-se também que ao sair da cadeia, este homem tenha sido transformado pelo sistema prisional, que ele tenha pensado sobre seus erros e modificado seu comportamento. A verdade é que isto ocorre, de fato. Os homens condenados entrevistados nesta pesquisa, não voltaram a agredir ou ameaçar as mulheres e em alguns casos até voltaram a se relacionar com elas.

Mesmo não passando por nenhum tipo de programa de educação ou ressocialização, como está previsto pela LMP, não se tem registro, até o momento da escrita desta pesquisa, de que estes homens tenham voltado a cometer atos de violência contra as companheiras ou ex-companheiras. Chama-nos atenção o fato de que por morarem na mesma cidade, e até na mesma rua, em casas próximas, os casais estabeleceram uma forma de contato, procurando tratar de assuntos relacionados aos filhos e a família, por exemplo.

O medo de voltar a serem presos, no entanto, é o fator determinante que segundo relatado por todos os homens entrevistados, os impedem de voltar a praticar os atos de violência, revelando a forma que a LMP alcança seu propósito em coibir a violência doméstica e familiar contra as mulheres.

A terceira e última questão tratada com os entrevistados tem como objetivo “Conhecer a dinâmica das relações de gênero presente no contexto familiar”, onde foram colhidos depoimentos que respondem à seguinte pergunta: *Houve casos de violência contra mulher na sua família? Sim ( ) Não ( ) Com quem?*

### Questão 3

O DSC da terceira questão representa uma realidade que vem sendo apontada por estudiosos do tema da violência de gênero que explica o fenômeno da violência como algo que está estruturado na sociedade brasileira em geral. Fenômeno que se apropria das dinâmicas sociais cotidianas de homens e mulheres que recorrem à prática de atos violentos como opção para resolução de conflitos, atribuindo a estes o valor simbólico adquirido desde a infância e que é transmitido às futuras gerações como algo natural, portanto, pertence à natureza humana de homens e mulheres, sendo estes os agressores e estas as vítimas.

O DSC da Categoria A desta questão:

#### **DSC da Categoria A**

*Houve sim, teve vários casos de violência doméstica, principalmente meu pai contra minha mãe foi várias agressões, eu cheguei a presenciar algumas vezes, meu pai vivia bebendo e agredia minha mãe e meus irmãos. Ele bebia todo dia. (DSC, estruturado nos depoimentos H1, H3, H6, H8)*

Registrou-se que em 40% dos casos analisados houve situações de violência ocorridos anteriormente entre os pais, número que revela o ambiente familiar como sendo o local onde a mulher está mais vulnerável, nos levando a repensar a organização do núcleo familiar, onde a família é colocada pela sociedade como um espaço de segurança. Segurança para quem? O que a pesquisa mostra é que esse ambiente familiar pode ser muito perigoso, sendo comum que o homem se prevalece desse contexto de convivência para manter a mulher coagida, desencorajando-a de noticiar a violência sofrida aos familiares, aos amigos ou às autoridades.

Em resumo, é possível perceber como a identidade masculina está construída dentro do modelo hegemônico que posiciona os homens a partir de narrativas e comportamentos violentos projetados na sociedade de uma forma específica. Os discursos não apresentam o reconhecimento da conduta violenta praticada contra as mulheres e destaca o medo de voltar a ser preso como elemento que mantém o homem afastado da mulher.

Por fim, ao unir os discursos e histórias através do DSC, foi possível conhecer os parâmetros que atuam na construção do gênero, e revela que as culturas não têm um modelo único de gênero, sendo necessário considerar a multiplicidade dos discursos e as diferentes formas e relações de gênero. Através das histórias dos homens e mulheres em situação de violência aqui apresentadas, foi possível compreender, sobretudo, que o discurso destes sujeitos e sujeitas traduz além das lutas e dos sistemas de dominação, algo pelo que se luta (FOUCAULT, 2014).

### Considerações finais

É possível concluir que a presença da violência nas relações de gênero é como um jogo, no entanto, as regras deste jogo precisam garantir a homens e mulheres as mesmas probabilidades no exercício do poder, na aquisição das habilidades para o desenvolvimento de homens e mulheres, como cidadãos e como seres humanos. Enquanto estas relações estiverem marcadas pela hierarquia e não pela

homogeneidade nas categorias de gênero, o combate à violência contra as mulheres será apenas um conjunto de tentativas parcialmente bem-sucedidas, nunca plenamente atingidas.

Os discursos dominantes de gênero que atuam nas relações de poder compõem os elementos que legitimam e naturalizam a violência de gênero, de maneira que é necessário ampliar a reflexão quanto às práticas e representações sociais que atuam na construção desses discursos, uma vez que, que estes discursos se reproduzem historicamente nas relações sociais e nas instituições, promovendo relações de dominação que favorecem os homens e mantém as mulheres em condição de vulnerabilidade e violência.

Esses discursos afetam a materialidade social e constroem as existências sociais, distribuídas pelos discursos diferenciadores que percebem a divisão sexual binária entre “homem” e “mulher” que encobrem os processos de produção político-discursiva que funciona como instrumento do *biopoder* (BUTLER, 2018). Assim, Butler (2018), entende que discursos não têm a capacidade de constatar e enunciar uma verdade objetiva inerente à realidade, pois são sempre performativos e se produzem nas territorializações categóricas que a linguagem opera para descrever o mundo.

Portanto, homens e mulheres, são capazes de resistir aos padrões impostos socialmente, na medida em que procuram agir conscientes das possibilidades de interferir no meio de sua ação, orientando-se por práticas do cuidado de si como um modo de vida, onde são capazes de refletir e criar novos caminhos reestruturando o próprio *habitus*, que pode gerar novas práticas e representações sociais.

Recebido em 7 de abril de 2021.  
Aceito em 30 de agosto de 2021.

## Referências

- BARBOSA, Anna Christina Freire. *Lei Maria da Penha: Da Convivência com as práticas do sistema de justiça no submédio do Vale do São Francisco*. Tese de Doutorado, Ciências Sociais, UFRN, 2014.
- BEZERRA, Tiago S.; FORTES, Lore. *O simbolismo do Morro do Careca*. Natal: EDUFRN, 2018.
- BOURDIEU, P. *Conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- BOURDIEU, P. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

FONSECA, Arlindo Martins. Padrões de violência domiciliar associada ao uso de álcool no Brasil. *Revista Saúde Pública*, 43 (5): 743-749, 2009

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014b.

