

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE

ISSN: 2358-5587

VOLUME 8

NÚMERO 18

(SET./DEZ.2021)

## 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. 18, Set./Dez. 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****Artigos Livres**Free Articles  
Artículos Libres

<b>Relações de gênero: notas de uma experiência-intervenção na escola</b> Gender relations: notes of an experience-intervention in school Relaciones de género: notas de una experiencia de intervención en la escuela	
<i>Simone Vieira de Souza, Ematuir Teles de Sousa</i>	<b>11</b>
<b>Abordagem etnográfica em avaliação de programas nos tribunais de contas brasileiros</b> Ethnographic approach in progress evaluation in the brazilian courts of account Enfoque etnográfico en la evaluación de programas en los tribunales de cuentas brasileños	
<i>Serafim Firmo de Souza Ferraz, Priscila Lima de Castro, Luis Eduardo Brandão Paiva</i>	<b>25</b>
<b>Profissões generificadas: papéis sexuais estereotipados no filme <i>Suprema</i></b> Generated professions: stereotyped sex roles in the film <i>Suprema</i> Profesiones generificadas: papeles sexuales estereotipados en la película <i>Suprema</i>	
<i>Edimara Maria Ferreira, Rita de Cássia Pereira Farias, Edna Lopes Miranda</i>	<b>45</b>
<b>Transposição do Rio São Francisco: análise da efetividade do Programa Básico Ambiental (PBA 17) e os conflitos ambientais na Comunidade Quilombola de Santana (PE)</b> Transposition of the São Francisco river: analysis of the effectiveness of the Basic Environmental Program (PBA 17) and the environmental conflicts in the quilombola community of Santana (PE) Transposición del río São Francisco: análisis de la eficacia del Programa Ambiental Básico (PBA 17) y los conflictos ambientales en la comunidad quilombola de Santana (PE)	
<i>Charles Evandre Vieira Ferreira, Patricia Binkowski</i>	<b>63</b>
<b>Museu de História Natural de Mato Grosso Casa Dom Aquino: espaço de educação patrimonial e museal</b> Mato Grosso Natural History Museum Casa Dom Aquino: heritage and museal education space Museo de Historia Natural Mato Grosso Casa Dom Aquino: espacio de educación patrimonial y museal	
<i>Jocenaide Maria Rossetto Silva, Jonilken da Silva Almeida, Giseli Dalla Nora</i>	<b>81</b>

**Da harpa cristã ao hip-hop gospel: como a música marca a identidade das Assembleias de Deus no Brasil**

From Christian harp to gospel hip-hop:  
how music marks the identity of the Assemblies of God in Brazil  
Del arpa cristiana al hip-hop evangelio: cómo la música marca la identidad de la Asamblea de Dios en Brasil

*Otávio Barduzzi Rodrigues da Costa*

**101**

**Racismo ambiental: um estudo de caso na turma da EJA da Escola Estadual do Campo São José, no Distrito de Água Fria (MT)**

Environmental racism: a case study in the EJA Class of the Campo São José State School, Água Fria District (MT)

Racismo Ambiental: un estudio de caso en la clase EJA de la Escuela Estadual Campo São José, Distrito Água Fria (MT)

*Elisangela Maria de Amorim, Edson Gomes Evangelista, Ronaldo Eustáquio F. Senra*

**119**

**Stonewall, silêncios e mágoas: uma análise a partir do documentário *A morte e vida de Marsha P. Johnson***

Stonewall, silences and hurts: an analysis from the documentary *The death and life of Marsha P. Johnson*

Stonewall, silencios y heridas: un análisis del documental *La muerte y la vida de Marsha P. Johnson*

*Thiago Barcelos Soliva*

**131**

**Apuntes etnográficos sobre juventudes indígenas, conexiones digitales, movilidades y contextos socioculturales**

Notas etnográficas sobre juventude indígena, conexões digitais, mobilidades e contextos socioculturais

Ethnographic notes on indigenous youth, digital connection, mobilities and socio-cultural contexts

*Oscar Ramos*

**145**

**Salgueiro: a arte de cantar, dançar, batucar e brincar sambas-enredo afro-brasileiros**

Salgueiro: the afro-brazilian samba-plot's movement made to sing, dance, beat and play

Salgueiro: el arte de cantar, bailar, batir y jugar sambas-trama afrobrasileños

*Vítor Gonçalves Pimenta*

**160**

**Os Kaiowá e Guarani e o Estado Brasileiro: fronteiras, territórios e identidades no sul de Mato Grosso do Sul**

The Kaiowá and Guarani and the Brazilian State: borders, territories and identities in south Mato Grosso do Sul

Los Kaiowá y Guaraní y el Estado Brasileño: fronteras, territorios e identidades en el sur de Mato Grosso do Sul

*Pâmella Rani Epifânio Soares, Mara Aline dos Santos Ribeiro, Antonio H. Aguilera Urquiza*

**177**

**Tradução**

Translation  
Traducción

**Seguindo os passos de Karl von den Steinen: uma visita aos Bakairí (Mato Grosso, Brasil)**

Following the steps of Karl von den Steinen: a visit to the Bakairí (Mato Grosso, Brazil)

Siguiendo los pasos de Karl von den Steinen: una visita a Bakairí (Mato Grosso, Brasil)

*Bertram Schefold, Tiago Camarinha Lopes (tradutor)*

**195**

## Ensaaios

Essays  
Ensayos

### **Leis de família: breve ensaio sobre modelos da categoria *família***

Family law: a brief essay on the *family* category models  
Leyes de familia: ensayo breve sobre modelos de categorías familiares

*Clark Mangabeira*

**215**

### **Danças circulares sagradas e cirandas do sol no Alto do Céu: por uma etnografia dançante dos mistérios femininos**

Sacred circle dances and *cirandas* do sol in Alto do Céu: for a dance ethnography of feminine mysteries

Danzas circulares sagradas y cirandas del sol en Alto do Céu: para una danza etnográfica de los misterios femeninos

*Francisco Carlos Tavares da Silva, Aloir Pacini*

**235**

## **Memória: Série Antropologia**

Memory: Série Antropologia  
Memoria: Série Antropologia

### **A fronteira do oeste: o desconhecido território lusitano**

The western frontier: the unknown Lusitanian territory  
La frontera occidental: el desconocido territorio lusitano

*Ana Paula de Oliveira Lopes*

**257**

## **Ensaaios Fotográficos**

Photo Essays  
Ensayos Fotográficos

### **O pequeno que se torna grande nas mãos daquelas que o sabem cuidar**

The little one that becomes big in the hands of those who know how to take care  
El pequeño que se hace grande en manos de los que saben cuidar

*Alexia Jade Machado Sousa*

**275**

## **Resenhas**

Reviews  
Revisións

### **Hiperculturalidade: cultura e globalização**

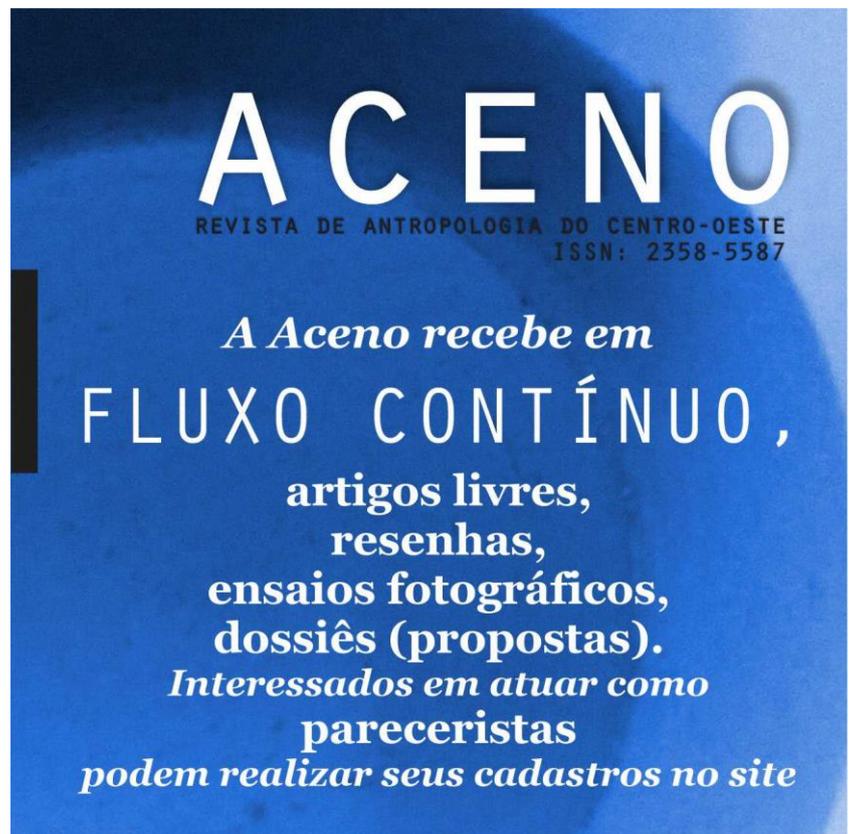
*Diogo Teixeira*

**287**

### **Razones para ser anticapitalistas**

*Haydeé Tainá Schuster*

**293**



**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*

# Editorial

Aceno, 8 (18), set./dez. 2021

ACENO

A terceira edição da *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste* do ano de 2021 está no ar. Um número um pouco diferente dos que publicamos nos últimos quadrimestres pois, desta vez, não trazemos nenhum dossiê. O que, no entanto, não deixa a presente edição atrás das demais já publicadas pela Aceno. Face a ausência de um dossiê, o que entendemos ser um reflexo da pandemia dos últimos dois anos – quando muitas pesquisas e trabalhos de campo foram interrompidos – investimos na publicação de *Artigos Livres*, cuja seção conta com 11 trabalhos, das mais variadas temáticas, alguns de fora da Antropologia, mas em diálogo direto com a disciplina.

Começamos com o instigante *Relações de gênero: notas de uma experiência-intervenção na escola*, de Simone Vieira de Souza e Ematuir Teles de Sousa, que aborda uma experiência em situação escolar em que marcadores de gênero são acionados para dar contas das diferenças que incomodam os que insistem em padronizar crianças e outros sujeitos. Já em *Abordagem etnográfica em avaliação de programas nos tribunais de contas brasileiros*, de Serafim Firmo de Souza Ferraz, Priscila Lima de Castro e Luis Eduardo Brandão Paiva, uma outra experiência interessante tem lugar quando a etnografia pode ser acionada como instrumento de avaliação de políticas públicas.

Em *Profissões generificadas: papéis sexuais estereotipados no filme “Suprema”*, Edimara Maria Ferreira, Rita de Cássia Pereira Farias e Edna Lopes Miranda nos mostram os marcadores de gênero em ação no cinema e como insistem em manter as mulheres em lugares específicos. No artigo *Transposição do Rio São Francisco: análise da efetividade do Programa Básico Ambiental (PBA 17) e os conflitos ambientais na Comunidade Quilombola de Santana (PE)*, de Charles Evandre Vieira Ferreira e Patrícia Binkowski, mais uma vez a etnografia nos dá a visualização de conflitos que marcam as relações do sujeitos com o Estado. Em *Museu de História Natural de Mato Grosso Casa Dom Aquino: Espaço de Educação Patrimonial e Museal*, de Jocenaide Maria Rossetto Silva, Jonilken da Silva Almeida e Giseli Dalla Nora, conhecemos um pouco mais desse museu tradicional de Cuiabá e sua perspectiva educativa.

No artigo *Da harpa cristã ao hip-hop gospel: como a música marca a identidade das Assembleias de Deus no Brasil*, Otávio Barduzzi Rodrigues da Costa nos mostra como ritmos musicais não religiosos acabam sendo cooptados por denominações evangélicas em processos de produção de sujeitos. A paisagem e as desigualdades sociais são tema de *Racismo ambiental: um estudo de caso na turma*

da EJA da Escola Estadual do Campo São José, no Distrito de Água Fria (MT), de Elisângela Maria de Amorim, Edson Gomes Evangelista, Ronaldo Eustáquio F. Senra, que traz uma experiência escolar numa comunidades quilombola da Chapada dos Guimarães.

A seção de *Artigos Livres* ainda conta com artigos como *Stonewall, silêncios e mágoas: uma análise a partir do documentário "A morte e vida de Marsha P. Johnson"*, de Thiago Barcelos Soliva, numa interessante análise da transfobia em contextos de lutas sociais que deram origem à militância contemporânea. Em *Apuntes etnográficos sobre juventudes indígenas, conexiones digitales, movildades y contextos socioculturales*, de Oscar Ramos, as pesquisas com jovens indígenas são revisitadas em sua relação com novas tecnologias. Já *Salgueiro: a arte de cantar, dançar, batucar e brincar sambas-enredo afro-brasileiros*, de Vítor Gonçalves Pimenta, conta uma deliciosa história de corporalidades através de sambas que marcaram a história dessa tradicional escola carioca. *Os Kaiowá e Guarani e o Estado Brasileiro: fronteiras, territórios e identidades no sul de Mato Grosso do Sul*, de Pâmella Rani Epifânio Soares, Mara Aline Ribeiro e Antônio Hilário Aguilera Urquiza, fechando a seção, nos traz as agruras das vivências desse povo indígena em suas lutas e resistências.

Estamos tendo a oportunidade de publicar mais um artigo em nossa seção *Tradução*, com o interessante artigo *Seguindo os passos de Karl von den Steinen: uma visita aos Bakairi (Mato Grosso, Brasil)*, de Bertram Schefold, gentilmente traduzido por Tiago Camarinha Lopes, que foi aluno dele na Alemanha. Neste artigo, Schefold revisita lugares de Mato Grosso em que seu avô realizou pesquisas etnográficas, junto aos Bakairi.

Na seção de *Ensaio*s, temos dois trabalhos de docentes e discentes do PPGAS/UFMT, que aproveitam esse espaço para suas experimentações acadêmicas: *Leis de família: breve ensaio sobre modelos da categoria família*, de Clark Mangabeira, como um estudo sobre o conceito de família e como novos arranjos desafiam a justiça; e *Danças circulares sagradas e cirandas do sol no Alto do Céu: por uma etnografia dançante dos mistérios femininos*, de Francisco Carlos Tavares da Silva e Aloir Pacini, fazem uma aproximação das danças sagradas através de uma antropologia da religião.

Voltamos com a seção *Memória: Série Antropologia*, com o artigo *A fronteira do oeste: o desconhecido território lusitano*, escrito por Ana Paula de Oliveira Lopes que examina a formação das fronteiras de Mato Grosso, na época da colônia.

A seção de *Ensaio*s *Fotográficos* conta com o belíssimo trabalho de Alexia Jade Machado Sousa que debruça suas lentes sobre as marisqueiras do Piauí na série de imagens *O pequeno que se torna grande nas mãos daquelas que o sabem cuidar*.

Finalizando, temos a seção *Resenhas* que conta com dois livros que se dedicam a pensar temas como globalização e capitalismo. As resenhas de *Hiperculturalidade: cultura e globalização*, de Byung-Chul Han, realizada por Diogo Teixeira, e de *Razões para ser anticapitalistas*, de David Harvey, realizada por Haydeé Schuster, vêm compor este número com debates mais do que atuais.

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

## Relações de gênero: notas de uma experiência-intervenção na escola

*Simone Vieira de Souza*<sup>1</sup>

*Ematuir Teles de Sousa*<sup>2</sup>

Universidade Federal de Santa Catarina

**Resumo:** Objetivamos, com esse relato, compartilhar a experiência de uma oficina-intervenção realizada em 2017, em uma escola de educação básica de ensino público, no diálogo com os operadores conceituais das diferenças de gênero e sexualidades, numa perspectiva interseccional. Tomando como território o chão da escola, inspiro-nos na cartografia e nos conceitos de processualidade, devir e afecção, cunhados por autores como Deleuze e Guattari. Com base na perspectiva da Psicologia Escolar e Educacional Crítica e da Psicologia Histórico-Cultural, distanciamos-nos de práticas que individualizam a queixa escolar na criança, estudante, de modo a considerar as relações construídas no processo de escolarização. A partir da demanda de uma professora do quarto ano, acerca de uma criança, estudante que borrava as fronteiras de gênero socialmente predominantes, foi construída a oficina-intervenção, pensando, sobretudo, no envolvimento institucional em relação às questões de gênero postas na escola. Diante da experiência relatada, arriscamos, ao final, delinear quatro pistas que repensam práticas pedagógicas na direção de novas formas de relações de gênero, (re)inventando a própria noção de infâncias.

**Palavras-chave:** infância; sexualidades; gênero; queixa escolar.

VIEIRA DE SOUZA, Simone; SOUSA, Ematuir Teles de. **Relações de gênero: notas de uma experiência-intervenção na escola.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (18): 11-24, setembro a dezembro de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Doutora em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professora do Departamento de Metodologia de Ensino, do Centro de Ciências da Educação da UFSC. Membro do Laboratório de Psicologia Escolar e Educacional (LAPEE) e do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Violências (NUVIC) da Universidade Federal de Santa Catarina.

<sup>2</sup> Doutorando e Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Docente do curso de Psicologia da ACE (Faculdade Guilherme Guimbala). Docente do Curso de Psicologia da Faculdade Bom Jesus (IELUSC).