FROTA, Maria Helena de Paula. *Assassinato de mulheres no Ceará*. Fortaleza: EDUECE/EDMETA, 2012.

GROSSI, Mirian Pillar. “Rimando amor e dor: reflexões sobre a violência”. In: GROSSI, Mirian; PEDRO, Joana (orgs.). *Masculino, feminino e plural: gênero na interdisciplinaridade*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998. pp. 29-39.

LEFEVRE, A. M. C.; LEVEFRE, Fernando. O sujeito coletivo que fala. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*, 10 (20): 517-524, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, 2016.

SILVA, Arkley Xênia Souza da. *A mediação no campo jurídico: arte e técnica como alternativa à resolução dos conflitos familiares*. Tese de Doutorado, Ciências Sociais, UFRN, 2018.

SMITH, Barry; SMITH, David. *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.



ENSAIO FOTOGRÁFICO  
**O que vi e vivi. E quem fica?**  
Vivência dos jovens de São Francisco do Paraguaçu (BA)

**Tiago Zanette**<sup>1</sup>  
Universidade Federal Da Bahia

**Resumo:** O ensaio fotográfico busca expressar de forma singela o que consegui apreender nas minhas andanças por São Francisco do Paraguaçu (BA). As imagens mostram o que vi, vivi e vivo na comunidade quilombola, pesqueira, extrativista e tradicional desde 2015, sendo fruto de uma pesquisa<sup>2</sup> iniciada na graduação e hoje desagua no Mestrado com o questionamento: e quem fica? Vivências dos jovens de São Francisco do Paraguaçu (BA).

**Palavras-chave:** quilombo; juventude; imagem.

ZANETTE, Tiago. **O que vi e vivi. E quem fica? Vivência dos jovens de São Francisco do Paraguaçu (BA) (Ensaio fotográfico)**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (17): 457-464, maio a agosto de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Possui Graduação no Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades, do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos (IHAC/ UFBA), cursando licenciatura em Ciências Sociais pela Faculdade em Filosofia e Ciências Humanas (FFCH/ UFBA) e mestrando no Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos (POSAFRO/ UFBA).

<sup>2</sup> Projeto de Pesquisa “Juventudes e sustentabilidade na Reserva Extrativista do Iguape”, apoiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia – FAPESB, Edital 009/2012 – Articulação em Rede para as Baías da Bahia. Termo de Outorga: N. PET0057/2012.

## What I saw and lived. And who stays? Experience of young people from São Francisco do Paraguaçu (BA)

**Abstract:** The photo essay seeks to express in a simple way what I was able to learn in my wanderings through São Francisco do Paraguaçu (BA). The images show what I saw, lived and lived in the quilombola, fishing, extractivist and traditional community since 2015, being the result of a research that started at graduation and today flows into the Master's with the question: and who stays? Experiences of young people from São Francisco do Paraguaçu (BA).

**Keywords:** quilombo; youth; picture.

## Lo que vi y viví. ¿Y quién se queda? Experiencia de jóvenes de São Francisco do Paraguaçu (BA)

**Resumen:** El ensayo fotográfico busca expresar de manera sencilla lo que pude aprender en mis andanzas por São Francisco do Paraguaçu (BA). Las imágenes muestran lo que vi, viví y viví en la comunidad quilombola, pesquera, extractivista y tradicional desde 2015, siendo el resultado de una investigación que empezó en la graduación y hoy desemboca en la Maestría con la pregunta: ¿y quién se queda? Experiencias de jóvenes de São Francisco do Paraguaçu (BA).

**Palabras clave:** quilombo; juventud; imagen.

**O** ensaio fotográfico busca expressar de forma singela o que consegui apreender nas minhas andanças por São Francisco do Paraguaçu (BA). As imagens mostram o que vi, vivi e vivo na comunidade quilombola, pesqueira, extrativista e tradicional desde 2015, sendo fruto de uma pesquisa iniciada na graduação e hoje desagua no Mestrado com o questionamento: e quem fica? Vivências dos jovens de São Francisco do Paraguaçu (BA).

O grupo de jovens homens com quem estabeleci um laço, têm uma relação intrínseca com os ambientes limítrofes à comunidade e dependem, majoritariamente, das riquezas naturais presentes ali para sobreviver. Suas vivências cotidianas interseccionalizam formas de organização social que têm relação direta com o território: a mata, o mangue e a maré. Não obstante, suas técnicas contemporâneas sustentam pontes de transição de um modo de vida tradicional, resguardando na memória um viver local para o mundo global, reconstruindo práticas altamente sofisticadas e sustentáveis, reinventando-as e produzindo reflexões sobre o que desejam: permanecer em São Francisco do Paraguaçu e construir suas perspectivas futuras ali.

Espero dar vida a esse ensaio com o brilho, as cores e os movimentos merecidos, reafirmando o anseio que carrego em estreitar a ligação entre imagem e memória resguardando em um determinado tempo-espço, elementos próprios da história da localidade e desmistificar, sem salvacionismo, a noção de cultura intocada, tradicionalista e essencialista. Penso que as imagens por si só, sejam elas desenhos, fotografias, audiovisuais, entre outras, além de contribuir com a interação, sensibilidade e expansão do imagético, ampliam as formas de comunicarmos com nós mesmos e com os outros.

*Recebido em 26 de abril de 2021.*

*Aceito em 30 de agosto de 2021.*



**Foto 1** – Árvores seculares, com raízes profundas, enunciam as histórias de resistência na comunidade.



**Foto 2** – Nós somos quilombolas com muito orgulho... “Sei o que é por isso sou quilombola”.



**Foto 3** – Sem binarismos, o tradicional e o moderno estão sempre em fluxo. Extraindo a semente da castanha de Caju para consumo e comercialização.



**Foto 4** – Mãos ágeis e o corpo em movimento com a terra. As cores da pele se mesclam às da palha da piaçava.

ZANETTE, Tiago.  
O que vi e vivi. E quem fica?



**Foto 5** – Ancestralidade e repetições, a sincronia de crescer ali.



**Foto 6** – Diante de todos os ataques a esses povos, foi preciso resiliência para vislumbrar o horizonte, onde quem sustenta a subida é a natureza.



**Foto 7** – Morada na mata, mangue e maré.



**Foto 8** – Pescar Siri e brincar na maré.

ZANETTE, Tiago.  
O que vi e vivi. E quem fica?



**Foto 9** – Onde os olhos descansam na imensidão da biodiversidade.

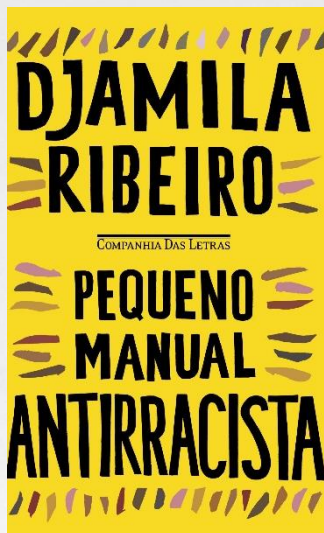


**Foto 10** – Cada pedra calcária assentada com óleo de baleia pela mão de obra escravizada ergueu o Convento de Santo Antônio do Paraguaçu na comunidade em 1654.



RESENHA  
**Pequeno manual antirracista**

*Clerislânia de Albuquerque Sousa*<sup>1</sup>  
Universidade Estadual do Ceará



RIBEIRO, Djamila. *Pequeno manual antirracista*.  
São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 135 p.

ALBUQUERQUE SOUSA, Clerislânia de. **Pequeno manual antirracista (Resenha)**.  
*Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (17): 465-470, maio a agosto de 2021.  
ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Doutoranda em Políticas Públicas pela Universidade Estadual do Ceará (UECE); mestre em Planejamento e Políticas Públicas pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Integrante do Grupo de Pesquisa do CNPq Democracia, Partidos e Políticas Públicas da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Pós-Graduada em Gênero, Diversidade e Direitos Humanos pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB).

A escravidão é uma das maiores marcas da história do Brasil e suas cicatrizes são percebidas na atualidade através das desigualdades existentes entre brancos e negros, o que corrobora para a compreensão de que somos um país racista. Discutir esse tema é necessário e fundamental a fim de tentar minimizar as consequências que séculos de escravidão reverberam em pleno século XXI, as quais podem ser observadas na dificuldade de acesso a direitos básicos, como saúde e educação. A partir deste cenário, onde percebe-se a urgência em tratar uma questão tão delicada da história do país, Djamila Taís Ribeiro dos Santos lança pela Companhia das Letras, em 2019, o livro *Pequeno Manual Antirracista*, vencedor do Prêmio Jabuti na categoria ciências humanas em 2020. Escrito em uma linguagem clara e acessível, Djamila Ribeiro desenvolve em dez capítulos breves e inquietantes o quanto a escravidão interfere na vida da população negra até os dias atuais, levando os leitores a terem uma visão crítica e reflexiva sobre esse assunto.

Mestre em Filosofia Política pela Universidade Federal de São Paulo, Djamila Ribeiro é figura atuante nas discussões sobre relações de gênero, raça e feminismos, autora de outros títulos como *Lugar de Fala* (2017), *Quem tem Medo do Feminismo Negro?* (2018) e *Cartas para minha avó* (2021). É coordenadora da coleção *Feminismos Plurais*, coletânea que discute inúmeras temáticas que convergem com problemas que permeiam a sociedade como um todo, tais como racismo estrutural, interseccionalidade e empoderamento.

No capítulo um, intitulado “Informe-se sobre o racismo”, Djamila Ribeiro destaca a importância de reconhecer que o Brasil é um país racista, o que pode ser notado pelas tentativas em buscar soluções que atenuassem o problema da miscigenação no Brasil, atribuição que ficou sob responsabilidade dos “homens de ciência”, segundo Lília Schwarcz em sua obra *O Espetáculo das Raças* (1993), assim como, outras produções, tendo grande destaque o discurso da democracia racial, disseminado na obra *Casa-grande e senzala* de Gilberto Freyre, onde negava a ideia de que houve racismo no Brasil. Segundo o livro de Djamila Ribeiro, o clássico de Gilberto Freire “romantiza as violências sofridas pela população negra ao escamotear a hierarquia racial com uma falsa ideia de harmonia” (p. 20). A autora reforça um ponto fundamental neste capítulo: a necessidade de intitular as opressões, uma vez que “não podemos combater o que não tem nome” (p. 21). Partindo disso, é indispensável ter o entendimento do que é o racismo e, principalmente, de quando acontece uma prática racista, para, assim, combater condutas deste tipo.

“Enxergue a negritude” é o título do capítulo dois, no qual a autora traz, a partir de sua vivência pessoal, a maneira precoce com que os negros precisam lidar acerca de sua situação racial. No âmbito escolar, Djamila Ribeiro percebeu que era diferente em um mundo protagonizado pelos brancos, onde tal percepção é ratificada de longa data, corroborando tanto pra a discriminação quanto para o desinteresse em tratar sobre o tema. O capítulo também aborda a forma estereotipada que a população negra é tratada, quer seja pela suposta limitação de suas capacidades, pelo questionamento do seu “potencial”, ou até mesmo pelo tipo de tratamento complacente, que muitas vezes aparece de forma indireta como um elogio. Compreendendo-se um contexto de dominação, houve uma movimentação dos negros para acabar com o rótulo dado a eles em inúmeros campos, como

literatura, artes, educação, dentre outros segmentos sociais, buscando trazer soluções e principalmente tirar os negros do status de coadjuvantes na sociedade.

O capítulo três, “Reconheça os privilégios da branquitude”, questiona a importância de os brancos reconhecerem sua posição de privilégio resultante de sua cor, o que geralmente não acontece, devido a naturalização da invisibilidade de pessoas negras em antologias, obras audiovisuais e espaços de poder em geral. Considerando-se que o percentual de negros e pardos no Brasil corresponde a 54%, segundo dados do último Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no mínimo deveriam ser questionáveis tais discrepâncias, assim como, entender que sua cor revela um espaço de privilégio. A partir do momento em que o branco entende essa vantagem decursiva de sua cor, ele deve ter um posicionamento antirracista.

“Perceba o racismo internalizado em você” é a temática discutida no capítulo quatro. A autora explana acerca do consenso sobre a existência do racismo no Brasil, ao passo que as pessoas não se consideram racistas, o que acaba sendo contraditório se considerarmos que o racismo estrutural é uma realidade em nossa sociedade, que pode ser percebida através de uma brincadeira inocente entre amigos ou uma piada. Ter um posicionamento mais crítico sobre situações racistas é primordial para que possamos combatê-lo, sendo responsabilidade de todos, sobretudo, dos brancos, educar e conscientizar as gerações futuras.