## Gender relations: notes of an experience-intervention in school

**Abstract:** With this report, we aim to share the experience of an intervention workshop held in a public elementary school, in dialogue with conceptual operators of gender and sexual differences, in an intersectional perspective. Taking the school floor as our territory, we were inspired by cartography and the concepts of processuality, becoming and affection, coined by authors such as Deleuze and Guattari. Based on the perspective of Critical School and Educational Psychology and Historical-Cultural Psychology, we distance ourselves from practices that individualize the school complaint in the child, student, in order to consider the relationships built in the schooling process. Based on the demand of a fourth-year teacher, about a child, a student who blurred the socially predominant gender boundaries, the intervention workshop was built, thinking, above all, of institutional involvement in relation to gender issues raised at school. In view of the reported experience, we risk, at the end, outlining four clues that rethink pedagogical practices towards new forms of gender relations, (re)inventing the very notion of childhood.

**Keywords:** childhood; sexualities; gender; school complaint.

## Relaciones de género: notas de una experiencia de intervención en la escuela

**Resumen:** El presente relato objetiva compartir la experiencia de un Taller de Intervención realizado en una escuela pública de Educación Básica, teniendo como referencia teórica-conceptual las diferencias de género y las sexualidades a partir de una perspectiva de la interseccionalidad. Tomando como territorio el “suelo” de la escuela, trabajamos la cartografía y los conceptos de afecto, proceso y devenir utilizado por los autores Deleuze y Guattari. Con base en la perspectiva de la Psicología Escolar y Educativa Crítica y de la Psicológica Histórica-Cultural, nos distanciamos de las prácticas que individualizan la queja escolar de los niños y niñas, estudiantes, con el intuito de considerar que las relaciones sociales son construidas en el proceso de la escolarización. A partir de la demanda de una Profesora de la cuarta serie, sobre una estudiante que borraba las fronteras socialmente predominantes de género fue construido el taller de intervención, en especial, pensando en el involucramiento institucional en relación con las cuestiones de género que se coloca en las escuelas. Frente a la experiencia relatada, nos arriesgamos a delinear cuatro pistas para repensar la práctica pedagógica orientadas a nuevas formas de relaciones de género, (re) inventando la propia noción de infancia.

**Palabras clave:** infancia; sexualidad; género; queja escolar.

## Para início de conversa

*“Amar a pessoa mesmo que ela seja uma criança do lado de fora e, por dentro, tenha uma parte homem e uma parte mulher”.*

**E**sta escritura constitui um fragmento de uma experiência-intervenção *com e no* espaço escolar, mais especificamente, com os estudantes e a professora do quarto ano do ensino fundamental, vivenciada em 2017, em uma escola pública de educação básica, localizada na cidade de Florianópolis, em Santa Catarina. Objetivamos, assim, compartilhar uma reflexão teórica, elaborada por meio de um dispositivo pedagógico (oficina), no diálogo com os operadores conceituais das diferenças de gênero e sexualidades, numa perspectiva interseccional.

Para isso, desdobramos este texto em três fragmentos. No primeiro, contextualizamos a demanda que nos chegou e os motivos que foram mobilizados, tomando como centralidade o desenho e a experiência de uma oficina intitulada *É normal ser diferente*. No segundo, buscamos dialogar com os registros escritos, teóricos, afetivos, pausas e interrupções, produto das afetações experienciadas, bem como os conceitos que ancoraram o olhar e o fazer; e, por último, apresentamos as tessituras inconclusas de um fim marcado pela transitoriedade e, quiçá, anuncie sobre a necessidade de outros começos.

## Sobre a demanda

O tempo, era uma manhã de inverno. O território, a escola pública de educação básica, onde atuávamos com o Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID)<sup>3</sup>. O fato: aflita, visivelmente mobilizada por algo, a professora do quarto ano adentra a sala e, num pedido-súplica, diz: *“você precisam me ajudar, eu não sei mais o que fazer com o José, ele se recusa insistentemente a ocupar o seu lugar na fila dos meninos, a turma cai na gargalhada, faz piadas, e, quanto mais eu chamo a atenção, mais ele desmunheca (sic). Eu sei que estou errada, que não deveria me referir assim ao comportamento dele, mas não sei mais o que fazer...”* Antes de seguirmos, uma paragem se faz necessária para olhar mais de perto o menino, aqui, chamado pelo nome fictício de José. Quem é o José?

José é uma criança. É pobre, negro, tem distorção idade-série, sobrepeso. Já teve um laudo médico e, segundo a mãe, tomava remédio controlado. José é natural da Bahia, mora na periferia, no entorno da escola, e se expressa por meio de comportamentos tipificados como comportamentos de menina. Eis o motivo do pedido-súplica. De todas as etiquetas que se inscrevem na subjetividade do estudante, uma ganhou valoração insuportavelmente agigantada, qual seja, ser um menino e se comportar como uma menina. Como se atreve transgredir desse jeito? Beirava quase um deboche. José sambava, ria alto e, do seu jeito e com o

<sup>3</sup> Programa subsidiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pautado em princípios teórico-metodológicos que articulam teoria-prática, universidade-escola e formadores-formandos, e em princípios pedagógicos baseados nos estudos realizados por Nóvoa (2009). O PIBID Pedagogia permaneceu na referida escola de 2013 até 2019.

repertório que tinha disponível, ao que parece, construía linhas de fuga e resistia, de forma valente, a estereotipia produtora do seu desamparo na escola.

José é parte-todo de um grupo de vidas matáveis, sacrificáveis, dos sem classe ou os da última classe, dos periféricos, dos que estão e são da margem. José é o inominável. Para Skliar, os inomináveis “são os que não são nem isto nem aquilo. Aquilo que não se presta ao jogo da oposição nem de sua lógica. Aquilo que deixa a ordem sem efeito, que a desordena” (2003: 55).

Todos esses marcadores e geografias corporais e afetivas situam José em um contexto complexo que captura o corpo e suas expressões, a partir de normas cis-gêneras<sup>4</sup> e heterossexuais, e o coloca diante de interpelações violentas, justamente por confrontar as fronteiras de gênero e sexualidades que nos são impostas culturalmente. José faz parte das vidas cujo percurso o torna alvo preferencial de pedagogias corretivas e de ações de recuperação ou de punição. Quer dizer, práticas pedagógicas contínuas, na direção de inscrever nos corpos o gênero e a sexualidade, consideradas legítimas e naturais. Daí o desafio de problematizar este percurso pedagógico, de modo que se desestabilizem essas fronteiras, analisando-as como parte de um jogo político em disputa sobre o corpo (LOURO, 2015).

José é parte-todo de um grupo de vidas que estão em risco. Pertence a um coletivo de risco, a uma configuração familiar de risco, logo, é uma criança que está sob ameaça. Ao trazer o pertencimento de José e os adjetivos que o substantivam para o cenário atual, um tempo de pandemia (COVID-19), e, por consequência, de crise sanitária sem precedentes no Brasil, neste ano de 2020, queremos mostrar que José e sua comunidade fazem parte das vidas que, segundo Mbembe (2020), têm o direito universal à respiração negado. José explicita em tons dramáticos, as marcas da desigualdade e convoca para que seja escutado na diferença que lhe é própria. Do pedido que chega, dos Josés e das Marias, inclusive os objetivados por meio do silêncio, o ato de escutar passa a ser uma escolha política e diz sobre quais vidas e violações nos indignamos. “Se tivéssemos tempo para nos dar tempo, se em vez de julgar, apreciássemos, escutássemos, fizéssemos coisas comuns, não haveria nenhuma necessidade de nomear os outros de diferentes” (SKLIAR, 2014: 132).

Dito isso e por tudo isso, o cenário que vivemos hoje confirma, de forma premente, a necessidade: precisamos falar criticamente sobre gênero na escola!

É incontestável que as práticas discriminatórias, presentes na trajetória escolar, consequência, entre outras coisas, da ausência de espaço-acolhimento às diversas formas de expressão de gênero e sexualidades, produzem experiências de humilhação e sofrimento ético-político aos estudantes. A humilhação social deve ser compreendida como uma experiência de rebaixamento do outro, que é capaz de reatualizar o rebaixamento já vivido por seus ancestrais. Assim, é uma dor antiga, como afirma José Gonçalves Filho, e produz sofrimento ético-político, porque inscreve no sujeito as marcas da exclusão de um grupo que sobrepuja outro (GONÇALVES FILHO, 2007; SAWAIA, 2001). Além disso, algumas brincadeiras, gestos, demonstrações de afetos são, equivocadamente, associadas ao gênero a partir da localização das diferenças sexuais, desencadeando um processo em que características físicas ganham uma tonalidade de destino essencialista (que diz de gênero e de orientação sexual). Um processo no qual “o ato de nomear o corpo

4 “Conceito ‘guarda-chuva’ que abrange as pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento” (JESUS, 2012: 14). Ver JESUS, Jaqueline Gomes de. *Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos*. Brasília, 2012.

acontece no interior da lógica que supõe o sexo como um ‘dado’ anterior à cultura e lhe atribui um caráter imutável, a-histórico e binário” (LOURO, 2015: 15).

A partir de experiências e (des)encontros, como o vivido com o José, há a necessidade do estranhamento ético, e de suspender os rótulos precipitados que nominam a diferença. “Supor a diferença em uns, mas não em outros, é o resultado de um longo exercício de violência. [...] Engana, enclausura, reduz, enjaula, ofende, injuria e diminui a linguagem, mas faz isso tudo também e, sobretudo, com as relações, com a própria vida” (SKLIAR, 2014: 130).

A partir da perspectiva da Psicologia Escolar e Educacional Crítica e da Psicologia Histórico-Cultural, vai-se distanciando dessa ideia que individualiza a queixa escolar na criança, estudante, e parte-se do pressuposto da necessidade de considerar as relações que são construídas no processo de escolarização. E isso envolve refletir na participação dos vários sujeitos envolvidos nesse processo, bem como sobre as práticas e as contradições presentes que marcam o terreno da escola e constroem a noção do fracasso escolar (PATTO, 1990; SOUZA, 2007b; SOUZA, 2009; SOUZA, 2013). Tudo se complexifica ainda mais, quando também se considera a ausência de discussões críticas de gênero e sexualidades no contexto educacional, contribuindo para a reprodução de modelos hegemônicos e a perpetuação da exigência de que as crianças, estudantes, correspondam, unicamente, a esses modelos, o que pode se traduzir em um processo de “expulsão escolar”, tal como indica Bento (2011) sobre a necessidade de diferenciar “evasão” de “expulsão”, de modo a apontar as causas que levam crianças a não frequentarem o espaço escolar e a enfrentar os dilemas que fazem parte deste contexto, incluindo aí a LGBTfobia.

A aposta é de que assim, talvez, seja possível romper com as práticas pedagógicas normalizadoras, tidas, costumeiramente, como isoladas de intervenções políticas e sociais. Entretanto, concordando com Butler (2006a), para haver mudanças sociais significativas, são necessárias ações em nível institucional. E isso significa repensar as estratégias pedagógicas e curriculares, que consideram as identidades e as diferenças, questionando os mecanismos que fixam os sujeitos em identidades culturalmente produzidas (SILVA, 2000). Isto é, possibilitar um processo pedagógico que se proponha a desestabilizar esses mecanismos, considerando as relações de poder que estão aí, imbricadas no processo de marcar o corpo do outro como o diferente, a partir de referenciais excludentes que tomam a cisgeneridade e a heterossexualidade como norma.

Neste debate, a cena da professora com seu pedido-súplica, que anunciava a aflição em não conseguir estabelecer práticas pedagógicas que pudessem ir além desses escopos normativos, também evocava uma preocupação legítima sobre como produzir uma mediação pedagógica num contexto em que debater gênero e sexualidades, no chão da escola, estava sendo vetado e coibido por projetos de leis. Desse modo, muito possivelmente, estávamos diante da busca por um “educar como jeito de escapar: da apatia, da tirania, da voz paralisante. O educar como forma de voltar ao lugar onde nunca estivemos antes” (SKLIAR, 2014: 159).

Miskolci (2018) mostra que essas ações, que tensionam práticas progressistas no âmbito da Educação, estão embasadas na produção estratégica de um espectro, um fantasma, nomeado por setores conservadores como “ideologia de gênero”, o que, em 2014, culminou com a retirada das discussões que envolvem gênero e diversidade dos planos de educação, na esfera nacional e em alguns estados e municípios. Esse fantasma, que assombra a efetivação de políticas progressistas, tem sido utilizado por diferentes grupos de interesses no cenário político atual. É importante destacar que “ideologia de gênero” é uma expressão cunhada

por grupos de interesses contrários às pautas que envolvem os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, bem como os direitos da população LGBT. Reis (2016) marca que esta pauta foi incorporada pelo movimento intitulado Escola Sem Partido que ganhou força, no Brasil, sustentado pelo discurso de acabar com “doutrinações ideológicas” na Educação.

No Brasil, a disseminação desse movimento teve início em 2013, quando a união entre pessoas de mesmo sexo/gênero passou a ser reconhecida, por decisão do Supremo Tribunal Federal (STF). À época, o deputado Jair Bolsonaro iniciou um levante contra o material produzido pelo Ministério da Educação (MEC), e que seria distribuído na escola a fim de enfrentar a discriminação e violência vivenciadas pela população LGBT, intitulando-o, de forma depreciativa, de “kit gay”. Importante lembrar que esse evento contou com o apoio de uma parte significativa da chamada bancada evangélica e por alguns católicos, que esparramaram a imagem de que esse material ameaçava as crianças e a “família tradicional brasileira”. É necessário considerar, ainda, que pautas contrárias aos direitos de mulheres e LGBTs foram incorporadas por grupos de agenda neoliberal e outros que vivenciavam o medo disseminado pelo “fantasma de gênero”, ou seja, como ainda hoje, são diferentes grupos, unidos em torno do enunciado da “ideologia de gênero”, com diferentes interesses, econômicos, políticos e sociais, mas que se sustentam por uma narrativa em comum – a de que a população LGBT e Feministas são ameaças à sociedade –, disseminando medo e ódio para com esta população (MISKOLCI, 2018).

Por isso, é imperioso pensar dispositivos que aumentem a possibilidade de desalojar as pretensas certezas, interrogar os equívocos, sobretudo, os que borram e ferem o estudante no seu devir criança e na sua experiência de escolarização. Há uma aposta na capacidade de se construir práticas desmedicalizantes da vida e, aqui, se está refletindo sobre um tempo de vida que se vive na escola, com todas as contradições ali colocadas. Há, também, um pressuposto de que a criança é um sujeito de direitos e nós, professoras(es), somos garantidoras(es) ou violadoras(es) desses direitos, a depender de nossas relações com as crianças, estudantes, os pais, responsáveis, nossos pares, professores, gestores, ou de qual projeto de educação estamos a serviço.

Pensar em uma escola garantidora de direitos é criar espaços de emancipação de vidas e, a despeito de tudo e de todos, ser capaz de olhar, escutar e de permanecer atento ao olhar da criança, estudante, que também nos olha e nos convoca: “deves abrir, para mim, um espaço no mundo, de forma que eu possa encontrar um lugar e elevar a minha voz!” (SKLIAR, 2014: 192).

Na seção seguinte, compartilhamos os registros, produto das afetações que serviram de bússola no diálogo com as categorias conceituais que ancoram o ofício e produziram a abertura de algumas pistas. Na continuidade desta escritura, transcrevemos fragmentos-vida, parte de uma memória cara ante a experiência vivida; parte-todo do registro que suspende e informa as marcas que permanecem e agiganta o compromisso ético-político, encarnado e conectado com a afirmação da vida.

## Da oficina e dos modos de olhar e de dizer

Tomando como território o chão da escola e a multiplicidade dos encontros e desencontros que permeiam as relações neste espaço, neste relato de experiência, buscamos traçar as linhas afetivas que foram possíveis rastrear no que os olhos

captaram, bem como e inclusive, nas histórias não ditas, mas que se faziam presentes nas cenas que descreveremos. Afinal, é na tentativa de registrar a imagem-vivida que se torna possível essa composição, a tessitura que aqui se encontra.

Assim, iniciamos nosso trajeto inspirando-nos na cartografia e nos conceitos de processualidade, devir, afecção (DELEUZE e GUATTARI, 1995, 1997), tomando-os como caminhos para contatar os afetos, cientes de que esse movimento nos conduz por caminhos incertos, possibilitando-nos, contudo, algumas pistas e problematizações que fazem parte de um campo inesgotável, com possíveis novos manejos, fluxos e configurações, como nos indicam Barros e Kastrup (2009).

A oficina, como já descrito, delineou-se a partir do pedido-súplica da professora do quarto ano, de uma escola de educação básica. O conteúdo do pedido e a forma como foi se dizendo indicavam uma expectativa de trabalho, localizado no José, sujeito que produziu o “mal-estar” no quarto ano. Observa-se que isso é recorrente nas queixas escolares que geram encaminhamentos, ou seja, estar circunscrita em um corpo, quando muito na configuração familiar, o corpo mais próximo da criança, estudante, que interpela a dinâmica de uma sala de aula ou escola (SOUZA, 2007a). Por outro lado, também se encontrou uma professora aberta e disponível a pensar junto a demanda do pedido e a criação de um caminho para cuidar e intervir no que fosse necessário. Nesse sentido, compreende-se a oficina como um processo de criação, de elaboração, que abre possibilidades para experimentação. E a experiência é algo que convida para ficar no agora, no contato consigo e com o outro.

Prosseguindo em nosso relato, a partir daquele espaço e tempo, escolhemos fragmentos para nos determos um pouco mais no detalhamento, em busca de garantir inteligibilidades sobre o tema. Nesse caminhar, ocorreram seis encontros: três com a professora, dentro das possibilidades<sup>5</sup> que tínhamos, no período em que a turma estava nas aulas de Artes e Educação Física; um encontro com a mãe do estudante; um com as crianças, estudantes, do quarto ano; e um com o José.