No capítulo cinco, “Apoie políticas educacionais afirmativas”, são tratadas as disparidades existentes para o acesso à educação entre pessoas que possuem um nível educacional de qualidade de base, contrastando com pessoas que vivenciam uma condição social mais vulnerável e o quanto isso impacta no acesso ao ensino superior. O capítulo também explora a importância de políticas públicas que proporcionaram o acesso de estudantes à universidade por meio de ações afirmativas, o que expôs o excelente desempenho destes estudantes, muitas vezes considerados como uma ameaça para seus concorrentes de escola privada.

A importância da representatividade no âmbito profissional é o tema discutido no capítulo seis “Transforme seu ambiente de trabalho”. O conteúdo informa a necessidade de processos seletivos que permitam pessoas negras a concorrer a determinadas vagas, uma vez que os próprios pré-requisitos da vaga já excluem indiretamente essas pessoas, ao mesmo tempo que também trata sobre o baixo quantitativo de negros em cargos de liderança. Em outros países, já ocorrem avanços significativos acerca da destinação de vagas para grupos específicos, já no Brasil existe uma movimentação de algumas empresas a fim de criar um ambiente de trabalho mais plural, desse modo, adotando uma política de diversidade.

O capítulo sete, “Leia autores negros”, debate o quanto a literatura produzida por negros precisa ser disseminada nos espaços de conhecimento, como escolas e universidades, já que é pouco difundida nesses ambientes, sendo uma proporção ainda maior quando falamos sobre obras de autoras negras. É importante destacar a existência de uma vasta produção destes autores e autoras, os quais serviram de referência para a construção deste livro que está sendo resenhado, o que denota o amplo conteúdo disponível. O silenciamento da produção desses autores reflete no enfraquecimento do debate diante de assuntos que estão intrínsecos em nossa sociedade, como o racismo. Por fim, Djamilia Ribeiro encerra o capítulo recomendando conhecer as obras de intelectuais negros e negras a fim de impulsionar e estimular essas produções tão necessárias.

“Questione a cultura que você consome” é o título do capítulo oito. A autora faz o leitor refletir criticamente sobre o tipo de conteúdo que está absorvendo,

pois muitas vezes é transmitido de uma maneira romantizada, camuflando um viés opressor. O capítulo também argumenta sobre a maneira equivocada com que pessoas negras foram retratadas em novelas, sendo interpretadas por atores brancos, bem como a forma estereotipada com que os negros são representados, quer seja com um perfil de pessoas marginalizadas como “alcoólicos”, “homossexual”, entre outros, o que é definido como “racismo recreativo”. Segundo Adilson Moreira, autor do livro *Racismo Recreativo* (2019: 148), o mesmo é caracterizado “como um projeto de dominação que procura promover a reprodução de relações assimétricas de poder entre grupos raciais por meio de uma política cultural baseada na utilização do humor”.

O capítulo nove, “Conheça seus desejos e afetos”, investiga a objetificação da mulher negra, visto que historicamente isso já é retratado, tendo na obra de Gilberto Freyre, *Casa-grande e senzala*, trechos que demonstram que o equívoco deste tipo de percepção vem de longa data. A sexualização atribuída às mulheres negras as expõe a situações constrangedoras, desagradáveis e, muitas vezes, violentas. Djamila Ribeiro também aponta um tema marcante: a solidão da mulher negra. Considerando o racismo como um dos alicerces das sociedades modernas e contemporâneas, as mulheres negras ficam à deriva de relacionamentos estáveis, fato que pode ser comprovado pelo último Censo do IBGE, que apresentou um índice baixo de mulheres negras casadas. Outro ponto tratado no capítulo refere-se às relações com a trabalhadora doméstica, sendo esta, na maioria dos casos, negra e considerada “quase da família” sem as devidas condições de trabalho e direitos trabalhistas. Nesse sentido, conforme exposto pela autora, “é mais fácil amar pessoas negras quando elas estão no seu devido lugar” (p. 89).

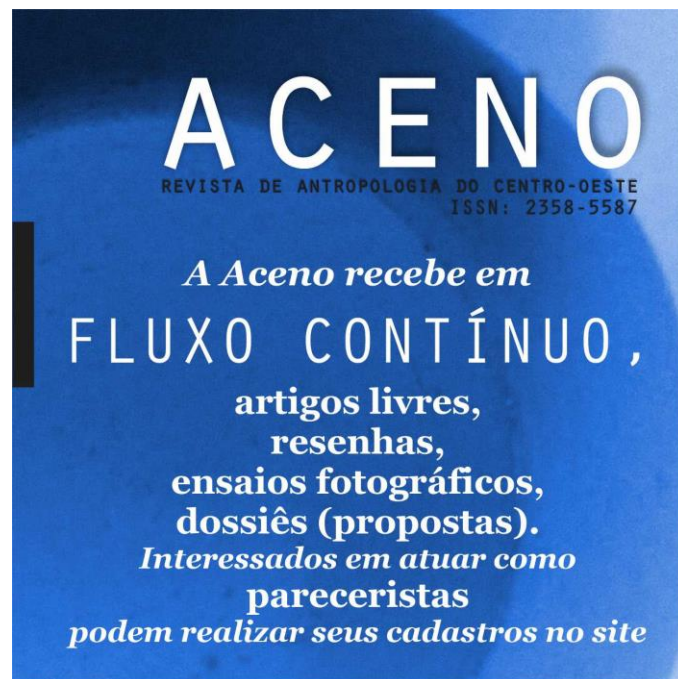
Encerrando a obra, o capítulo 10, “Combata a violência racial”, apresenta um tema delicado: o número de assassinatos no Brasil, sendo o seu maior contingente de pessoas negras. Dentro deste percentual, a população jovem é a que tem mais vidas ceifadas. Nesse prisma, também são enfatizados a violência policial e o perfil da população carcerária, esta também constituída por um alto número de mulheres negras em comparação às mulheres brancas. Sobre a população carcerária, o livro *Encarceramento em Massa* (2019: 22), de autoria de Juliana Borges, discute como um passado histórico marcado pelo racismo condena a população negra, uma vez que “tanto o cárcere quanto o pós encarceramento significam a morte social desses indivíduos negros e negras”. O somatório de mortos e encarcerados negros não causa a mesma indignação se comparado ao de pessoas brancas, e, partindo desse silenciamento, muitos movimentos vêm atuando para dar voz e, principalmente, indagar essa ideologia que busca criminalizar somente um lado.

O livro de Djamila Ribeiro motiva o leitor a fazer um exercício de autoconhecimento e compreender, através de várias esferas, as desigualdades e assimetrias existentes em nossa sociedade, derivados de um sistema de opressão secular. Procurar questionar esse sistema e entender que vivemos em um contexto pautado por privilégios é o primeiro passo. Por isso, sejamos todos antirracistas!

Recebido em 27 de abril de 2021.  
Aprovado em 30 de agosto de 2021.

## Referências

- BORGES, Juliana. *Encarceramento em massa*. 1. ed. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019. 144 p.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48. ed. rev. São Paulo: Global, 2003.
- IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Brasileiro de 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.
- MOREIRA, Adilson. *Racismo Recreativo*. 1. ed. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019. 232 p.
- RIBEIRO, Djamila. *Pequeno manual antirracista*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 135 p.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. 373 p.



**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*

RESENHA  
**Memórias da plantação:**  
episódios de racismo cotidiano

**Marcos Rodrigues<sup>1</sup>**  
Universidade Federal da Bahia



KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. 244 p.

RODRIGUES, Marcos. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano (Resenha)**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (17): 471-476, maio a agosto de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia.

O livro *Memórias da Plantação, episódio: de racismo cotidiano* está entre as últimas referências na discussão das relações raciais contemporâneas e da diáspora africana. Lançado no Festival Internacional de Literatura de Berlim (2008), agora circula no Brasil com grande aceitação crítica e promete uma revisão conceitual a partir do ponto de vista psicanalítico. De chegada foi o mais vendido no Festival Internacional de Literatura de Paraty (Flip 2019), no Rio de Janeiro, com amplas mesas de debates, conversas e palestras geradas a partir do seu conteúdo.

Sua autora é a intelectual e multiartista negra portuguesa Grada Kilomba, nascida em Lisboa, com raízes familiares em Angola e nas ilhas de São Tomé e Príncipe. Doutora em Filosofia pela Universidade Livre de Berlim (Alemanha), onde produziu a tese que originou o livro objeto desta resenha, possui um lastro de trabalho que envolve a performance da escrita, vídeo, fotografia e instalação, com participação em vários eventos internacionais, além de atuar como professora universitária.

Grada Kilomba segue a divulgar seu livro no propósito de expor o racismo nosso de cada dia encarado especialmente pelas mulheres negras, com a subjetividade necessária de criar uma nova linguagem, segundo ela mesma propõe. Trata-se de uma investigação sobre o passado em diálogo com o presente devido ao caráter evolutivo de opressão e persistência do racismo. Não seria demais reforçar que o ambiente acadêmico alemão foi o centro gerador desse debate para a construção do livro cuja leitura requer algum preparo para absorver as facetas traumáticas do racismo que se reatualiza, se transforma e se perpetua no seio da modernidade.

A palavra de ordem é compreender que o racismo permeia qualquer instituição de uma estrutura. Ao analisar o aspecto romantizado da colonização portuguesa a partir do negacionismo e da supremacia machista, a pesquisadora classifica como um processo doloroso ser obrigado a aceitar o discurso do outro, a identificação do outro, na construção da diferença. Decidida a estudar em Berlim, revela que deixava um universo marcado pela negação em direção a outro território com uma história colonial e de ditadura fascista.

Na edição brasileira, Grada Kilomba acrescenta uma carta inicial em que fala de sua formação em Psicologia Clínica e Psicanálise e atuação como docente. Segue com um ajuste de linguagem que julga necessário à língua portuguesa pela inexistência de gênero neutro. O glossário é explicado por não haver correspondentes no próprio idioma do texto original. Dividido em 14 capítulos, o livro apresenta denso conteúdo em uma perspectiva antirracista e anticolonialista que relaciona a psicanálise com uma abordagem fenomenológica.

Na introdução, a autora procura explicar como tornar-se sujeito no cotidiano racista, no caso da mulher negra, como o outro do outro, uma vez que a função do racismo é perpetuar a colonização na forma estrutural, e também institucional, através de um discurso ideológico de palavras e imagens para justificar a opressão a partir de uma história colonial, branca e masculina. Nas entrelinhas, o texto pragmatiza a experiência de estudar em uma universidade europeia perante uma política de estereótipo que procura manter o sujeito negro em estado de negação e de invisibilidade.



O primeiro capítulo faz referência ao uso conceitual da máscara, objeto utilizado pelos escravizados no período colonial como forma de castigo e silenciamento. A partir de uma ilustração com imagem da escrava Anastácia, Kilomba explica como o racismo autoriza a violência da exclusão social e como o uso metafórico da máscara mantém um silêncio em segredo, suprime o direito à voz. Assim, a autora relaciona sua passagem como intelectual negra em uma universidade alemã e revela a experiência de ser um corpo negro identificado como o outro que não pertence àquele lugar.

O livro ganha distinção possivelmente ao mostrar o lugar do sujeito negro negado à interpretação de si mesmo, do racismo e do sexismo. O texto assume um papel de denúncia das sequelas psicológicas da violência, da dor e do silêncio frente a uma onda de traumas e medos. Na busca de desconstruir essa política de opressão, a autora consolida seu discurso crítico com o apoio teórico de autores como bell hooks, Frantz Fanon e Stuart Hall.

A discussão segue no segundo capítulo em torno da subalternidade. Ao narrar sua saga para ingressar no curso de doutorado, cercada de contestações sobre a norma do poder estrutural do racismo, a pesquisadora questiona o paradigma do espaço acadêmico. Quem pode estar na universidade? Quem pode gerar conhecimento? Quem pode falar em nome da negritude? O discurso apresentado é enfático a respeito da descolonização do conhecimento e dos mecanismos de anulação à sua presença como aluna na universidade e ao seu lugar de fala num ambiente racista.

Não escapa à interpretação de Grada Kilomba a neutralidade do conhecimento científico eurocentrado. E entra em questão esse lugar acadêmico estruturado contra o direito de fala do outro, sem uma agenda para o trabalho intelectual do sujeito negro. Conforme a narrativa, parece pouco incomum que trabalhos da área psicológica e psicanalítica esbarrem nessa dificuldade de aceitação por conta do método ou do objeto a ser estudado.