Nossa proposta consistia em ficarmos atentas(os) à forma como sentiríamos aquele percurso na escola e ao lugar que éramos, por vezes, convocadas(os) a ocupar, já que poderiam desencadear alguma resposta precipitada e reducionista ao desconforto de conviver com uma criança que desafiava as fronteiras de gênero, impostas socialmente. Foi na recusa de ocupar este lugar que se tornou possível a participação de pessoas importantes envolvidas(os) no processo de escolarização de José. O estranhamento afetivo, oriundo do encontro com o outro, criança, foi situado como parte de uma composição discursiva, construída histórica e culturalmente, produto da relação intersubjetiva e dos insistentes contornos e limites preestabelecidos no campo de gênero e sexualidades.

Aos poucos, se problematizou e fomos compreendendo a importância de um fazer pedagógico que não capturasse as experiências de gênero vividas por José como um problema passível de ser solucionado em intervenções localizadas na criança. Então, junto com a professora e a escola, conversamos sobre a necessidade de deslocar o olhar para mais além de José e sobre como a instituição estava implicada ou não nas questões de gênero, produzidas no percurso de escolarização de seus estudantes. E ainda, em como poderíamos contribuir, institucionalmente, para não fazer da escola um local de desamparo.

<sup>5</sup> O que significa considerar as condições de trabalho precarizadas das professoras com vínculo em Admissão de Professoras em Caráter Temporário (ACT), como, por exemplo, não ter previsto no plano de contrato da professora, horas específicas para o estudo e planejamento de atividades de ensino. Essas ações são realizadas no período das aulas de Educação Física e Artes, ou nos finais de semana, momento que, em tese, gozaria do seu descanso.

Desse conjunto de conversações, reiteramos que a temática de gênero e sexualidades, ora individualizada em alguns estudantes, dizia respeito a todos os profissionais da educação que compunham aquele corpo institucional. Assim, coube demarcar o desdobramento desta ação, em um pedido de participação na Parada Pedagógica<sup>6</sup>, que ocorreu em julho de 2017. Desse modo, em conjunto com a professora e a direção escolar, esta e outras discussões, fincadas em uma perspectiva crítica, foram construídas coletivamente<sup>7</sup>. Em síntese, compreendendo, o espaço mais miúdo, onde se dá a micropolítica, rotas de fuga aconteceram dentro deste cenário em disputa, em torno do enunciado *Gênero*, que estava posto nacionalmente e vinha impedindo que estas discussões ocorressem na escola.

Garantida a implicação dessa discussão nos ritos da escola, também conversamos com alguém responsável por José, para que pudéssemos, neste encontro, falar sobre as questões que envolviam o estudante e que culminaram em ações e reflexões importantes ao contexto escolar. Desse modo, foi agendado um encontro com a mãe de José, garantindo um local onde pudéssemos ficar à vontade, dispondo de um tempo em que o compartilhamento das falas, as interrupções, os silêncios pudessem ser expressos e acolhidos por todos nós. É preciso destacar que, antes desse encontro, um comentário, em tom de receio, feito pela professora do quarto ano nos acompanhou: José sempre levava para sala de aula uma bíblia. Esse fato produziu, no nosso imaginário, possíveis interpelações morais que pudessem culminar em mais um local de desamparo para José: a sua própria casa. Essa possibilidade reforçava a necessidade do exercício de uma ética do cuidado por todas(os) que estavam implicados naquela cena.

Neste fio, o da ética do cuidado, que nos conduzia no encontro com a mãe de José e atentas(os) ao que surgia, foram se desenhando, de forma conjunta e responsável, outras pistas para a oficina. Entre importantes registros e a dificuldade de eleger o mais importante, ganhou centralidade a relação afetiva que a mãe estabelecia com a criança, de modo que a expressão de gênero não era algo central de sua relação com o filho. Um misto de alívio, alegria e conforto foi experimentado junto à mãe de José que, enquanto narrava cenas do cotidiano com o filho, trazia elementos contundentes de uma mãe que acolhe e abriga o seu “guri”. E foi assim que se tornou possível ampliar com a professora de José sua perspectiva e suas fantasias sobre a criança e sua história. Ou seja, a parte do desconforto dela, que antes se localizava no estudante, depois na preocupação com a família, também envolvia questões importantes para si, que foram contatadas e ressignificadas, pois recompunham outras memórias e experiências de sua própria relação com as questões de gênero.

Nesse aspecto, ressalta-se a importância de perceber que as possibilidades de narrar a si mesmo, se abrem pelo chamado exterior constitutivo (BUTLER, 2000), a partir de como somos interpelados pelas normas sociais que governam o corpo, por meio de parâmetros que oferecem as lentes pelas quais iremos tornar (i)legíveis algumas experiências de gênero. Esse fenômeno incide na materialidade dos nossos corpos, de maneira que nos constituímos na relação com as diferenças, gerando efeitos ontológicos (SOUSA, 2017), constituindo, em outras palavras, efeitos paradoxais, na medida em que somos interpelados por uma matriz de inteligibilidade de gênero que circunscreve, em igual tempo e pelo mesmo teor

<sup>6</sup> A Parada Pedagógica é um momento previsto de paralisação das atividades, em que a gestão escolar e seu corpo docente se debruçam sobre temáticas encaminhadas e definidas, previamente, pela Secretaria de Educação do Estado (independente da realidade de cada escola), discutem e repensam as políticas pedagógicas.

<sup>7</sup> O grupo indicou, como temas: Medicalização da Educação, Patologização das Diferenças e Escola e Violência.

normativo, as vidas que importam e não importam, produzindo efeitos de normalização (BUTLER, 2000; BUTLER 2006b; LOURO, 2015).

Com os encontros, produto e produtor de processos afetivos em que nos enredamos, foram se delineando o tom da oficina-intervenção realizada em setembro de 2017, intitulada *É normal ser diferente!*<sup>8</sup> A atividade ocorreu no período de aula, totalizando quatro horas de atividade coletiva, e só aconteceu depois de consulta e anuência de todas e todos (crianças, mãe de José, professora, escola) – indicando um princípio ético e metodológico no trabalho com as crianças na escola. Afinal, *participar, brincar, ensinar e aprender* são verbos encarnados no ofício de professora e psicólogo, tomados na defesa máxima como direitos da criança, e que devem ser exercidos na escola.

Que outros modos de olhar e de dizer quando se está diante de uma voz silenciada, que grita por meio de um corpo? Nesse chão de escola em que berra a história de José, há uma convocação. E na ambivalente descrição do pedido-queixa da professora, encontram-se indicadores de um olhar que enxergava José como um problema, mas, ainda que de forma sutil, esse mesmo olhar se interrogava em relação ao encaminhamento que deveria ser dado, reconhecia a limitação de uma formação que se fazia esgotada, estava marcado por uma honestidade pedagógica e humana. Por isso, o pedido-súplica a convocava para estar junto naquele local e cena. Parecia querer que os olhos se esgueirassem da superfície e ampliassem sua perspectiva para melhor ver.

Avtar Brah (2006), Piscitelli (2008), Nogueira (2013) e Werneck (2014) são autoras que possibilitam compreender as categorias de *gênero* e *sexualidade*, de maneira interseccionada com *raça, etnia, classe social, orientação sexual, geração, nacionalidade, religião*, dentre outros marcadores, como possibilitadoras do reconhecimento de si e do outro, entrelaçadas por relações de poder que (re)ditam os lugares possíveis de (re)existência no tecido social. Segundo elas, a interseccionalidade tem sido uma aposta ética e política utilizada por diferentes grupos sociais para demarcar como as diversas posicionalidades de sujeitos os inserem em uma seara histórica e cultural que se opera por diferentes formas de subordinação e produção de desigualdades. Desse modo, torna-se fundamental considerar a interseccionalidade, justamente porque as formas de (des)identificação, a partir de categorias de diferenças, culturalmente estabelecidas, fazem parte de campos enunciativos em disputas que, em consequência, produzem o terreno pelas quais políticas de direitos se efetivam (ou não) para determinados sujeitos.

Nogueira (2013: 232) define que “uma abordagem interseccional permite fugir à generalização abusiva do determinismo biológico, do essencialismo”, justamente por não tratar os membros de um grupo como se fossem todos iguais e compartilhassem das mesmas experiências. Assim, esta categoria analítica nos possibilita, entre outras coisas, compreender os jogos de força existentes no tecido social, que contribuem para a manutenção de práticas excludentes, a partir da localização desses marcadores de diferença, bem como permite construir estratégias outras, na direção da garantia de direitos para todas as pessoas. Daí a importância de nos mantermos atentos aos jogos políticos, presentes no processo de produção da diferença, suas disputas, negociações e os conflitos que constituem as posições que os sujeitos ocupam, tal como nos orienta Louro (2015), pro-

<sup>8</sup> A oficina-intervenção contou com a participação de duas bolsistas do PIBID de Pedagogia, a professora regente da turma, a professora da universidade e coordenadora do PIBID e um psicólogo pesquisador das relações de gênero e sexualidades e ativista da causa LGBT.

duzindo efeitos políticos e subjetividades, num movimento que considera as especificidades e desespecificidades, como uma unidade de um fenômeno múltiplo (WERNECK, 2014).

Com base no reconhecimento dos múltiplos marcadores de diferenças que capturavam o corpo-criança de José e dos possíveis sofrimentos ético-políticos que daí poderiam decorrer, e atentas(os) às capturas e afetações, pela voz silenciada nos rótulos que se anunciava no seu devir-criança na escola, fomos nos alinhando com a produção de uma prática-intervenção que, minimamente, possibilitasse rotas de fuga e ampliasse as possibilidades de poder ser, sem que fosse reproduzida a ideia distorcida que se prenunciava de ser José uma criança-problema. Assim, a oficina-intervenção foi planejada considerando a importância dessa problematização, de modo que José, sua turma do quarto ano, a professora e nós pudéssemos nos haver com os dilemas postos no chão da escola, na direção de ampliar as possibilidades do devir-ser.

Isso posto, seguimos com a composição, produto da oficina *É normal ser diferente*. São excertos de registros afetivos, teóricos, de interrupções, tensões, proposições, do que se fez interrogar. Parte-se, portanto, da compreensão de que a experiência cartográfica é sempre o registro afetivo do vivido e do criado no fluxo da experiência, com ênfase no *que* e no *como* essa composição foi se constituindo. Esse processo ocorre a partir do que o corpo da(o) pesquisadora(or) dá conta de ver, sentir, viver, sendo esta uma tarefa singular e feita de afetos. “Eis, então, o sentido da cartografia: acompanhamento de percursos, implicação em processos de produção, conexão de redes ou rizomas” (PASSOS, KASTRUP e ESCÓSSIA, 2009: 10). Cartografar é um gesto corajoso de afirmar (im)possibilidades.

Assim, naquele espaço de encontro, ocorreu uma conversa inicial para cuidar do vínculo, recordar dos motivos e da proposta de trabalho; construir um combinado coletivo; garantir espaço para perguntas que surgissem e outros detalhes, enfim. Como dispositivo, foram utilizadas imagens de diferentes revistas, além de palavras culturalmente localizadas dentro do universo masculino e feminino. As imagens e as palavras foram selecionadas pelas crianças, estudantes, e coladas sobre o desenho de um corpo humano, também feito por elas. A turma foi dividida em dois grupos mistos e cada grupo desenhou um perfil. Posteriormente, então, foi se dando a socialização, compartilhando-se com o grupo as imagens, as palavras, os sentidos e significados atrelados à temática.

Os compartilhamentos realizados pelas crianças iam constituindo um espaço em que suas vozes e expressões gritavam e denunciavam os marcadores sociais de diferenças daquele grupo. E, nisso, evidenciavam-se outras questões daquela escola pública. Crianças, majoritariamente da periferia de Florianópolis, migrantes de outros estados, pobres e negras, corpos infantis marcados por opressões de classe social e por contextos de vulnerabilização e violências. A cada palavra e imagem compartilhada, buscou-se garantir um momento de paragem para olhar e conversar sobre o que pensavam a respeito, problematizando os ditos, desalojando os olhares, as piadas e as verdades. Ia-se formando, assim, um campo de afetações que possibilitaram o encontro de dizeres que apontavam as semelhanças e as diferenças que lhes eram próprias e o reconhecimento de si, naquilo que o outro trazia inicialmente como seu.

Sem diminuir as falas que subscreveram o encontro, ressaltamos a voz indignada de uma menina, que afirmava, em diferentes momentos da oficina, que o preconceito e as situações de humilhações vivenciadas pelas pessoas não deveriam ser aceitas. Essa mesma criança trouxe, para o centro de discussões do grupo, o exemplo de um personagem transmasculino, de uma novela que estava

sendo transmitida em canal aberto por uma rede televisiva: “*Meu pai não deixa eu assistir, porque ele é contra, mas eu não acho errado ser trans, porque é como a pessoa se percebe e a gente tem que respeitar*”. Enquanto isso, outra criança afirmava: “*tem que respeitar os nordestinos, porque uma vez eu vi, no YouTube, alguém falando mal dos nordestinos chamando eles de burros, mas isso é errado*”. Esses fragmentos de falas são expressões que anunciavam um convite ao deslocamento, fundamental para se manter acordado e atento aos enredos que, comumente, vão naturalizando a diferença. Como atividade síntese, foi construído um *Termo de Acordo*, com posterior socialização.

A escritura do termo foi feita por muitas mãos. Mãos desejosas de objetivarem pedidos, desde os menores até os maiores, de quem precisa ganhar o mundo. O acordo foi constituído por três partes: (a) o que não devemos fazer; (b) o que devemos fazer; e (c) quando alguém descumprir o acordo. E foi aí, na socialização, que José, com sua voz mansa, gritou nos ouvidos de quem pôde escutá-lo naquela manhã: “*Precisamos amar a pessoa mesmo que ela seja uma criança do lado de fora, e, por dentro, tenha uma parte homem e uma parte mulher*”. Naquele instante, um silêncio sepulcral se fez presente. Os adultos que mediavam o processo interromperam-se e, como se buscassem a confirmação e o amparo no outro colega, diziam sem mesmo dizer: - *Você escutou o que eu escutei?* Com olhos marejados e voz embargada, foi necessário um tempo mais lento para seguir... E desde lá, e desde então, seguimos reatualizando os motivos que buscamos explicitar nesta escritura, isto é, o que é importante e o que é urgente na escola. Enfim, fomos e somos testemunhas oculares, assim como Janusz Korczak (1997: 8), de “como há massacre constante sobre ela, sobretudo sobre as chamadas ‘difíceis’. [...] De como custa para cicatrizar feridas infantis”.

## Sínteses inconclusas ou dos novos começos

Estudos relacionados ao processo de escolarização de pessoas LGBTs, sobretudo de pessoas travestis e transexuais, demonstram como a escola ainda opera por lógicas que capturam essas experiências a partir de ideais regulatórios de gênero, contribuindo para processos de desamparo, violências e sofrimentos intensos no espaço escolar, bem como reverberando num suposto fracasso escolar tido como individual (SILVA, 2018; SALEIRO, 2017; LIMA e XAVIER FILHA, 2017; KENNEDY, 2010; JESUS, 2013; BENTO, 2011). Esses mesmos estudos apontam para a necessidade de produção de conhecimentos que não capturem as experiências de crianças que vivenciam formas de expressão de gênero, que confrontam os modelos socialmente predominantes, pelo viés da psicopatologia/psiquiatria. Costumeiramente, é por meio dessas lógicas que várias pesquisas sustentam e produzem a ideia de um corpo tido como errado e doente, justificando intervenções de ordem moral e medicalizante. Desse modo, importa-nos destacar como essas capturas corporais e afetivas dão sustentação para agenciamentos coletivos, que tomam alguns corpos como dignos de direitos e outros não, negando, por vezes, o próprio lugar de humanidade desses sujeitos, jogando-os para um campo de abjeção (BUTLER, 2000).

O recorte das obras que escolhemos para dialogar, bem como a tentativa de relatar como foi nossa experiência com José, situam-se, certamente, na composição finita e ilimitada, tal como indica Rolnik (2014). Finitas, pois as linhas que nos foi possível traçar e produzir são apenas sínteses, fragmentos, que fazem parte de um recorte do que nos foi possível perceber e sentir, mas são ilimitadas na sua multiplicidade de entradas e saídas. O que aqui escrevemos faz parte de

um exercício de criação, de uma ação inventiva que se relaciona com o compromisso ético-político de ampliação e acompanhamento do desejo e os modos pelos quais, por vezes, o sabotamos.