No terceiro capítulo, a autora apresenta o procedimento metodológico do seu trabalho centrado no sujeito, a partir da fenomenologia, um conceito necessário, conforme ressalta. Das entrevistas realizadas com seis mulheres negras que vivem na Alemanha, escolheu duas para abordar a experiência do racismo, a partir de suas narrativas autobiográficas de trauma, desconforto e dor. Os argumentos são fortalecidos pelo diálogo com outras intelectuais negras e com psicanalistas africanos. Assim, a narrativa sugere ferramentas para entender outros processos discriminatórios cotidianos a exemplo do sexismo e do machismo.

O quarto capítulo, que aborda sobre a dualidade racismo e gênero, chamam a atenção para a importância do feminismo negro ocidental, cuja pauta difere da luta das mulheres em geral. As mulheres negras sofrem essa dupla ou tripla discriminação em relação às brancas, se levar em conta a lesbofobia. A autora define esse racismo genderizado e mostra a utilidade de sua referência em face da invisibilidade negra pelo sexismo, internalizado na pretensão de um discurso de fronteira com o racismo, às vezes disfarçado ou escondido. Kilomba denuncia: “A luta antirracista não é parte das preocupações das feministas ocidentais, principalmente porque suas precursoras brancas não foram e não são confrontadas com a violência racista, mas ‘somente’ com a opressão de gênero” (p. 103). O racismo atua com outras construções ideológicas que permeiam a mentalidade da sociedade porque, sendo estrutural e institucional, está em todos os âmbitos.

Grada Kilomba começa o enfoque específico do trabalho no quinto capítulo com abordagem das relações de estranhamento da branquitude ao diferente que penetra o mesmo espaço. Ao analisar as entrevistas, discute em detalhes situações

de desconhecimento das pessoas negras, a não aceitação de fala sobre a territorialidade do racismo, o não pertencimento a este lugar como elementos da norma comportamental da branquitude. Os relatos atestam que é algo comum pessoas negras no ambiente branco que se deparam com indagações relacionadas à aparência, à origem, tipo “De onde você vem? Por que você está aqui? Quando pretende voltar?” (p. 123).

A questão do estereótipo predomina no sexto capítulo, onde o assunto é a política do cabelo das mulheres negras que causa estranhamento à visão dos brancos. Assumir o cabelo ao natural ou estilizado é um ato político. Essa leitura ajuda entender como o racismo atua sobre os corpos negros, como até hoje impera na sociedade o discurso do cabelo ruim, da não aceitação da cultura do cabelo crespo. Inclusive, lembra a pesquisadora, o cabelo é mais importante, do ponto de vista da dominação, do que o corpo ou a cor da pele, por exemplo. E em diálogo permanente com teóricos da psicologia e da psicanálise e da própria episteme feminista, Kilomba argumenta sobre o que representa esse cabelo negro na sociedade.

A abordagem segue nos capítulos seguintes sobre as ações de dominação do corpo negro, através do controle sobre a pele, a valorização romantizada da miscigenação, a segregação e a performance da negritude, todo um processo de violência ainda hoje mantido pelo legado da colonização. O discurso de Kilomba facilita o entendimento da longa luta das mulheres negras por representatividade como uma questão de gênero. A autora demonstra como os episódios de racismo cotidiano não se desvinculam dessa herança nociva, dessa conjuntura em que as pessoas foram desmobilizadas e globalizadas de forma tão violenta. Inclusive, a origem desse colonialismo pode estar na infância a partir da sedução pela comunicação iconográfica, que leva a criança a se alienar de seus valores e se identificar com os da branquitude.

A autora sublinha a interpretação sobre a experiência do trauma como o maior reflexo psicológico do racismo. Assim, o negro torna-se a representação do que a sociedade branca recusa para si. A formação psíquica tem um peso na hora de definir e assumir a complexa negritude. O pavor de nominar o sujeito negro é uma realidade traumática se este ocupa o lugar de fala e representatividade, enquanto a branquitude segue na dificuldade se conscientizar do sentimento de igualdade perante o outro. Daí o tornar-se mórbido como forma de reação ao estado de vigilância permanente cuja política de dominação leva o sujeito negro a se identificar inclusive com valores da branquitude devido à falta de referências positivas.

E chegamos à questão do suicídio, talvez o último estágio das sequelas traumáticas do racismo. No décimo segundo capítulo, autora relaciona a condição de isolamento da pessoa negra no período escravista à anulação de si mesmo cujo resultado inclui a iminência de subverter uma ordem, como parte do jogo de reação, tornando-se sujeito da própria existência. É possível classificar o suicídio como um recurso de defesa em face da opressão. Apesar do contexto apresentado, não seria tão delicado como dizem alguns, se a psicologia e as ciências correlatas colocassem o negro no centro dos fatos com o seu lugar de fala.

No capítulo seguinte, a autora alerta para a necessidade de reconhecer o trauma, desconstruir e desalienar o processo de dependência colonial advindo da estrutura e da instituição do racismo branco que o negro vivencia. O entendimento de descolonizar, curar e aceitar a importância de conhecer as origens consiste na postura de falar em primeira pessoa e de lutar contra essa objetificação imposta pela política de dominação. Em decorrência da fragmentação familiar

pela escravidão, Kilomba tenta sugerir a recriação de laços de parentesco como forma de amenizar o trauma.

No último capítulo, ao retomar o título do livro, Grada Kilomba lembra que o trauma nunca deixa de ser colonial e segue negligenciado pelas ciências psicológicas como uma consequência da opressão racial. Ao trabalhar o conceito de racismo traumático a partir do impacto da violência, ruptura e atemporalidade, a autora arremata que o racismo cotidiano nos remete sempre ao período escravista com o propósito de nos colonizar novamente através de fantasias invasivas. A branquitude persegue a ideia de posse. Esse racismo cotidiano narrado pela autora e suas entrevistadas, Alicia e Kathleen, está na mira da desconstrução, isto é, da descolonização. E assim, Kilomba procura apontar caminhos para descolonizar o ego e se proteger dos conflitos externos. E de acordo com a narrativa, esse processo de transformação sinaliza um sentimento de reparação política do negro para se tornar sujeito da sua história.