Reconhecendo o caráter de processualidade, bem como os finitos e ilimitados da escrita/experiência, baseando-nos, sobretudo, no acordo coletivo que se anunciou na voz falante de José, arriscamo-nos a lançar quatro pistas na direção de repensar práticas pedagógicas e borrar as fronteiras de gênero que nos são impostas. **Primeira pista** – As questões de gênero, quando tidas como fixas a partir da localização da diferença sexual, incidem em práticas (anti)pedagógicas e corretivas, capturando as experiências de crianças que borram fronteiras enrijecidas de gênero em um processo de doloroso desamparo no percurso de escolarização. **Segunda pista** – Quando possibilitado expressar o gênero sem que essa expressão seja cristalizada em variáveis binárias, pertencentes a esfera do masculino e feminino, novas formas de relações de gênero tornam-se possíveis, (re)inventando a própria noção de infâncias. **Terceira pista** – Há a necessidade premente de considerar o devir-criança de outrem para além dos modos pelos quais aprendemos a ser crianças. Acompanhar os processos de (des)identificação de gênero das várias infâncias tece encontros afetivos poderosos, que podem nos capturar pela estranheza adultocêntrica, a qual nos coloca diante de nossos próprios devires (e pode ser assustador considerarmos a existência de outras possibilidades), mas também nos convoca, do mesmo lugar da adultez que estranha, a possibilitar os deslocamentos necessários para um processo de escolarização não excludente. **A quarta pista** foi anunciada na voz falante de José. Esta última pista evidencia, objetivamente, um processo de subjetivação. Invade todos os cantos de uma sala de aula, acorda os ouvidos adormecidos.

Assim, no processo de contatar as capturas, de revisitar a memória, o registro, as pausas e alicerçado em constructos teóricos de perspectiva crítica no campo da Psicologia Escolar e Educacional e nos estudos sobre gênero e sexualidades, evidencia-se que é urgente romper com as formas de compreender a criança e o que ela diz de si, inscrito numa perspectiva reducionista e pseudocientífica.

Além disso, há que se pensar coletivamente e com a participação de todos os atores que compõem a cena escolar. Há que se inverter a ordem e se convidar a sentar juntos para, a partir de uma queixa-súplica, localizada individualmente, criar uma possibilidade concreta de um coletivo se implicar e, talvez, sair desse acontecimento mais observador e mais disposto a deixar que as imagens, as falas e os silêncios falem com ele, colocando-se, com inteireza, diante dele.

Enfim, há que se perguntar: o que olho, sinto, penso e faço quando José me olha e diz, de forma imperativa, que é preciso: “*Amar a pessoa mesmo que ela seja uma criança do lado de fora e, por dentro, tenha uma parte homem e uma parte mulher*” (sic).

*Recebido em 10 de outubro de 2021.  
Aprovado em 20 de dezembro de 2021.*

## Referências

- BARROS, Laura Pozzana de; KASTRUP, Virgínia. “Cartografar é acompanhar processos”. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. *Pistas do método da cartografia: pesquisa intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009.
- BENTO, Berenice. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. *Estudos Feministas*, 19 (2): 549-559, 2011.
- BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, 26 (1): 329-376, 2006.
- BUTLER, Judith. “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’”. In: LOURO, Guacira Lopes. (org.). *O corpo educado: pedagogias excludentes*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- BUTLER, Judith. *Deshacer el Género*. Trad. Patricia Soley-Bettran. Barcelona: Paidós. 2006a.
- BUTLER, Judith. Regulaciones de género. *La Ventana Revista de Estudios de Género*, 23 (3): 7-36, 2006b.
- DA SILVA, Tomaz Tadeu et al. “A produção social da identidade e da diferença”. In: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DELEUZE, Guiles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, Guiles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 54, 1997.
- GONÇALVES FILHO, José Moura. “Humilhação social: um problema político em psicologia”. In: SOUZA, Beatriz de Paula (org.). *Orientação à queixa escolar*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.
- JESUS, Jaqueline Gomes de. Crianças trans: memórias e desafios teóricos. *Anais do III seminário internacional enlaçando sexualidades*. Salvador. UFBA, p. 1-14, 2013.
- KENNEDY, Natasha. Crianças Transgênero: mais do que um desafio teórico. *Cronos*, 11 (2), 2010.
- KORCZAK, J. *Como amar uma criança*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1997.
- LIMA, Tatiane da Silva; XAVIER FILHA, Constantina. O Fracasso Escolar de Mulheres Transexuais e Travestis nos Trabalhos Apresentados no Gt-23 da Anped, no Período de 2005 a 2015. *InterMeio: Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação-UFMS*, 23 (46), 2017.
- LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Autêntica, 2015.
- MBEMBE, Achilles. O direito universal à respiração. *N-1 Edições*, 18, 2020.
- MISKOLCI, Richard. Exorcizando um fantasma: os interesses por trás do combate à “ideologia de gênero”. *Cadernos Pagu*, 53, 2018.

NOGUEIRA, Conceição. “A teoria da interseccionalidade nos estudos de gênero e sexualidades: condições de produção de “novas possibilidades” no projeto de uma psicologia feminista crítica”. In: BRIZOLA, Ana Lúcia Campos; ZANELLA, Andrea Vieira; GESSER, Marivete (orgs.). *Práticas sociais, políticas públicas e direitos humanos*. Florianópolis: ABRAPSO – NUPPE/CFH/ UFSC, 2013. pp. 227-248.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. *Pistas do método da cartografia: pesquisa intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009.

PATTO, Maria Helena Souza. *A produção do fracasso escolar*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1990.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e cultura*, 11 (2), 2008.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. 2. ed. Porto Alegre: Sulina/Editora da UFRGS, 2014.

SALEIRO, Sandra Palma. Diversidade de gênero na infância e educação: Contributos para uma escola sensível ao (trans)gênero. *Ex aequo*, 36, 2017.

SAWAIA, Bader. *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Melanie Laura Mariano da Penha et al. *Infâncias trans: a emergência de uma narrativa social em (con)textos midiáticos e suas inter-relações com a educação*. Dissertação de Mestrado, Educação, Universidade Federal de Pernambuco, 2018.

SKLIAR, Carlos. *Ensinar enquanto travessia: linguagens, leituras, escritas e alteridades para uma poética da educação*. Salvador: EDUFBA, 2014.

SKLIAR, Carlos. *Pedagogia (improvável) da diferença e se o outro não estivesse aí?* Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SOUSA, Ematuir Teles de. *Tensões sobre o sujeito do feminismo no contemporâneo: mulheres trans e o transfeminismo no discurso do feminismo radical*. Dissertação de Mestrado, Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, 2017.

SOUZA, Beatriz de Paula (org.). *Orientação à queixa escolar*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007a.

SOUZA, Beatriz de Paula. “Funcionamentos escolares e a produção de fracasso escolar e sofrimento”. In: *Orientação à queixa escolar*, 2, 2007b.

SOUZA, Marilene Proença Rebello de. Psicologia escolar e educacional em busca de novas perspectivas. *Psicologia escolar e educacional*, 13 (1), 2009.

SOUZA, Simone Vieira de. *O estudante (in) visível na queixa escolar visível: um estudo sobre a constituição do sujeito na trajetória escolar*. Tese de Doutorado, Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.

WERNECK, Jurema. “Intersecções de raça/etnia, gênero e classe: faces cotidianas e teóricas”. In: ASSIS, Gláucia de Oliveira; MINELLA, Luzinete Simões; FUNCK, Susana Bornéo (orgs.). *Entrelugares e mobilidades: Desafios feministas 3*. Tubarão: Copiart, 2014. pp. 319-328.

# Abordagem etnográfica em avaliação de programas nos tribunais de contas brasileiros

*Serafim Firmo de Souza Ferraz*<sup>1</sup>

*Priscila Lima de Castro*<sup>2</sup>

*Luis Eduardo Brandão Paiva*<sup>3</sup>

Universidade Federal do Ceará

**Resumo:** Esta pesquisa teve por objetivo investigar a percepção dos auditores de controle externo sobre a utilização do método etnográfico nas avaliações de programas e políticas públicas realizadas em tribunais de contas estaduais. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, adotando-se categorias de análise dos métodos dominantes e a abordagem etnográfica, além da escolha de unidades de análise. Definiu-se como unidades de análise quatro Tribunais de Contas, em que foram entrevistados oito auditores. Os resultados sugerem o potencial da abordagem etnográfica em avaliação de programas e políticas públicas para aprimorar a compreensão do contexto avaliado e a melhor requalificação analítica das conclusões numéricas das avaliações operacionais e, sobretudo, o estímulo à participação social e à apropriação da matéria pelas comunidades e pelos cidadãos em geral. Em contrapartida, ressaltam a possível elevação dos custos imediatos associados à abordagem tradicional e a necessidade de capacitação dos auditores em técnicas do método etnográfico.

**Palavras-chave:** abordagem etnográfica; controle externo; políticas públicas.

<sup>1</sup> Professor titular da Faculdade de Economia, Administração, Atuária e Contabilidade da Universidade Federal do Ceará. Doutor em Administração de Empresas pela EAESP-FGV (Fundação Getúlio Vargas de São Paulo). Docente do Programa de Pós-graduação em Administração e Controladoria.

<sup>2</sup> Mestra em Administração e Controladoria pelo Programa de Pós-graduação em Administração e Controladoria da Universidade Federal do Ceará.

<sup>3</sup> Doutorando em Administração e Controladoria pelo Programa de Pós-graduação em Administração e Controladoria da Universidade Federal do Ceará com Doutorado-Sanduiche na Universidade de Salamanca (Espanha).

# Ethnographic approach in progress evaluation in the Brazilian courts of account

**Abstract:** This research aimed to investigate the perception of external control auditors on the use of the ethnographic method in evaluations of programs and public policies carried out in courts of state accounts. It is a qualitative research, adopting categories of analysis of the dominant methods and the ethnographic approach, in addition to the choice of units of analysis. Four Courts of Accounts were defined as units of analysis, in which eight auditors were interviewed. The results suggest the potential of the ethnographic approach in evaluating programs and public policies to improve the understanding of the evaluated context and the better analytical requalification of the numerical conclusions of the operational evaluations and, above all, the stimulus to social participation and the appropriation of the matter by the communities and by citizens in general. On the other hand, they highlight the possible increase in immediate costs associated with the traditional approach and the need for training auditors in techniques of the ethnographic method.

**Keywords:** ethnographic approach; external control; public policy; audit office.

## Enfoque etnográfico en la evaluación de programas en los tribunales de cuentas brasileños

**Resumen:** Esta investigación tuvo como objetivo investigar la percepción de los auditores de control externo sobre el uso del método etnográfico en las evaluaciones de programas y políticas públicas que se llevan a cabo en los tribunales de cuentas del Estado. Es una investigación cualitativa, adoptando categorías de análisis de los métodos dominantes y el enfoque etnográfico, además de la elección de unidades de análisis. Se definieron cuatro Tribunales de Cuentas como unidades de análisis, en las que se entrevistó ocho auditores. Los resultados sugieren el potencial del enfoque etnográfico en la evaluación de programas y políticas públicas para mejorar la comprensión del contexto evaluado y la mejor recalificación analítica de las conclusiones numéricas de las evaluaciones operativas y, sobre todo, el estímulo a la participación social y la apropiación. del asunto por las comunidades y por la ciudadanía en general. Por otro lado, enfatizan el posible incremento de los costos inmediatos asociados al enfoque tradicional y la necesidad de capacitar a los auditores en técnicas del método etnográfico.

**Palabras clave:** enfoque etnográfico; control externo; políticas públicas.

No final do século XX, observou-se no setor público, em cenário global, a introdução de modelos gerenciais praticados pela iniciativa privada (TRIGUEIRO-FERNANDES *et al.*, 2020). De acordo com as ideias de Bresser Pereira (2005), esse modelos gerenciais se deram devido a uma resposta para a grande crise econômica dos anos 1980, assim como devido à globalização da economia, apoiando-se numa proposta de administração pública gerencial, o que fez o Estado redefinir suas funções e burocracia.

Conforme Bresser Pereira (1998) e Ferreira *et al.* (2009), a reforma gerencial visava ampliar a eficiência, a eficácia e a efetividade dos órgãos governamentais e assegurar o caráter democrático da administração pública com a transparência, sobretudo por meio da prestação de contas e do controle dos resultados, exercido pela sociedade e pelos órgãos fiscalizadores, e a participação da sociedade nas decisões políticas. Assim, emergiu, de forma mais acentuada, a prática da avaliação de políticas e programas do setor público para uma análise sistemática de aspectos considerados relevantes de um programa e seu valor, com o intuito de fornecer resultados confiáveis e utilizáveis, que servem para melhoria do processo de tomada de decisão (ALA-HARJA e HELGASON, 2000; CUNHA, 2018).

No Brasil, a prática de avaliação de políticas e programas se estendeu aos tribunais de contas, por meio do desenvolvimento de auditorias operacionais. Nelas, são avaliados o desempenho (economicidade, eficiência e eficácia) e a efetividade (impacto) das políticas, contemplando o exame dos resultados em contraponto ao controle da legalidade dos atos administrativos (COBRA, 2014)

Os auditores de controle externo são os responsáveis, no âmbito dessas cortes, em planejar e executar as avaliações de programas por meio das auditorias operacionais (TCU, 2010). Apesar desses avanços, Rodrigues (2008) chama atenção para os modelos de avaliação que se baseiam em uma perspectiva exclusivamente quantitativa, uma vez que estes podem não fornecer resultados abrangentes e aprofundados da ação pública. O modelo quantitativo de avaliação passou a receber críticas quanto a sua limitação frente às análises de políticas públicas que considerem o ambiente político, cultural e social que as perpassa (BATISTA e DOMINGOS, 2017; COBRA, 2014; HEDLER e TORRES, 2009).

Ante o contexto, surgem propostas que implicam o afastamento dos modelos gerenciais, de cunho quantitativo, dentre as quais a proposta de Gussi (2008, 2014), pautada na avaliação em profundidade, por meio da aplicação de uma abordagem etnográfica. A partir de uma perspectiva antropológica, centra-se na “descrição densa” da trajetória da política, em que não haja um julgamento único do avaliador, mas também dos sujeitos.

A compreensão da trajetória institucional de políticas e programas, da elaboração à sua execução, inspira-se na etnografia, especialmente quanto ao uso de entrevistas em profundidade e da observação participante, desde os agentes institucionais até os sujeitos beneficiários da política, para interpretar os diferentes significados acionados publicamente por estes atores (GUSSI, 2008). Nessa perspectiva, Gussi (2008) tomou como base metodológica o estudo de Rodrigues

(2008), que defende que a antropologia pode fornecer instrumentais teóricos metodológicos para a realização de estudos avaliativos sobre as políticas públicas, sugerindo a aplicação de uma avaliação em profundidade.

Para Gussi (2014), a proposta de utilização da abordagem etnográfica em avaliação de programas vem evidenciar o potencial democrático da avaliação, constituindo forma efetivado exercício do controle social e da afirmação da cidadania. Apesar dos ganhos prometidos, observam-se desvantagens no uso da metodologia sugerida por Gussi (2014). De acordo com Worthen (2004), as técnicas participativas não são, em geral, diretivas e têm tendência a atrair bizarrices (*sic*) e atipicidades, além de serem intensivas em mão de obra, com custos elevados, generalizando hipóteses e, muitas vezes, não chegando ao fechamento. Diante disso, esta pesquisa procura responder ao seguinte questionamento: qual a percepção dos auditores de controle externo sobre a utilização do método etnográfico nas avaliações de programas e políticas públicas realizadas nos tribunais de contas estaduais?

Portanto, delineou-se como objetivo geral investigar a percepção dos auditores de controle externo sobre a utilização do método etnográfico nas avaliações de programas e políticas públicas realizadas em tribunais de contas estaduais. Para o atendimento do objetivo geral, foram definidos objetivos específicos: (i) verificar como a abordagem etnográfica pode contribuir para a análise da eficácia, eficiência e efetividade no processo de avaliação de programas e políticas públicas nos tribunais de contas; e (ii) detectar as implicações para a adoção de uma abordagem etnográfica em avaliações de programas nos tribunais de contas.

Destaca-se a relevância da pesquisa, uma vez que há uma lacuna a ser estudada envolvendo a utilização de abordagens mais qualitativas em avaliação de programas e políticas públicas, mormente quando se ampliam a ampliação do controle social, da participação do cidadão em todo o processo de gestão pública, da governança e da aprendizagem que lhes dá suporte. A utilização de abordagens etnográficas em avaliações realizadas por tribunais de contas brasileiros vai ao encontro e provê bases conceituais e instrumentais para essa evolução de práticas. De modo geral, o estudo busca contribuir para o desenvolvimento de bibliografia em avaliações no âmbito dos tribunais de contas, assim como por meio de metodologias para a avaliação de programas e políticas públicas.

## **Avaliação de programas e políticas públicas: da abordagem gerencial à abordagem etnográfica**

Desde a década de 1930, já se observava a realização de avaliação de programas. Mas apenas na década de 1950 que as avaliações foram vistas como instrumento para o estudo dos problemas e processos sociais, por meio de métodos estatísticos e de pesquisa (ROSSI, LIPSEY e HENRY, 2018). A partir da década de 1960, a criação de programas governamentais para países em desenvolvimento e a introdução de programas sociais envolvendo grande volume de recursos nos Estados Unidos estimulou a prática de controles (CALMON, 2009).

A expansão por avaliação no Brasil teve início na década de 1980, mas é na década de 1990, que a demanda se amplia em virtude das exigências das agências de fomento internacionais, que passaram a exigir a avaliação das políticas sociais como condição para o seu financiamento, devendo ser evidenciadas as dimensões de eficiência e eficácia (SILVA, 2013). Para Worthen (2004), a avaliação de programas tem como tarefa precípua informar sobre: a) a eficácia dos

programas governamentais, indicando quais estão no caminho certo para o alcance de seus objetivos, os custos e benefícios de cada um deles; b) sua eficiência, apontando para as oportunidades de melhoria; e c) sua efetividade ou o impacto causado pela implementação de determinada política. Para tanto, utiliza métodos de pesquisa e julgamento.

Shadish, Cook e Leviton (1995) relatam três estágios da teoria da avaliação. O primeiro, na década de 1960, com a utilização de métodos científicos para a resolução das questões sociais. O segundo, nos anos de 1970, denota um conflito entre as metodologias quantitativas e qualitativas para subsidiar a tomada de decisão dos gestores sobre a concepção, alteração ou continuidade dos programas. O terceiro estágio, que se observa até os dias atuais, sintetiza os anteriores, e tem como finalidade verificar também o contexto que circunda os programas.

Nesse sentido, a prática da avaliação depende dos distintos sujeitos que entram e saem nos diferentes momentos das políticas públicas, seja em sua concepção, formulação e implementação em contextos geográficos locais, estaduais e federais, influenciados ainda por diversas realidades políticas e administrativas (SILVA, 2013). Nas concepções tradicionais de avaliação tudo pode se modificar em função das crenças, dos valores e das ideologias dominantes, particularmente de decisores públicos, somando variáveis contextuais ao que já sujeito às mudanças de tempos e de espaços.

Alinhados com a ideia de que o processo avaliativo deve ir além do acompanhamento do resultado numérico, autores como Minayo (1991), Shore e Wright (1999), Strathern (1999), Shore (2009), Radomsky (2011), Gonçalves (2008), Rodrigues (2008, 2018) e Pinheiro e De Farias (2019) acreditam que a antropologia pode contribuir com técnicas que viabilizem a apreensão do contexto que envolve as políticas públicas, a partir da percepção dos indivíduos nelas inseridos, possibilitando ressignificar os resultados quantitativos.

Esclarece-se que a abordagem gerencial leva em consideração concepções e modelos positivistas, através de perspectivas lineares e testes de hipóteses para mensuração do objeto de estudo visando avaliar a eficácia, a eficiência e a efetividade (STEPHANOU, 2005). Esta abordagem pode apresentar como vantagem principal a simplicidade, no sentido de compreender, seguir, implantar, e produzir informações que os responsáveis pelo programa concordem ser relevantes para sua missão (ARAÚJO e CARMO MÁRIO, 2018; WORTHEN, 2004). No entanto, dentre as críticas assinaladas, aponta-se o pouco espaço para julgamentos à política avaliada desde a sua formulação até os princípios que a alicerçaram, deixando de fornecer resultados de avaliação abrangentes e aprofundados (RODRIGUES, 2008).

Gussi (2014), historiador e mestre em antropologia, com expertise em avaliação de políticas e programas, sugere uma avaliação em profundidade, a partir de uma perspectiva antropológica, pautada na etnografia, com a “descrição densa” da trajetória da política/programa, que busque a compreensão dos padrões de intervenção do Estado e a consequente proposição de mudanças das políticas. Estas serão compreendidas sob diferentes olhares, constituindo-se em uma forma efetiva do exercício do controle social e da afirmação da cidadania.

A etnografia tem por objetivo reconstituir a vida de grupos de seres humanos considerados em sua particularidade, da maneira mais fiel possível, a partir da sua observação e análise (LÉVI-STRAUSS, 2015). A etnografia, no âmbito da avaliação dos programas e políticas públicas, segundo Gussi (2008: 33), refere-se a “um procedimento metodológico de natureza qualitativa que permite apreendermos as representações, a visão de mundo e a perspectiva dos atores envolvidos

nos programas sociais”, a partir de uma “descrição densa” das situações, pautando-se na acepção de Geertz (1978).

Para Geertz (1978: 15), a prática da etnografia vai além de “estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante”. O que irá definir a etnografia é um esforço para se elaborar uma “descrição densa”, ou seja, sob o olhar dos sujeitos da realidade observada. Assim, o avaliador necessita fazer sua imersão no cotidiano em que a política se realiza, para levantar uma base de dados que o faça compreender a trajetória da política a partir do olhar de diversos autores (GUSSI, 2014).

De acordo com a perspectiva de Andion e Serva (2006), a etnografia é feita *in loco* a partir do encontro e da relação entre o pesquisador e o pesquisado para compreender melhor a complexidade dos fenômenos sociais. A reflexividade realizada entre o pesquisador e o pesquisado em uma relação de cumplicidade e de alteridade, em que semelhanças e diferenças fazem criar um espaço para o diálogo acontecer, não havendo unilateralidade nesta relação, é uma das dimensões particulares da postura etnográfica.

A tensão entre a unidade e a pluralidade, descrita por La Plantine (2007), evidencia entre o observador e observado uma relação empática, igualitária e convivial, demonstrando, que a cultura do observador não é única, pois há uma pluralidade de culturas. O etnógrafo deve demonstrar as diferenças que observa. Neste ponto, a busca deve ser a compreensão do outro por si e a compreensão de si pelo outro, em um movimento de alteridade.

Quanto aos métodos utilizados, Clifford (2002) e Oliveira, Boin e Búrigo (2018) apontam que a etnografia é caracterizada pela observação participante e a pesquisa de campo. De acordo com as ideias de Rocha e Eckert (2008), para a prática da pesquisa de campo etnográfica, recorre-se, primordialmente, às técnicas de pesquisa da observação participante, da observação direta, de conversas informais e formais e das entrevistas não diretivas.

A observação participante leva o pesquisador a não falar como se fizesse parte daquela cultura, mas mantendo uma atitude documentária, observadora, de um cientista natural, e que o trabalho de campo, em suas palavras, “é uma prática espacial de pesquisa interativa intensa organizada em torno de uma ficção que é o “campo”, não tanto como um lugar, mas como um conjunto de práticas institucionais” (CLIFFORD, 2002: 268).

De acordo com Poupert et al. (2008), as entrevistas, em uma concepção construtivista, têm os informantes agindo como intérpretes, apresentando diferentes reconstruções parciais e parcelares da realidade, enquanto o pesquisador também procede a sua própria reconstrução da maneira pela qual os primeiros reconstroem a realidade. Em seu trabalho acerca da avaliação de programas de microcrédito (Crediamigo e Programa de Apoio a Projetos Produtivos Solidários), Gussi e Pereira (2019) aplicaram a abordagem etnográfica, utilizando entrevistas em profundidade, aliadas à observação e análise de conteúdo de material institucional para apreender e compreender os sentidos e significados atribuídos no decorrer do processo de descrição do programa.

Gussi (2014) busca interpretar os diferentes significados acionados pelos atores no contexto das ações que envolvem os programas e as políticas, percorrendo sua trajetória institucional. O autor recorre, por sua vez, a perspectiva de Bourdieu (1986), que constrói sua noção de trajetória como uma série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço ele próprio um dever submetido a incessantes transformações.

Em seu trabalho sobre evidências na política de avaliação de pesquisa tcheca, Sima (2017), com base em uma etnografia dos departamentos universitários, demonstrou que o papel da evidência nas políticas de avaliação de pesquisa é situacional de acordo com os regimes de conhecimento das comunidades acadêmicas envolvidas. Em sentido semelhante, Gussi (2014) se posiciona no sentido de que o programa não tem um sentido único. Estão envoltos de ressignificações, de acordo com distintos posicionamentos nos diversos espaços institucionais (ou fora deles) que percorre, ou seja, seus deslocamentos na instituição ou na comunidade destinatária deste programa.

A despeito dos ganhos propostos com a utilização de uma abordagem etnográfica, são apontadas limitações como a subjetividade em virtude de sua dependência da observação humana e da perspectiva individual, além da tendência em minimizar a importância da instrumentalização e dos dados de grupo. Ademais, não sugerir formas de pensar ou combinar padrões individuais em julgamentos globais do programa pode dificultar a muitos avaliadores a aplicação desta técnica. O tempo alongado e os custos mais elevados também são elementos dificultadores (WORTHEN, 2004).

Como sugestão para reduzir o tempo de coleta de informações, já pode ser vista a aplicação da técnica de Avaliação e Pesquisa Etnográfica Participativa, adotada por Elmusharaf *et al.* (2017), ao treinarem mulheres marginalizadas do Sudão do Sul para projetar instrumentos de pesquisa, coletar e analisar dados qualitativos. Isso possibilitou, ainda, desenvolver relações de confiança com a comunidade para o contexto local e as redes sociais que formam.

## **Avaliação de programas e políticas públicas nos tribunais de contas**

No final do século XX, surgiu, nos tribunais de contas brasileiros, uma nova modalidade de auditoria focada em avaliar os resultados das ações governamentais em nível de eficiência, eficácia e efetividade: as auditorias operacionais ou de desempenho (ALBUQUERQUE, 2006). Relacionadas com o desempenho das atividades governamentais, as reformas administrativas ressoaram nos tribunais de contas, pois o controle da ação governamental deveria contemplar não apenas o exame do processo de execução do gasto público (a regularidade/legalidade), mas também, o resultado (a efetividade) (SERPA, 2011).

Desse modo, os Tribunais de Contas buscaram compatibilizar as atividades de controle à dinâmica do momento da administração pública, introduzindo a auditoria operacional, a qual realiza as avaliações de programas e políticas públicas. A Organização Internacional de Entidades Fiscalizadoras Superiores (INTOSAI, 2005) define auditoria operacional como sendo “um exame independente da eficiência e da eficácia das atividades, dos programas e dos organismos da administração pública, prestando a devida atenção à economia, com o objetivo de realizar melhorias” (INTOSAI, 2005: 15).

Silva e Freitas (2005), em seu trabalho sobre o papel do Tribunal de Contas da União nas avaliações de programas públicos no Brasil, entendem que a auditoria operacional é voltada ao exame dos programas públicos. A auditoria operacional tem quatro dimensões básicas que podem ser avaliadas isoladamente ou simultaneamente em um mesmo trabalho. São elas: a) a economicidade; b) a eficiência; c) a eficácia; e d) a efetividade (INTOSAI, 2005).

Dentre as características peculiares à referida modalidade de auditoria, de

acordo com as Normas de Auditoria da INTOSAI (2005), cite-se a maior flexibilidade na seleção de temas e objetos, métodos e critérios de fiscalização. Pode ser observado também um caráter não repetitivo, sujeito a critérios e interpretação distintos, dispondo de ampla seleção de métodos de investigação e avaliação, e possuindo a liberdade necessária para examinar todas as atividades do setor público a partir de diferentes perspectivas.

O Tribunal de Contas da União (TCU) estabelece em seu Manual de Auditoria Operacional as técnicas a serem utilizadas em trabalhos de auditoria operacional: a) questionário, b) entrevista, c) observação direta e d) utilização de dados já existentes. Esclarece também a possibilidade de serem utilizados como técnicas de coleta de dados o grupo focal, painéis de especialistas e seminários (TCU, 2010).

Apesar das disposições emanadas pelo TCU, as técnicas para a realização de avaliações pelos tribunais de contas, além de ainda não serem homogêneas, podem ter sua utilização influenciada pela flexibilidade de escolha pelos auditores, que pode ser afetada por crenças individuais e por restrições dos ambientes institucionais em que atuam.

## Procedimentos metodológicos

Esta pesquisa classifica-se por seu caráter qualitativo, de natureza descritiva, realizada por meio de entrevistas semiestruturadas, adotando-se a técnica de análise de conteúdo para a análise. Nessa perspectiva, a demarcação das unidades de análise foi feita a partir do conhecimento da composição da área responsável pela realização de avaliação de programas nos tribunais de contas, selecionando-se, a princípio, as equipes de servidores com dedicação integral a este tipo de trabalho, ao invés daquelas constituídas por membros temporários. Partiu-se, portanto, do pressuposto que membros de equipes dedicadas possuem um conhecimento mais amplo de metodologias e técnicas a serem utilizadas nos processos de avaliação de programas, além de uma melhor predisposição aos experimentos metodológicos e aos princípios epistemológicos.

Para a seleção, buscou-se, junto aos tribunais de contas, o vínculo dos componentes das equipes de avaliação de programas, chegando-se à informação de que existiam nove dos dezenove tribunais de contas, que responderam ao questionamento, com equipes dedicadas integralmente aos trabalhos de avaliação de políticas públicas. Baseando-se na quantidade de trabalhos realizados nos últimos cinco anos e o número de técnicos alocados nas áreas destinadas, exclusivamente, à avaliação de políticas públicas em seus tribunais de contas, foram selecionados quatro tribunais: um na região nordeste, um na região sudeste, um na região centro-oeste e um tribunal da região norte. Uma das regiões não foi incluída na seleção em virtude de apenas um Tribunal de Contas ter respondido ao levantamento inicial e o mesmo não ter equipe dedicada ao trabalho de avaliação de políticas públicas.

Diante da seleção, optou-se por entrevistar oito auditores de controle externo para a produção dos dados, o supervisor e um técnico, membro da equipe de avaliação de políticas públicas, em cada um dos quatro tribunais de contas. Para a produção dos dados, cuja coleta ocorreu em junho e julho de 2015, foi utilizada a entrevista *in loco* junto aos auditores de controle externo por meio de um roteiro semiestruturado.

A elaboração do roteiro foi precedida por um levantamento bibliográfico com fins de identificar conceitos e definições acerca da avaliação de programas e da abordagem etnográfica em avaliação de programas. Nessa perspectiva, a coleta e

a análise de dados foram apoiados nas categorias gerais, nas categorias intermediárias e subcategorias, conforme pode ser visualizado pelo Quadro 1.

**Quadro 1** – Categorias de análise. Fonte: Elaborado pelos autores.

<b>Categorias gerais</b>	<b>Categorias intermediárias</b>	<b>Subcategorias</b>
1 Contribuição da abordagem etnográfica em avaliação de programas e políticas públicas	1.1 Utilização da técnica de observação participante em avaliação de programas e políticas públicas	1.1.1 Compreensão do contexto avaliado
		1.1.2 Contribuição no planejamento das políticas e programas
	1.2 Relação de equidade entre o avaliador e o avaliado	1.2.1 Obtenção de informações corretas e completas
		1.2.2 Ampliação das conclusões da avaliação
	1.3 Análise dos contextos político, social, econômico, ambiental nas avaliações	1.3.1 A análise é rica ou traria contribuições
		1.3.2 Contribuição durante a etapa de planejamento da avaliação
	1.4 Utilização da descrição densa da trajetória da política e programa avaliados	1.4.1 A descrição densa da trajetória mostra-se útil para compreender o contexto em que a política ou programa está envolvido
		1.4.2 A descrição densa da trajetória pode enriquecer o trabalho embasando melhor os achados da avaliação
		1.4.3 A descrição densa da trajetória mostra-se útil, mas será utilizada a depender dos objetivos da avaliação
	1.5 Participação social	1.5.1 A percepção do cidadão qualificaria ou detalharia os resultados numéricos
		1.5.2 A participação social estimularia a <i>accountability</i>
		1.5.3 A opinião do cidadão fortaleceria as evidências dos problemas encontrados
		1.5.4 A participação social mitigaria riscos de interpretação do avaliador
		1.5.5 A participação social seria estimulada pelo uso da observação participante
		1.5.6 O cidadão poderia contribuir na fase de monitoramento das recomendações
2 Implicações para a adoção de uma abordagem etnográfica em avaliações de programas e políticas públicas nos tribunais de contas	2.1 Barreiras e/ou limitações quanto ao uso de uma abordagem etnográfica em avaliações de programas e políticas públicas	2.1.1 Aceitação do avaliador pelo avaliado
		2.1.2 Conflito metodológico
		2.1.3 Tempo
		2.1.4 Capacidade técnica
		2.1.5 Perfil do avaliador
		2.1.6 Custo
		2.1.7 Mão de obra suficiente
	2.2 Facilidades identificadas para	2.2.1 Perfil do avaliador aberto a mudanças

	a adoção da abordagem etnográfica nas avaliações de programas e políticas públicas	2.2.2 Boa adaptação a mudanças pelo órgão
		2.2.3 Autonomia dos auditores para escolha dos métodos de trabalho

Para a análise e interpretação dos dados obtidos nas entrevistas com os auditores de controle externo utilizou-se a análise de conteúdo, seguindo as seguintes etapas, com base em Bardin (1977):

1. Organização das entrevistas, transcrevendo-as, codificando-as e as classificando;
2. Definição das unidades de registro: palavras, frases e parágrafos das entrevistas;
3. Definição de categorias: do resumo dos parágrafos das entrevistas, alinhado ao conteúdo teórico, identificaram-se termos e orações chaves que culminaram em duas categorias gerais, sete categorias intermediárias e vinte e cinco subcategorias;
4. A contagem e análise frequencial de cada um dos elementos observados.

Em seguida, com o auxílio da técnica da análise de conteúdo, adotando-se as etapas preestabelecidas propostas por Bardin (1977), procedeu-se para a análise e discussão dos resultados da pesquisa, que foram estipulados com base nas entrevistas junto aos auditores de controle externo.

## Análise e discussão dos resultados

### **Categoria geral 1: Contribuição da abordagem etnográfica em avaliação de programas e políticas públicas**

Esta categoria geral de análise se organiza com base nas categorias intermediárias. Em cada uma das categorias intermediárias, são evidenciadas as subcategorias, nível mais elementar das categorias, extraídas das unidades de registro, de acordo com a fala dos sujeitos entrevistados na pesquisa.

#### ***Categoria Intermediária 1.1: Utilização da técnica de observação participante em avaliação de programas e políticas públicas***

Apresenta-se, portanto, a Tabela 1 com as duas percepções gerais, a partir das respostas dos entrevistados, quanto ao uso da técnica de observação participante nas avaliações de programas e políticas públicas.