Portanto, temos um livro indicado para entender como a nossa cultura se organiza na diáspora africana sob as marcas coloniais do passado e do presente. Uma abordagem que fortalece as ações afirmativas dentro e fora da academia. Um livro para pensar e refletir sobre a intelectualidade negra nessa era pós-colonial. Uma referência para qualquer estudo na área das relações raciais, sobretudo no sentido epistêmico de visibilizar a mulher negra como sujeito da sua própria história. Uma importante publicação para avaliar o nosso racismo cotidiano.

*Recebido em 23 de abril de 2021.*

*Aprovado em 30 de agosto de 2021.*

# ACENO

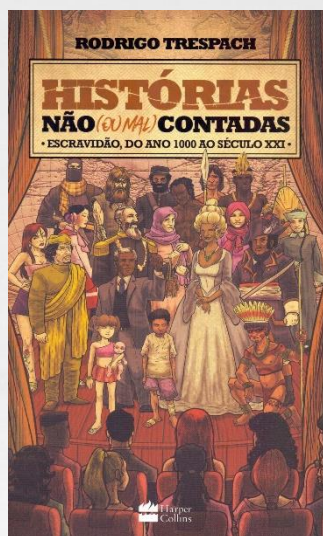
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

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

RESENHA

## Histórias não (ou mal) contadas: Escravidão, do ano 1000 ao século XXI

Joana Lúcia Alexandre de Freitas<sup>1</sup>  
Universidade Federal de Santa Maria



TRESPACH, Rodrigo. *Histórias não (ou mal) contadas: escravidão, do ano 1000 ao século XXI*. Rio de Janeiro: Haper Collins, 2018.

ALEXANDRE DE FREITAS, Joana Lúcia. *História não (ou mal) contadas: escravidão, do ano 1000 ao século XXI (Resenha)*. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (17): 477-480, maio a agosto de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Doutoranda em Educação em Ciências: Química da Vida e Saúde pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Possui graduação em Ciências Biológicas pela Universidade de Cuiabá (2006), graduação em Química pela Universidade Metropolitana de Santos (2012) e mestrado em Ensino na Educação Básica pela Universidade Federal do Espírito Santo (2015).

**R**odrigo Trespach é historiador, pesquisador e escritor. Publicou nove livros além de artigos e reportagens em jornais e revistas brasileiras e internacionais. O Livro *Histórias Não (ou Mal) Contadas: Escravidão, do Ano 1000 Ao Século XXI* lançado em 2018, descreve as diversas formas de escravidão, as causas e origens, desde os primórdios da humanidade até os dias atuais.

No capítulo I, *Ouro Branco*, Trespach evidencia que a origem da escravidão se resume à exploração do indivíduo para o trabalho e para sexo. Dentre as causas destacam-se: trabalhar na agricultura, na mineração, no trato com animais, na construção civil e demais atividades econômicas. As principais justificativas são: derrotas em guerras; motivo religioso; xenofobia e por características fenotípicas, ou seja, racismo. Ilustra-se como os muçulmanos conseguiram expandir o Islamismo: guerreando contra povos vizinhos, escravizando os derrotados, e, depois de um tempo, entre se converter ao islã e continuar escravos; os subvertidos escolhiam a primeira opção, compondo o exército e programando guerra a outros povos, repetindo a tradição.

No capítulo II, *A Bíblia, O Alcorão e a Sinagoga*, Trespach ilustra o uso da bíblia e do alcorão para justificar o flagelo de povos subjugados. Relata a saga dos muçulmanos que chegaram à Bahia no início do século XIX. Onde Tentaram propagar o Islã e guerra contra a escravidão, que culminou na *Revolta dos Malês*. Cerca de 400 a 600 malês foram às ruas de Salvador dispostos a derrubar o poder branco e cristão, resultando na morte da maioria deles, e, os que sobreviveram senão deportados (em troca de pagar imposto especial), foram batizados e instruídos no “ministério da religião cristã”, desse modo, os mulçumanos renegaram sua religião temendo retaliações.

O capítulo III, *Quando os Servos são Escravos*, descreve-se que “delitos como roubo simples e incestos eram punidos com escravidão. No Caso de crime sexual, o homem tornava-se escravo do rei, e a mulher, cativa do bispo” (p. 49). Define-se a diferença entre *servos* e *escravos* na Alemanha, que basicamente consistia em: aqueles que não tinham dinheiro para se sustentar ofereciam serviços aos latifundiários em troca de comida, teto e pouca remuneração; pediam autorização para tudo que quisessem fazer na vida pessoal. Já os escravos, eram forçados a trabalhar, não recebiam nenhuma remuneração e tinham a mesma subserviência.

O capítulo IV, *Um Novo (Velho) Mundo*, elucida que na América, antes da chegada de Colombo, os povos ameríndios, incas e astecas, guerreavam contra tribos vizinhas para escravizar os derrotados usando-os na construção civil, agricultura e para sacrifícios religiosos. Neste capítulo, o autor elucida sobre as *bandeiras*: expedições que sequestravam e escravizavam “índios aldeados, que se tornavam pressas fáceis para os mercados de escravos”. Também roubavam igrejas e jesuítas, eram temidos, sendo *Raposo Tavares* o mais famoso deles, que também capturava escravos fujões devolvendo-os aos seus algozes.

O capítulo V, *Mercadores de Escravos*, ilustra a vinda dos negros nos convés de navios, os *tumbeiros*. Os negros eram transportados como animais: comendo uma vez ao dia gororobas pobre em nutrientes, acomodados por meses em um compartimento minúsculo sem ventilação, onde homens, mulheres e crianças ficavam juntos, amarrados e convivendo na imundice de fezes e urina, ouvindo gritos de dor e sofrimento. Nessas péssimas condições, muitos negros morriam e eram lançados ao mar, onde centenas de tubarões, que viviam *escoltando* os *tumbeiros*, estavam prontos para devorar seus corpos desnutridos.

O capítulo VI, *O general, a Estrela Negra e o Eunuco*, discorre sobre a escravidão na Europa, em que escravos “poderiam abrir processos judiciais contra seus senhores e até ganhar a liberdade” e também ser generais (p. 103). Descreve também, a luta do povo de São Domingos da República Dominicana - Haiti que resistiram às tropas de Napoleão, proclamando independência e sua negritude.

É no capítulo VII, *Escravidão Sexual*, que o autor descreve as barbáries relacionadas ao sexo. E também sobre os *Eunucos*: homens virgens que eram enviados para fora dos países onde o Islamismo não predominava para que fossem total ou parcialmente castrados (o Islã proíbe castração e mutilação), caso não morressem, prestariam serviços como cantores na igreja (cantando nos corais, pois sem testículos há menos testosterona e a voz torna-se mais aguda), guardiões de harém, poderiam servir de copeiros às rainhas, e, até mesmo de objeto sexual ao Sultão.