**Tabela 1** – Subcategorias da categoria intermediária 1.1. Fonte: Dados da pesquisa.

Subcategoria identificada com base nas respostas dos entrevistados	Frequência
1.1.1 Compreensão do contexto avaliado	6
1.1.2 Contribuição no planejamento das políticas e programas	1

Com base na Tabela 1, pode-se inferir que os trabalhos de avaliação podem utilizar a técnica da observação participante. Ao analisar as respostas, verificou-se que as acepções dos sujeitos da pesquisa vão ao encontro das justificativas apontadas por autores como Gussi (2008,2014), Minayo (1991), Strathern (1999), Shore e Wright (1999), Gonçalves (2008), Rodrigues (2008), Shore (2009) e Radomsky (2011), para a possibilidade de a antropologia ser utilizada em auditorias.

Os argumentos utilizados pelos autores estão pautados na ideia de que técnicas que viabilizem a apreensão do contexto que envolve as políticas a partir da percepção dos indivíduos nelas inseridos possibilitam ressignificar os resultados quantitativos, ampliando sua compreensão.

Um único auditor entendeu que participar da trajetória das políticas traria ganhos para a etapa de planejamento das políticas públicas e não durante a avaliação. De certa forma, o seu argumento, ainda que limitado, é coerente na medida em que os resultados da avaliação retroalimentam a etapa de planejamento no ciclo de desenvolvimento das políticas públicas.

Um dos auditores foi taxativo no sentido de que não percebia contribuições com a utilização da técnica de observação participante em avaliação de programas e políticas públicas, motivo pelo qual foi apresentado um total de sete respostas quanto às contribuições da utilização da técnica de observação participante em avaliação de programas e políticas públicas nas subcategorias 1.1.

Neste sentido, pode-se verificar o acolhimento pela maioria dos auditores de controle externo, em suas avaliações, da técnica de observação participante, considerando que ela pode possibilitar uma maior compreensão do que se avalia.

### ***Categoria Intermediária 1.2: Relação de equidade entre o avaliador e o avaliado***

Nesta categoria intermediária, chegou-se a duas subcategorias, que estão demonstradas na Tabela 2.

**Tabela 2** – Subcategorias da categoria intermediária 1.2. Fonte: Dados da pesquisa.

Subcategoria identificada com base nas respostas dos entrevistados	Frequência
1.2.1 Obtenção de informações corretas e completas	8
1.2.2 Ampliação das conclusões da avaliação	4

Nesse sentido, observa-se que a relação de equidade, na percepção dos auditores, deve existir nas avaliações de programas e políticas públicas, com o intuito de obter entendimento mais completo da realidade que se investiga, ampliando as conclusões da avaliação. A etnografia, na medida em que busca apreender a complexidade dos fenômenos sociais, na construção do conhecimento científico, é caracterizada por dimensões particulares. Dentre essas dimensões, encontra-se a reflexividade, nas palavras de Andion e Serva (2006) ou a tensão entre a unidade e a pluralidade, nos termos de Laplantine (2007).

Tal característica refere-se à postura a que deve se submeter o etnógrafo, em campo, evitando uma relação de unilateridade com a comunidade pesquisada, buscando, na realidade, uma compreensão do outro por si e uma compreensão de si pelo outro, em um movimento de alteridade (LAPLANTINE, 2007).

Portanto, observa-se que a relação de unilateralidade percebida de forma positiva pelos auditores pode fomentar a participação dos sujeitos envolvidos nas políticas, subsidiando o controle social e a afirmação da cidadania.

### ***Categoria Intermediária 1.3: Análise dos contextos político, social, econômico, ambiental nas avaliações***

O consolidado das respostas quanto à contribuição de uma análise mais abrangente, com a compreensão dos contextos político, social, econômico e ambiental (tabela 3).

**Tabela 3** – Subcategorias da categoria intermediária 1.3. Fonte: Dados da pesquisa.

Subcategoria identificada com base nas respostas dos entrevistados	Frequência
1.3.1 A análise é rica ou traria contribuições	5
1.3.2 Contribuição durante a etapa de planejamento da avaliação	2

Os auditores, em sua maioria, confirmaram a ideia de que a análise dos contextos político, social, econômico e ambiental é rica para a compreensão das políticas e para o planejamento das avaliações. Dois deles entendem que não há contribuições em se analisar todos os contextos que circundam as políticas públicas, mas que um trabalho delimitado a um contexto pode ser mais eficiente.

O que se observa do exposto é que os entrevistados se apegam a regras de auditoria, e entendem que a análise dos contextos é útil para definição do que se avaliar e não necessariamente para o processo avaliativo em si. Esse entendimento corresponde ao que preceitua as técnicas de amostragem de auditoria, onde é necessária a delimitação de um escopo durante a etapa de planejamento de uma auditoria operacional, considerando os recursos limitados para sua realização.

### ***Categoria Intermediária 1.4: Utilização da descrição densa da trajetória da política e programa avaliados***

Das respostas obtidas, foram extraídas as contribuições que a descrição densa poderia oferecer na realização de avaliações, resumidas na Tabela 4.

**Tabela 4** – Subcategorias da categoria intermediária 1.4. Fonte: Dados da pesquisa.

Subcategoria identificada com base nas respostas dos entrevistados	Frequência
1.4.1 A descrição densa da trajetória mostra-se útil para compreender o contexto em que a política ou programa está envolvido	5
1.4.2 A descrição densa da trajetória pode enriquecer o trabalho embasando melhor os achados da avaliação	2
1.4.3 A descrição densa da trajetória mostra-se útil, mas será utilizada a depender dos objetivos da avaliação	2

Das falas dos sujeitos, são vistas sinalizações positivas para a utilização da descrição densa da trajetória das políticas públicas. Os auditores acreditam, por meio dela, ser possível compreender o contexto em que a ação pública está inserida, bem como enriquecer o trabalho embasando melhor os achados nas avaliações.

No entanto, mesmo mencionando a possibilidade de fazer uma descrição densa, cita-se que esta deve ter um foco mais delimitado. A partir disso, o que se pode deduzir é que talvez não tenha sido compreendida pelos sujeitos a proposta de que uma descrição densa se inicia desde a construção de uma política até sua execução, para entender em toda a sua trajetória que pontos devem ser melhorados, a partir das diversas percepções dos sujeitos envolvidos na realidade que está sendo observada.

### ***Categoria Intermediária 1.5: Participação social***

A Tabela 5 consolida as subcategorias da categoria intermediária 1.5.

**Tabela 5** – Subcategorias da categoria intermediária 1.5. Fonte: Dados da pesquisa.

<b>Subcategoria identificada com base nas respostas dos entrevistados</b>	<b>Frequência</b>
1.5.1 A percepção do cidadão qualificaria ou detalharia os resultados numéricos	6
1.5.2 A participação social estimularia a <i>accountability</i>	5
1.5.3 A opinião do cidadão fortaleceria as evidências dos problemas encontrados	1
1.5.4 A participação social mitigaria riscos de interpretação do avaliador	1
1.5.5 A participação social seria estimulada pelo uso da observação participante	1
1.5.6 O cidadão poderia contribuir na fase de monitoramento das recomendações	1

Observaram-se pontos positivos quanto à utilização das informações advindas dos cidadãos para a avaliação dos programas e políticas públicas. Foi relatado, pelos técnicos, que a percepção dos cidadãos quanto aos resultados das avaliações dos programas e políticas públicas pode contribuir para qualificar o significado dos indicadores numéricos, fortalecendo as evidências dos problemas encontrados para recomendar ações corretivas mais efetivas.

Os entrevistados indicaram a observação participante como uma técnica que estimularia os atores envolvidos nas políticas a participarem de sua avaliação, além de o cidadão poder contribuir na fase de monitoramento, acompanhando as recomendações emanadas a partir dos resultados da avaliação. Os resultados se alinham ao que preconiza Gussi (2014), em sua proposta para a utilização de uma abordagem etnográfica e o fomento da emancipação social por meio da participação.

### **Categoria geral 2:**

#### **Implicações para a adoção de uma abordagem etnográfica em avaliações de programas e políticas públicas nos tribunais de contas**

Esta categoria geral de análise se organiza com base nas categorias intermediárias. Em cada uma das categorias intermediárias, são evidenciadas as subcategorias, nível mais elementar das categorias, extraídas das unidades de registro, de cada fala dos sujeitos da pesquisa.

### ***Categoria Intermediária 2.1: Barreiras e/ou limitações quanto ao uso de uma abordagem etnográfica em avaliações de programas e políticas públicas***

Considerando que a observação participante com a entrevista em profundidade, base da proposta de Gussi (2014), são os instrumentos para a realização da descrição densa da trajetória da política pública avaliada, bem como para analisar seus contextos, buscou-se captar a percepção dos sujeitos da pesquisa quanto às barreiras e/ou limitações para sua adoção.

Na Tabela 6, apresentam-se as subcategorias da categoria intermediária 2.1.

**Tabela 6** – Subcategorias da categoria intermediária 2.1. Fonte: Dados da pesquisa.

Subcategoria identificada com base nas respostas dos entrevistados	Frequência
2.1.1 Aceitação do avaliador pelo avaliado	5
2.1.2 Conflito metodológico	3
2.1.3 Tempo	3
2.1.4 Capacidade técnica	1
2.1.5 Perfil do avaliador	1
2.1.6 Custo	1
2.1.7 Mão de obra suficiente	1

Pode ser apreendido que, na percepção dos auditores, a maior limitação é a aceitação do avaliador pelo avaliado, o que poderia ser mitigada com capacitação ou até com a participação de um antropólogo na equipe de auditoria. Ainda se apontou a questão do conflito metodológico entre utilizar uma técnica ampla em contraponto ao que se é feito, quando se delimita o objeto a ser avaliado nos trabalhos de auditoria operacional.

Os auditores de controle externo sinalizaram para limitações quanto ao uso de técnicas mais participativas, assim como mencionado por Worthen (2004), tais como terem custos elevados e serem intensivas em termos de mão-de-obra, notadamente pelo tempo que demanda. Ademais, ainda há uma preocupação de que há auditor sem perfil para adoção da abordagem e a necessidade de capacitação, em virtude de a técnica ser nova.

### ***Categoria Intermediária 2.2: Facilidades identificadas para a adoção da abordagem etnográfica nas avaliações de programas e políticas públicas***

Esta categoria intermediária evidencia informações relacionadas às facilidades previstas pelos auditores de controle externo quanto à adoção de uma abordagem etnográfica nas avaliações dos programas e políticas públicas pelos tribunais de contas.

A partir do questionamento de “como propostas de utilização de metodologias participativas em avaliações de programas são recebidas pelos funcionários das cortes de contas”, pode-se depreender que as respostas convergiram para um cenário positivo em relação à recepção de novas técnicas para a avaliação de programas, e, neste caso, técnicas de cunho mais participativo. A Tabela 7 apresenta as subcategorias da categoria intermediária 2.2.

**Tabela 7** – Subcategorias da categoria intermediária 2.2. Fonte: Dados da pesquisa.

Subcategoria identificada com base nas respostas dos entrevistados	Frequência
2.2.1 Perfil dos auditores aberto a mudanças	8
2.2.2 Boa adaptação a mudanças pelo órgão	8
2.2.3 Autonomia dos auditores para escolha dos métodos de trabalho	5

Diante dos comentários, percebe-se que barreiras a nível de aceitação de outras técnicas, a serem utilizadas para a realização das avaliações por parte da equipe de auditoria operacional, poderia ser superada, estando os técnicos aptos a colaborarem com a adoção de novas maneiras de realizar seus trabalhos, ainda que fosse necessária ação de convencimento das benesses da técnica. Ademais, de uma forma geral, pode-se observar que a ambiência institucional é positiva para o acolhimento de uma nova abordagem metodológica.

O estudo registrou percepções sobre a utilização de uma abordagem etnográfica em avaliações de programas realizadas por tribunais de contas brasileiros no âmbito do controle externo. Vislumbraram-se contribuições quanto à utilização da referida abordagem, como a compreensão do contexto avaliado e ampliação das conclusões numéricas, fomentada pelo estímulo à participação social. Tais contribuições não são plenamente alcançadas pelas técnicas usualmente utilizadas.

Como se pode observar, em muitas das falas dos auditores, há uma preocupação em limitar as avaliações a um escopo, conforme preceitua as técnicas de auditoria, característica de modelos tradicionais, tolhendo abordagens metodológicas mais participativas em razão de suas peculiaridades quanto ao esforço para realização.

## Considerações finais

Este estudo teve como principal diretriz percorrer acerca do questionamento: qual a percepção dos auditores de controle externo sobre a utilização do método etnográfico nas avaliações de programas e políticas públicas realizadas nos tribunais de contas estaduais? Diante disso, os dados permitiram concluir que há ganhos ao se utilizar a observação participante e a descrição densa dos programas e políticas, mantendo uma postura de equidade entre o avaliador e o avaliado, bem como possibilitando a participação social, o que subsidiaria a análise dos contextos que envolvem a ação pública.

Os auditores de controle externos acreditam que a utilização da técnica da observação participante pode trazer benefícios, em virtude da possibilidade de uma maior compreensão do que se avalia, uma vez que se aproxima dos contextos de toda a trajetória da ação ou programa governamental, mas que também pode contribuir para o planejamento das políticas públicas.

Observou-se, também, com base nas entrevistas, a presença de uma relação de alteridade entre o auditor e o avaliado nos trabalhos de campo, ou a busca por essa relação para que haja maior interação e contribuição dos atores, envolvidos na política pública, fornecendo informações corretas e completas, ampliando as conclusões dos resultados meramente numéricos.

Afirmou-se, ademais, haver oportunidade em se realizar nas avaliações análise de todo o contexto que alcança o programa ou a política pública avaliada, uma

vez que há uma lacuna a ser preenchida para que a avaliação se torne mais abrangente. Atualmente, a regra é delimitar um escopo e realizar a avaliação com base nesta delimitação. Sobre proceder com uma descrição densa da trajetória das políticas avaliadas, tal possibilidade também culminaria na compreensão do contexto em que a política pública está inserida, enriquecendo o trabalho, embasando os achados da avaliação.

Além disso, quanto à participação social, foi relatado pelos técnicos que a percepção dos cidadãos quanto aos resultados das avaliações das políticas públicas realizadas pelos tribunais poderia contribuir para qualificar ou detalhar o significado dos indicadores numéricos, fortalecendo as evidências dos problemas encontrados para recomendar ações corretivas mais efetivas para a melhoria de vida da população.

A aceitação do auditor no cotidiano pelo grupo que está sendo estudado, o elevado custo, avaliação mais demorada, capacidade técnica para a condução da metodologia, mão de obra suficiente e perfil do auditor são os maiores limitadores à adoção da abordagem etnográfica. Identificou-se, ainda, um sutil entrave para a utilização de uma abordagem desta natureza, ao serem consideradas as diretrizes dos trabalhos de avaliação nos tribunais de contas, as quais sugerem a delimitação de um escopo de trabalho, para otimização da avaliação.

Apesar disso, ficou evidente a preocupação dos auditores em aprofundar os conhecimentos sobre a técnica e a possibilidade de mitigar as limitações, seja através de um treinamento para aperfeiçoamento ou até mesmo de um trabalho de convencimento junto às instâncias superiores, dependendo do objetivo do trabalho. Além das barreiras, foram vislumbradas facilidades, notadamente quanto ao perfil do avaliador, aberto a mudanças, e a sua autonomia para escolha dos métodos de trabalho e para adaptação a mudanças pelo órgão.

Tais resultados revelam que a abordagem metodológica utilizada nas avaliações de políticas públicas pelos tribunais de contas é possível de ser complementada, podendo-se adotar a abordagem etnográfica com a possibilidade de ampliar o entendimento dos programas e políticas públicas avaliadas e a alcançar, como consequência, melhoria do bem-estar social.

A pesquisa ainda pode contribuir para estudos adicionais sobre a instrumentalização da etnografia, ou seja, da utilização em trabalhos com escopo diverso da proposta clássica da técnica. Pode-se observar sua contribuição para que a institucionalização de novas técnicas ocorra de forma orgânica, embora tenha sido observada flexibilidade nas equipes para a seleção de prática metodológica que melhor se adeque aos objetivos da auditoria.

No que diz respeito às limitações desta pesquisa, estas residiram no fato de os entrevistados não terem conhecimento pleno da abordagem metodológica objeto deste estudo, podendo suas respostas estar apegadas às técnicas habitualmente utilizadas. Quanto à perspectiva de pesquisas futuras, espera-se que este estudo possa contribuir, estimulando o desenvolvimento de pesquisas em novas metodologias aplicadas à avaliação de programas e políticas públicas nos tribunais de contas.

## Referências

- ALA-HARJA, M.; HELGASON, S. Em direção às melhores práticas de avaliação. *Revista do Serviço Público*, 51 (4): 5-60, 2000.
- ALBUQUERQUE, F. F. T. A Experiência das Entidades Fiscalizadoras Superiores com Auditoria Operacional: Limites, Tendências e Desafios. In: ENAPG, 2., 2006, São Paulo. *Anais...* São Paulo: ANPAD, 2006.
- ANDION, C.; SERVA, M. “A etnografia e os estudos organizacionais”. In: GODOI, C. K.; BANDEIRA-DE-MELLO, R.; SILVA, A. B. (orgs.). *Pesquisa qualitativa em estudos organizacionais: paradigmas, estratégias e métodos*. São Paulo: Saraiva, 2006. pp. 147-179.
- ARAÚJO, F.; CARMO MÁRIO, P. Análise do Programa de Modernização do Controle Externo Brasileiro – o Promoex nos Tribunais de Contas. *Sociedade, Contabilidade e Gestão*, 13 (2): 79-96, 2018.
- BARDIN, L. *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- BATISTA, M.; DOMINGOS, A. Mais que boas intenções: técnicas quantitativas e qualitativas na avaliação de impacto de políticas públicas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32 (94), 2017.
- BOURDIEU, P. “The forms of capital”. In: RICHARDSON, J. (ed.). *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Westport: Greenwood, 1986. pp. 241–58.
- BRASIL. Tribunal de Contas da União. *Manual de Auditoria Operacional*. 3. ed. Brasília, 2010.
- BRESSER PEREIRA, L. C. B. *Reforma do Estado para a cidadania: a reforma gerencial brasileira na perspectiva internacional*. Rio de Janeiro: Editora 34: 1998.
- BRESSER PEREIRA, L. C. B. “Da administração pública burocrática à gerencial”. In: BRESSER PEREIRA, L. C.; SPINK, P. K. (org.). *Reforma do Estado e administração pública gerencial*. Tradução Carolina Andrade. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.
- COBRA, H. F. B. As auditorias operacionais como mecanismos de controle dos tribunais de contas. *Revista do TCEMG*, 32 (4): 17-34, 2014.
- CUNHA, C. G. S. Avaliação de políticas públicas e programas governamentais: tendências recentes e experiências no Brasil. *Revista Estudos de Planejamento*, (12), 2018.
- CALMON, K. M. N. A avaliação de programas e a dinâmica da aprendizagem organizacional. *Planejamento e Políticas Públicas*, 1 (19), 2009.

CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Organizado por José Reginaldo Gonçalves. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

ELMUSHARAF, K.; BYRNE, E.; MANANDHAR, M.; HEMMINGS, J.; O'DONOVAN, D. Participatory ethnographic evaluation and research: reflections on the research approach used to understand the complexity of maternal health issues in South Sudan. *Qualitative health research*, 27 (9): 1345-1358, 2017.

FERREIRA, M. M. "Usos & abusos da história oral". In: *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996. pp. 277-277.

FERREIRA, R. R.; FERREIRA, M. C.; ANTLOGA, C. S.; BERGAMASCHI, V. Concepção e implantação de um programa de qualidade de vida no trabalho no setor público: o papel estratégico dos gestores. *Revista de Administração-RAUSP*, 44 (2): 147-157, 2009.

GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GONÇALVES, A. F. Políticas públicas, etnografia e a construção dos Indicadores socioculturais. *AVAL – Revista Avaliação de Políticas Públicas*, 1 (1): 16-28, 2008.

GUSSI, A. F. Avaliação de políticas públicas sob uma perspectiva etnográfica. In: SEMEAP, 5, 2014, Recife. *Anais...* Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2014.

GUSSI, A. F. Apontamentos teóricos e metodológicos para a avaliação de programas de microcrédito. *AVAL – Revista Avaliação de Políticas Públicas*, 1 (1): 29-38, 2008.

GUSSI, A. F.; PEREIRA, J. E. O. Experiências metodológicas de avaliação: usos da noção de trajetória em políticas públicas. *Revista Sinais*, 1 (23), 2019.

HEDLER, H. C.; TORRES, C. V. Meta-avaliação de auditorias de natureza operacional do Tribunal de Contas da União. *Revista de Administração Contemporânea*, 13 (3): 469-486, 2009.

INTOSAI – International Organization of Supreme Audit Institutions. *Diretrizes para aplicação de normas de auditoria operacional*. Traduzido por Inaldo da Paixão Santos Araújo e Cristina Maria Cunha Guerreiro. Salvador: Tribunal de Contas do Estado da Bahia, 2005.

LAPLANTINE, F. *Aprender Antropologia*. Tradução Marie-Agnès Chauvel; prefácio MariaIsaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Brasiliense, 2007.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Editora Cosac Naify, 2015.

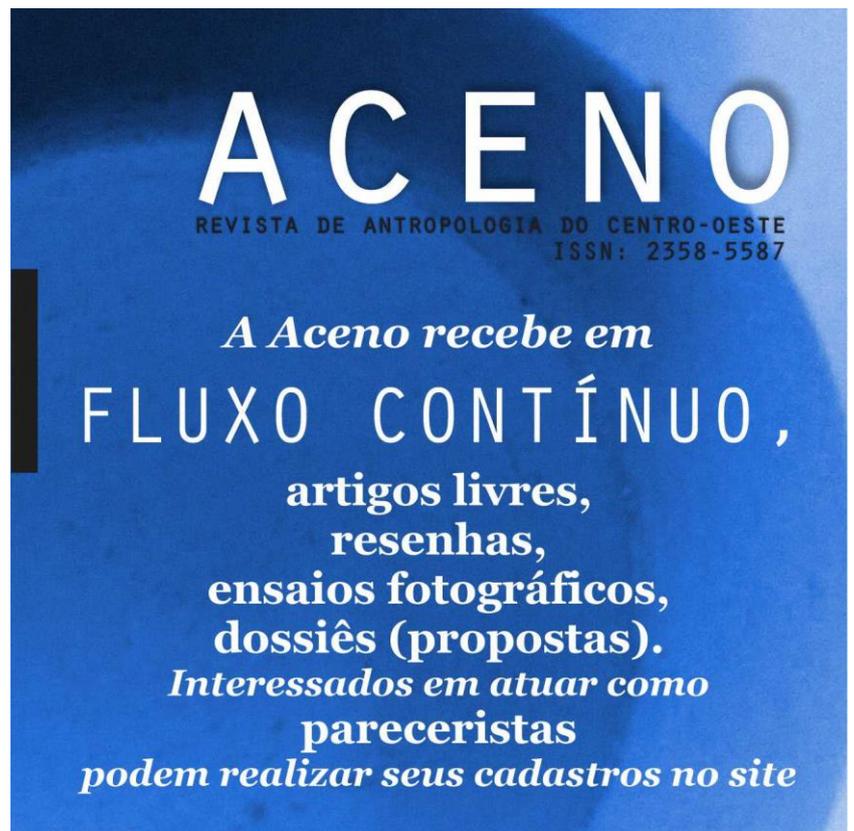
MINAYO, M. C. S. Abordagem antropológica para avaliação de políticas sociais. *Revista de Saúde Pública*, 25: 233-238, 1991.

OLIVEIRA, A.; BOIN, F.; BÚRIGO, B. D. Quem tem medo de etnografia. *Revista Contemporânea de Educação*, 13 (26): 10-30, 2018.

PINHEIRO, M. L.; DE FARIAS, C. L. Reflexões sobre Formação de Professores e sua intersecção com a Antropologia e Políticas Públicas. *Cadernos da Associação Brasileira de Ensino de Ciências Sociais*, 3 (1): 71-94, 2019.

POUPART, J.; DESLAURIERS, J. P.; GROULX, L. H.; LAPERRIÈRE, A.; MAYER, R.; PIRES, Á. A pesquisa qualitativa. *Enfoques epistemológicos e metodológicos*, (2), 2008.

- RADOMSKY, G. F. W. Pós-desenvolvimento, culturas de auditoria e etnografia de projetos: problemas recentes em antropologia do desenvolvimento, IN Conferência do Desenvolvimento, 2. 2011. *Anais...* Brasília: IPEA, 2011.
- ROCHA, A. L. C.; ECKERT, C. “Etnografia: saberes e práticas”. In: PINTO, C. R. J.; GUAZZELLI, C. A. B. *Ciências Humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.
- ROSSI, P. H.; LIPSEY, M. W.; HENRY, G. T. *Evaluation: A systematic approach*. New York: Sage publications, 2018.
- SERPA, S. M. H. C. Auditoria Operacional e Avaliação de Programas: instrumentos diferentes com propósitos comuns – identificando as similaridades em busca do elo perdido. *Revista do TCU*, 43 (122): 142-151, 2011.
- SHADISH, W.; COOK, T.; LEVITON, L. *Foundations of program evaluation: theories of practice*. California: Sage, 1995.
- SHORE, C. Cultura de auditoria e governança iliberal: universidades e a política da responsabilização. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, 14 (1): 24-53, 2009.
- SHORE, C.; WRIGHT, S. Audit culture and anthropology: neo-liberalism in British higher education. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5 (4): 557-575, 1999.
- SILVA, A. A. C.; FREITAS, C. A. S. “Avaliação de programas públicos no Brasil: o papel do Tribunal de Contas da União”. In: *Prêmio Serzedello Corrêa 2003: monografias vencedoras: avaliação de programas públicos no Brasil: o papel do Tribunal de Contas da União*. Brasília: TCU, Instituto Serzedello Corrêa, 2005.
- SILVA, M. O. S.; OZANIRA, M. *Pesquisa avaliativa: aspectos teórico-metodológicos*. São Paulo: Veras, 2008.
- SIMA, K. Evidence in Czech research evaluation policy: measured and contested. *Evidence & Policy: A Journal of Research, Debate and Practice*, 13 (1): 81-95, 2017.
- STEPHANOU, M. C. Análise comparativa das metodologias de avaliação das agências de fomento internacionais BID e BIRD em financiamentos de projetos sociais no Brasil. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, 5 (1): 127-160, 2005.
- STRATHERN, M. Melhorar a classificação. A avaliação no sistema universitário britânico. *Novos Estudos*, 53: 15-31, 1999.
- TRIGUEIRO-FERNANDES, L.; SANTOS, F. J. S.; COSTA, L. S. Fundamentos do modelo gerencial brasileiro: Estudo de Caso na Câmara Municipal de Natal à Luz da Teoria da Escolha Pública. *Perspectivas Contemporâneas*, 15 (2): 21-34, 2020.
- WORTHEN, B. R. *Avaliação de programas: concepções e práticas*. Edusp, 2004.



**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*

## Profissões generificadas: papéis sexuais estereotipados no filme *Suprema*

*Edimara Maria Ferreira*<sup>1</sup>  
*Rita de Cássia Pereira Farias*<sup>2</sup>  
*Edna Lopes Miranda*<sup>3</sup>  
Universidade Federal de Viçosa

**Resumo:** O filme *Suprema* conta a história da advogada norte-americana Ruth Ginsburg e sua luta contra a desigualdade de gênero vigente à época. O objetivo do artigo foi problematizar as formas como os discursos estereotipados sobre o papel da mulher na família transcendem o âmbito privado e determinam a dinâmica e as práticas da esfera pública. Trata-se de uma análise crítico-reflexiva realizada em duas etapas: decomposição e interpretação do filme; e avaliação crítica, que inclui os principais aspectos relacionados à narrativa, à linguagem e ao conteúdo, no intuito de fundamentar a discussão do tema em estudo. Nesse sentido, atesta-se que a lei norte-americana da época contribuía para ampliar a dominação masculina sobre a mulher e para a construção e a perpetuação de papéis e práticas generificadas, internalizando discursos estigmatizados e condicionantes, conforme o gênero.

**Palavras-chave:** direito; relações de poder; gênero; papéis sociais.

FERREIRA, Edimara Maria; FARIAS, Rita de Cássia Pereira; MIRANDA, Edna Lopes. **Profissões generificadas: papéis sexuais estereotipados no filme *Suprema***. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (18): 45-62, setembro a dezembro de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Economia Doméstica (PPGED) da Universidade Federal de Viçosa.

<sup>2</sup> Professora associada da Universidade Federal de Viçosa e líder do grupo de pesquisa Gênero, Trabalho e Consumo, registrado pelo CNPq.

<sup>3</sup> Bolsista do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD/CAPES) do Programa de Pós-Graduação em Economia Doméstica (PPGED) da Universidade Federal de Viçosa.

## Gendered professions: stereotyped sex roles in the film *Suprema*

**Abstract:** The film *Suprema* tells the story of the American lawyer Ruth Ginsburg and her struggle against gender inequality prevailing at the time. The objective of the article was to problematize the ways in which the stereotyped discourses about the role of women in the family transcend the private sphere and determine the dynamics and practices of the public sphere. It is a critical-reflective analysis carried out in two stages: decomposition and interpretation of the film; and critical evaluation, which includes the main aspects related to narrative, language, and content, to support the discussion of the theme in study. In this sense, it is attested that the American law of the time contributed to expanding male domination over women and to the construction and perpetuation of gender roles and practices, internalizing stigmatized and conditioning discourses, according to gender.

**Keywords:** law; power relations; gender; social roles.

## Profesiones generificadas: papeles sexuales estereotipados en la película *Suprema*

**Resumen:** La película *Suprema* cuenta la historia de la abogada estadounidense Ruth Ginsburg y su lucha contra la desigualdad de género imperante en ese momento. El objetivo del artículo fue problematizar las formas en que los discursos estereotipados sobre el papel de la mujer en la familia trascienden la esfera privada y determinan las dinámicas y prácticas de la esfera pública. Es un análisis crítico-reflexivo realizado en dos etapas: descomposición e interpretación de la película; y la evaluación crítica, que incluye los principales aspectos relacionados con la narrativa, el lenguaje y el contenido, con el fin de apoyar la discusión del tema en estudio. En ese sentido, se atestigua que la ley estadounidense de la época contribuyó a ampliar la dominación masculina sobre las mujeres y a la construcción y perpetuación de roles y prácticas generados, interiorizando discursos estigmatizados y condicionantes, según el género.

**Palabras clave:** derecho; relaciones de poder; género; papeles sociales.

A primeira divisão da sociedade foi resultado do surgimento do casamento monogâmico entre o homem e a mulher, com fins de procriação, sendo este o início da opressão de classes e de gênero (ENGELS, 1984). A partir de então, à mulher coube tão somente a esfera doméstica e a criação dos filhos e ao homem o espaço público e a responsabilidade de prover a subsistência de sua família.

Schwarzstein e Barros (2018) confirmam que, na formação social, a mulher assumiu a função de cuidar de sua família no espaço privado/doméstico, caracterizado como lugar de intimidade e privacidade e de relações de subalternidade; por sua vez, o homem cumpriria um papel no espaço público/político, local de relações de igualdade e dos cidadãos livres de obrigações impostas. Essa diferenciação gera assimetrias de poder e hierarquias nas relações de poder, vinculando a mulher ao polo inferior e o homem ao polo superior (SCHWARZSTEIN e BARROS, 2018).

Tal construção histórica bipolarizada passou a ser questionada pela mulher contemporânea, em busca de anular essa passividade que duramente lhe foi imposta. Nessa perspectiva, a partir dos ideais libertários e democráticos da Revolução Francesa, algumas mulheres começaram a lutar contra a ordem vigente, sendo reivindicadas equidades social, educacional e política, para que pudessem participar da vida pública. Mais recentemente, no século XX, as mulheres passaram a conquistar funções estritamente masculinas e a reivindicar a coparticipação do homem no âmbito doméstico, dividindo as responsabilidades desse espaço.

A partir desse contexto, acredita-se que os avanços decorrentes da luta feminista permitiram que as mulheres pudessem exercer um protagonismo político, diante da possibilidade de votar, se eleger, estudar, ocupar cargos públicos, dirigir empresas, pilotar aviões, entre outros avanços. Entretanto, essa abertura não indica igualdade de oportunidades, pois ainda restam entraves na conquista pela igualdade de condições, em comparação aos homens. Segundo Carmo (2010), ainda é comum as mulheres receberem menores salários que os homens e exercerem profissões em condições precarizadas, pois, em geral, o que compete ao homem e à mulher é determinado por construções históricas associadas ao ideal patriarcalista.

Sob esse viés sexista, buscou-se problematizar alguns aspectos do filme *Suprema*, que aborda a história biográfica da advogada norte-americana Ruth Bader Ginsburg e de sua luta contra a desigualdade de gênero. O filme em questão está inserido nas categorias drama e biografia, tem duração de 120 minutos e foi produzido e lançado em 2018, nos Estados Unidos. O longa-metragem é uma produção de Robert Cort, com roteiro de Daniel Stiepleman, sob a direção de Mimi Leder. O elenco é composto por Felicity Jones (Ruth Bader Ginsburg), Armie Hammer (Martin D. Ginsburg), Chris Mulkey (Charles Moritz), Justin Theroux (Mel Wulf), Cailee Spaeny (Jane Ginsburg) e Kathy Bates (Dorothy Kenyon), além de outros atores coadjuvantes que abrilhantaram o enredo.

Iniciante na Faculdade de Direito de Harvard em 1956, sexto ano em que a faculdade foi aberta às mulheres, Ruth foi uma das nove alunas a frequentar o referido curso. Assim, a primeira cena apresentada retrata a jovem chegando em um edifício, junto a um grande contingente de homens, no primeiro dia de aula da Faculdade de Direito, a qual Ruth e outras poucas mulheres tiveram o “privilégio” de frequentar. Dessa cena inicial, destacam-se três enquadramentos da câmera que enfatizam o caráter sexista do curso de Direito: um plano que detalha as mãos da protagonista com uma pasta e uma bolsa feminina e a parte inferior do seu vestido azul; um plano que exhibe os cabelos da personagem; e um plano que enfoca seus sapatos de salto e sua meia-calça.

Esses enquadramentos retratam o contraste da presença de uma mulher — daí o destaque para os elementos tidos como símbolos da feminilidade — em um espaço predominantemente masculino, representado por um grande contingente de homens utilizando ternos e sapatos de cores sóbrias. Outro ponto que chama a atenção é a trilha sonora escolhida para essa cena: a música “A Harvard Man”<sup>4</sup>, cuja letra faz uma alusão ao discurso de boas-vindas do reitor da universidade, todo proferido no gênero masculino.