O capítulo VII relata que após 1850, devido à proibição do tráfico negreiro, alguns escravos eram destinados à reprodução. Escolhiam homens para engravidar de moças à mulheres maduras. Posteriormente, os bebês eram comercializados e as lactantes serviam de *amas de leite*. Descreve-se ainda, o *fetichê* que povoa o imaginário de brasileiros, franceses e outros povos sobre o negro e o sexo. Os europeus, principalmente, idealizam as índias e as negras para o sexo. Deles surgiu o bordão: “Brancas para casar, mulatas para foder e negras para trabalhar” (p. 124).

Ainda no Capítulo VII, há dados alarmantes: entre 1939 e 1945, mais de 200 mil mulheres serviram de escravas sexuais aos japoneses, outras 100 mil francesas aos nazistas. Em 1998, centenas de mexicanas foram escravizadas na Flórida. Após os anos 2000 predominou enganar as mulheres para escravizá-las, dizendo-lhes que viajavam a trabalho, mas ao chegar, descobriam que era para a prostituição; infelizmente, isso ocorre até os dias atuais. Elas têm seus passaportes confiscados, familiares ameaçados e são obrigadas a fazer sexo com qualquer tipo de gente por quantas vezes seus algozes julgarem necessário.

Muitos muçulmanos são pedófilos. É comum homem (com barba) praticar sexo com meninos. “Ele está ensinando-o a ser homem”; não é considerado pedofilia, tampouco homossexualismo. Se um homem com barba se deitar com outro homem com barba, e, se passivo no ato sexual, somente assim, ele terá sua *honra* ameaçada. Caso contrário, tudo é visto como *cultural*.

Recentemente, segundo as Organizações das Nações Unidas (ONU), em 2018, 3.500 mulheres *yazidis* ainda eram usadas como escravas sexuais. Costumes esdrúxulos como castração feminina, ainda são usados no século XXI, segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS) isso ocorre no Egito, no Mali, na Guiné, na Etiópia, no Sudão, Somália, e demais lugares do mundo com 90% das mulheres entre 15 e 49 anos. Para que possam encontrar um esposo e serem fiéis a ele, as que não passam pelo *corte* podem ser rejeitadas pelos maridos além de ter o dote diminuído.

No capítulo VIII, *Infância Roubada*, Trespach relata o infanticídio que ocorreu no XV, principalmente em famílias que não tinham condições financeiras de criá-las. Apareciam abandonadas na floresta, ou mortas por *acidente*. Muitas eram condenadas com penas severas por pequenos delitos, até mesmo com a morte. A escravidão infantil era tanto para trabalho quanto para o sexo, e fins militares como os *Homens Bomba* do Estado Islã, que na verdade, são *Meninos Bomba* (adolescentes de 12 a 16 anos); influenciados a matar e morrer colocando bombas no corpo para acabar com o *inimigo* em nome de *Ala*.

O historiador afirma que “em 2015, aproximadamente 150 milhões de meninas e 73 milhões de meninos foram abusados sexualmente no mundo”. “Um relatório de 2017 encontrou mais de 5.700 casos de violação aos direitos humanos entre as forças militares afegãs, dos quais muitos estavam relacionados a abusos sexuais” (TRESPACH, 2018, p. 145). As meninas são as que mais sofrem, quando não são prostituídas por seus familiares são forçadas a casar ainda crianças com cônjuges muito mais velhos por dinheiro, ou para diminuir as despesas da família.

O capítulo IX, *Genocídio e Segregação*, narra-se sobre a segregação dos negros no USA, a proibição de casamento entre pretos e brancos e o Apartheid na África do Sul. Expõe com muita clareza a importância de Martin Luther King Jr. e de Nelson Mandela, ambos, ícones da luta pela liberdade do povo negro nos USA e África do Sul respectivamente.

O capítulo X, *Escravidão Moderna*, aponta como a escravidão perpetua-se até hoje; pelo menos 45,8 milhões de pessoas são vítimas da escravidão moderna. Lidera o ranking a Coreia do Norte com 1,3 milhões de escravos, seguido de Uzbequistão com 4% de sua população, Camboja com 1,6% da população, Catar com 30 mil trabalhadores, o Congo e Sudão somados juntos totalizam 1,3 milhão de pessoas, a Nigéria com 875 mil escravos, Brasil com 160 mil escravos e outros países da América. Em todos os países, dentre os escravos o número maior é de mulheres.

Diante do exposto, este livro, é excelente para (re)conhecer as formas de subversão de um povo para servir aos interesses financeiros de outro. Auxilia no combate às mais variadas formas de escravidão. Todo educador, independente do Componente Curricular que leciona, deve ensinar seus educandos a *enxergar* os mecanismos de poder e controle que ricos usam sobre pessoas consideradas *inferiores* como mulheres, crianças, pretos e pobres sem estudo.

Trespach, além de expor a História da escravidão no Brasil, sem romancé-la, aponta como a escravidão ocorreu nos demais lugares do mundo. O Brasil além de ser o último país da América a libertar os escravos, foi também o que mais torturou e matou o povo negro, e continua matando até hoje por não distribuir riquezas, não fornecer saúde, educação e segurança a todos com qualidade. A relevância da obra também está atrelada à descrição da luta dos povos haitianos. Se todo professor reconhecesse e trabalhasse na sala de aula a luta desse povo pela liberdade, com certeza, os alunos da Educação Básica, seriam instigando a se apaixonar por sua cultura e povo.

Ao ler e refletir sobre a obra, é notável a batalha que as mulheres de diversas culturas e lugares do mundo têm que travar para conseguir respeito e igualdade de direitos perante os homens. Em muitos países ainda são consideradas objetos sexuais, e, em pleno século XXI, continuam sujeitas aos interesses masculinos, sem poder decidir sobre seu próprio destino. Ficou nítido que o motivo maior existente por detrás da escravidão é dinheiro e poder. A soberba do homem utilizará os mais diversos motivos, até mesmo o uso da religião, para justificar a exploração de seus semelhantes para manter sua hegemonia. De posse dessas informações, o brasileiro que se preocupa em colaborar com um país mais igualitário, humano terá conhecimentos suficientes para fazê-lo.