Casada com Martin Ginsburg, que cursava o segundo ano do curso de Direito na mesma instituição, Ruth se destacou como a melhor aluna de sua turma, tão aplicada que assistia às aulas de seu marido quando este adoeceu, para que pudesse ensiná-lo e auxiliá-lo em suas atividades acadêmicas. Contudo, após se formar, a jovem não conseguiu um emprego em nenhuma firma de advocacia, tendo se submetido a doze entrevistas de emprego malsucedidas. Assim, em decorrência da discriminação de gênero, Ruth teve que se contentar com um cargo de professora de Direito, na Escola de Direito da *Rutgers*.

Frente ao exposto, no presente trabalho, objetiva-se realizar uma análise do filme *Suprema*, em conformidade com as colocações de Carmo (2010), Hirata e Kergoat (2007), Louro (2008) e Silva e Ribeiro (2014), entre outros autores que problematizam as formas como os discursos estereotipados sobre o papel da mulher na família transcendem o âmbito privado, determinando a dinâmica e as práticas na esfera pública.

Trata-se, portanto, de uma pesquisa qualitativa e documental, sendo o filme tratado como um importante documento, pois seu conteúdo possibilita refletir sobre importantes elementos sociais. Assim, os dados foram analisados pela perspectiva da análise fílmica que, segundo Oliveira (2017), consiste na análise crítico-reflexiva de fontes fílmicas, sendo realizada em duas etapas: na primeira realiza-se a decomposição e a interpretação do filme a fim de descrever, dividir e compreender os principais atributos relacionados à imagem e ao som; já na segunda ocorre a avaliação crítica do filme em que analisa-se aspectos relacionados à narrativa, linguagem e conteúdo e sua contribuição para a discussão/tema em estudo.

Cabe pontuar que, no processo analítico do presente artigo, priorizar-se-á a segunda etapa da análise fílmica, estruturada em duas seções que compõem as análises que articulam as cenas do filme e o referencial teórico: a primeira problematiza a educação enquanto espaço social que sustenta a generificação ou promove mudanças; ao passo que a segunda analisa as construções de gênero, as práticas sociais e os estereótipos sobre o feminino e o masculino.

<sup>4</sup> “Um homem de Harvard”, tradução das autoras.

## Educação: espaço social generificado ou lugar de mudança?

A participação feminina no campo educacional é uma conquista recente. Silva e Ribeiro (2014) asseguram que, apesar do aumento no quantitativo de mulheres no ambiente científico, esse envolvimento ainda é caracterizado por um viés sexista, mediante o interesse em determinadas áreas, como Linguística, Psicologia, Serviço Social, Nutrição, Economia Doméstica, Enfermagem, entre outros cursos voltados para o cuidado do lar e da família. Essa tendência/escolha reforça o papel social da mulher vinculado a atividades domésticas.

A recente inserção feminina no campo educacional é destacada no filme *Suprema*, pois em diversas cenas o reitor da Universidade de Harvard reforça “a grande oportunidade” que as mulheres recebiam ao poderem cursar a faculdade de Direito. Em seus discursos, nota-se que o ingresso feminino nesse universo, até então predominantemente masculino, era visto não como um direito conquistado, mas como uma concessão de favor, uma benesse, um privilégio concedido à essas mulheres, por ocuparem um lugar que devia pertencer a um homem.

Nessa perspectiva, Silva e Ribeiro (2014) salientam que os espaços em que se produz a ciência são generificados, ou seja, são constituídos e perpassados pelo gênero. De acordo com as autoras, os espaços sociais são ocupados baseando-se no sexo dos indivíduos, o que resulta em uma visão dicotômica e naturalizada das características inerentes ao homem e à mulher - para elas, são reservadas as áreas que valorizam os sentimentos, a subjetividade, o cuidado e a doação; para eles, a objetividade, a razão e o raciocínio lógico.

Tal premissa também pode ser observada na cena do jantar de boas-vindas, ocasião em que o reitor se faz presente entre as nove mulheres que ingressaram a faculdade, em 1956. Nesse evento, o reitor solicitou que as mulheres se apresentassem e relatassem a razão de estarem cursando Direito em Harvard. Cabe destacar a fala de uma das alunas, que disse que sua mãe queria que ela se casasse, mas como não queria ser professora ou enfermeira, decidiu estudar Direito. Nesse momento, sua justificativa foi interrompida pelo regente, pois, segundo este, esses não eram motivos válidos.

A interrupção advinda da não aceitação do reitor pode estar relacionada à sua escolha intencional de não contradizer o papel social da mulher vigente à época, pois, conforme apontado por Fidelis e Mosmann (2013), a partir do século XVIII, passou a existir uma associação intrínseca entre casamento e reprodução e sua ratificação como único destino feminino. Além disso, tal cena pode ser associada ao condicionamento da enfermagem e da docência como profissões eminentemente femininas, uma vez que o cuidado é tido como uma atividade feminina (VIANNA, 2002).

Diante da reação do reitor à justificativa supracitada, a protagonista relatou que estava em Harvard porque seu cônjuge cursava o segundo ano de Direito. Portanto, seu objetivo era entender melhor o trabalho do marido, para que pudesse ser uma esposa melhor e mais paciente. Ruth Ginsburg apresentou essa explicação como uma forma de ironia, por considerar impertinente tal questionamento. Na cena seguinte, ao relatar a conversa para seu marido, Ruth aponta que as mulheres presentes em Harvard objetivavam graduar-se como advogadas, evidenciando o quanto a pergunta do reitor era desnecessária.

Isso posto, observa-se a masculinização de determinadas áreas, a exemplo do Direito, e a feminização dos cursos ligados ao cuidado, como a Enfermagem e a Docência. A esse respeito, cabe assinalar que “as relações de gênero no âmbito da

escola naturalizam, sexualizam e generificam os campos de conhecimento, por isso, os interesses, as escolhas, os saberes e as práticas vão sendo generificados” (PINTO, CARVALHO e RABAY, 2018: 56). Nesse sentido, as relações sociais e a vivência cotidiana estariam internalizadas por práticas e discursos socializadores e condicionantes, competindo funções distintas a homens e mulheres.

A divisão entre os sexos é resultado de construções sociais e históricas tradicionalmente naturalizadas, resultantes da “socialização do biológico e de biologiação do social” (BOURDIEU, 2012: 9). Segundo o autor, no funcionamento da ordem social, a dominação masculina é ratificada, sendo o homem, na perspectiva androcêntrica, o padrão, a referência. Adicionalmente, Bourdieu considera que a dominação masculina (ou seja, os privilégios que os homens usufruem em seu posicionamento no mundo social) deriva de uma posição continuamente construída e naturalizada, sendo reproduzida por dominantes e dominados, o que o filósofo classifica como violência simbólica (BOURDIEU, 2012).

Convém enfatizar, ainda, a cena da primeira aula de Ruth Ginsburg, na disciplina Introdução aos Contratos, quando o professor solicita que um aluno apresente o caso. A protagonista levanta a mão duas vezes, mas um homem é escolhido para responder à questão. Inclusive, na segunda vez, quando somente Ruth solicitou a palavra, o professor aguardou até que um aluno se manifestasse para ceder a ele o direito de resposta. A esse respeito, Bourdieu (2012) sublinha que, no debate público, as mulheres experienciam situações constantes de enfrentamento para terem direito à voz e se fazerem ouvidas, tendo em vista o silenciamento implícito e inconscientemente a que são submetidas, tanto pela interrupção de suas falas ou pelo direito de resposta preferencialmente concedido ao homem. Na terceira vez em que pediu a palavra, o professor perguntou se ela tinha alguma dúvida, como se esta fosse incapaz de responder ao questionamento inicial. Ela, por sua vez, respondeu que gostaria de fazer uma correção à fala do colega, apresentando o caso discutido com primor.

A partir dessa situação, tal como destacado por Silva e Ribeiro (2014), observa-se que a ciência moderna, desde seus primórdios, privilegia o homem como o detentor do conhecimento e suas características e habilidades necessárias e valorizadas para se fazer ciência, ou seja, no campo científico, a mulher é o outro. De igual modo, Olsen (1990) salienta que o Direito costuma ser estruturado conforme um sistema dualista, sexualizado em masculino ou feminino, e hierarquizado com o masculino sendo superior. Nos dizeres do autor:

Se identifica el derecho con los lados jerárquicamente superiores y “masculinos” de los dualismos. Aunque la “justicia” sea representada como una mujer, según la ideología dominante el derecho es masculino y no femenino. Se supone que el derecho es racional, objetivo, abstracto y universal, tal como los hombres se consideran a sí mismos. Por el contrario, se supone que el derecho no es irracional, subjetivo o personalizado, tal como los hombres consideran que son las mujeres. (OLSEN, 1990: 140)

Outra situação de distinção entre os sexos ocorrida no filme foi a negativa do reitor para que Ruth pudesse finalizar seus estudos na Universidade de Columbia, obtendo o diploma como da Universidade de Harvard. Tal solicitação ocorreu porque, após a graduação de seu marido, este aceitou uma proposta de emprego em Nova Iorque. Ruth era a primeira de sua turma e já havia precedentes dessa natureza na instituição, pois outros dois alunos puderam terminar seus estudos em outras cidades. Contudo, segundo o reitor, os motivos da protagonista não eram válidos para justificar sua autorização, já que ela deveria se lembrar de como era afortunada pela oportunidade de estudar em Harvard.

Sob esse viés, destacam-se as relações assimétricas de poder engendradas entre homens e mulheres, cujas práticas e discursos masculinos têm preferência sobre o feminino. Silva e Ribeiro (2014) atestam que a identidade é construída em meio a relações de poder, com a formação de polos opostos e hierárquicos, sendo o homem a referência, o padrão a ser seguido. Já a mulher é o “outro”, e tal construção ocorre por meio do discurso, através do qual somos socializados e condicionados ao que compete ao homem e à mulher, pois, como elucida Almeida (2007: 56):

A prática de imputar para homens e mulheres determinismos sexuais biologicamente herdados implica na existência de uma ditadura de gênero para os dois sexos que, infalivelmente, leva à hierarquia do masculino sobre o feminino, numa escala axiológica culturalmente edificada, onde as atividades masculinas são consideradas de primeira ordem e as femininas de segundo escalão.

Por fim, é necessário destacar o papel desempenhado por Ruth enquanto professora de Direito. Em suas aulas, ela buscou denunciar as desigualdades de gênero que permeavam a época, demonstrando que a discriminação baseada no sexo era legalmente prevista em lei. Cabe ressaltar, inclusive, o emblemático caso *Moritz versus Tribunal Tributário*, que contou com o auxílio de seus alunos para contestar as centenas de leis americanas que previam critérios de distinção de gênero. Assim, pode-se associar a atuação dessa professora na prática cotidiana de sua profissão com o que postula Moreno (1999), ao sinalizar que a escola constitui o ambiente propício para desconstrução do modelo hegemônico, sexista e androcêntrico em vigor na sociedade, a partir da análise dos papéis sexuais atribuídos a cada sexo e dos limites resultantes dos estereótipos que são impostos pela sociedade.

Em contrapartida, as instituições sociais, a exemplo do sistema educacional, também atuam como locus privilegiado para não só produzir e reproduzir a distinção entre os sexos, mas para legitimar esse sistema, à medida que seus ritos, práticas educativas e aparatos institucionais contribuem para a perpetuação de ideologias, princípios, discursos e modelos de dominação (BOURDIEU, 2012). De acordo com o mesmo autor, no sistema de ensino, a dicotomia feminino/masculino é expressa entre as diferentes escolas, faculdades, disciplinas e/ou especialidades, ou seja, conforme habilidades e vocações que induzem homens e mulheres a formações e profissões diferenciadas segundo o sexo.

Além disso, o aumento da participação feminina nos cursos de formação educacional, ainda que tenha representado avanços significativos no mundo do trabalho, não foi suficiente para romper a ordem masculina presente no âmbito educacional e laboral. Bourdieu (2012) constata que houve apenas uma reconfiguração das desigualdades presentes nesses espaços, a exemplo da concentração feminina em cargos e níveis intermediários e sua ausência em postos de destaque. A presença das mulheres em maior número em cursos e ocupações vinculados a áreas tradicionalmente femininas é acompanhada do menor retorno financeiro, fato confirmado pelas assimetrias de gênero segundo as especialidades profissionais em postos e setores historicamente considerados como femininos (BOURDIEU, 2012).

Portanto, observa-se que, a partir da socialização das diferenças biológicas entre os sexos, a construção simbólica da distinção entre o feminino e o masculino é assimilada e naturalizada, manifestando-se nos diferentes domínios sociais, a exemplo das profissões generificadas. Em contrapartida, no filme *Suprema*, verifica-se a presença de discursos e práticas generificadas e socialmente aceitas, ao ser analisada a trajetória de lutas da advogada Ruth Ginsburg para romper

com a discriminação contra as mulheres, até então vigente na sociedade americana, e garantir o cumprimento da 14<sup>a</sup> emenda constitucional que sustenta a igualdade de todos perante a lei.

## **Construções de gênero: práticas sociais e estereótipos de feminino e de masculino**

Como mencionado anteriormente, apesar de Ruth Bader Ginsburg ter cursado Direito na Universidade de Harvard e graduar-se como primeira da turma na Universidade de Harvard e Columbia, ela não conseguiu atuar como advogada após sua formatura. O filme apresenta a cena da última entrevista de emprego, visando demonstrar a longa saga pela qual havia passado. Na ocasião, o entrevistador questionou em quantas firmas de advocacia ela já havia estado e, inclusive, antecipou sua resposta, ao afirmar que todas a haviam recusado, demonstrando surpresa ao saber que Ruth (mulher, mãe e, ainda, judia) tinha conseguido passar pela entrada dessas empresas. No entanto, essa última firma também não a contratou, pois, de acordo com o entrevistador, a empresa era muito unida, como uma família e, caso a empregasse, as esposas ficariam com ciúmes. Essa afirmação reforça que as mulheres costumavam ser vistas somente por sua beleza (que desperta ciúmes) e nunca pela competência e possibilidade de realizar um trabalho de relevância social.

Outra firma de advocacia, além de não contratar Ruth Ginsburg, a enviou automaticamente para o preenchimento de uma vaga de secretária, vista como profissão eminentemente feminina e que não ameaça o lugar tradicionalmente ocupado pelos advogados. Em empresa distinta, ela foi informada de que não seria eficiente por estar ocupada vendendo bolos. Em outra entrevista, lhe disseram que mulheres eram muito emocionais para serem advogadas e que uma mulher que se formou como a primeira da turma, como em seu caso, provavelmente seria dominadora e não seria uma boa colega de trabalho. Ruth também foi questionada sobre quando pretendia ter outro filho e se guardava o sábado. Por fim, em outra firma, apesar de seu currículo exemplar, informaram que já haviam contratado uma mulher anteriormente, e que não saberiam o que fazer com duas mulheres.

A partir dessa jornada frustrada, legitima-se a visão androcêntrica intrinsecamente presente nas relações sociais entre os sexos, de acordo com os estereótipos atribuídos ao feminino e, ou, os mecanismos estruturais que contribuem para a garantia do primado masculino nas relações sociais de dominação (BOURDIEU, 2012). O mesmo autor afirma que o padrão androcêntrico imputa, no mundo social, o posicionamento desigual entre homens e mulheres, baseado em práticas e representações assimétricas relacionadas aos dois sexos. Ou seja, as posições ocupadas por homens e mulheres estão significativamente demarcadas pelo caráter sexuado da estrutura social, posto que o espaço social é organizado segundo essa distinção.

Além disso, os discursos das cenas relatadas corroboram as ideias do sociólogo Talcott Parsons dos anos 1950, que representou uma espécie de senso comum, ainda reverberando em nossa sociedade no século XXI. Parsons (1955) acreditava que homens e mulheres eram determinados pela biologia e não pelas relações de gênero resultantes das construções sociais diferenciadas. Inspirando-se em Freud, Parsons afirmava que a socialização no interior da família deveria ser estável e, para isso, eram necessárias a diferenciação e a complementaridade de papéis convenientes a cada sexo.

Parsons (1955) defendia uma divisão estática e rígida dos papéis sexuais, fundamentando-se nas diferenças psicológicas e biológicas dos sexos, em termos emocionais e de personalidade diferenciada. No interior da família, as funções são construídas a partir de um eixo de poder, que define papéis diferentes das gerações (pais e filhos) e outro que demarca a distinção entre os sexos. Esse esquema fixo naturalizava modelos de comportamento no qual o homem é provedor e chefe da família ligado ao mundo ocupacional. Por sua vez, a mulher tem seu desempenho centrado em assuntos internos à família, como esposa, mãe e administradora do lar, responsável emocional e administradora de tensões e cuidado (casa e filhos).

Observa-se, assim, a categorização feminina delimitada por características biológicas do sexo que resultam em concepções estereotipadas, com a vinculação do feminino a atividades relacionadas ao cuidado, ao apoio e à esfera doméstica, pressupondo uma incapacidade para execução de atividades consideradas masculinas. A partir dessa ótica, Bastos e Nogueira (2016) assinalam que, durante muitos anos, a representação social das mulheres esteve associada a um padrão discriminatório, preconceituoso, sexista e patriarcal, restringindo-as ao papel de donas de casa e progenitoras.

Acrescenta-se a essa análise o ponto de vista de Bourdieu (2012), que aponta que é a ordem naturalizada de oposições binárias do mundo social (baixo/alto, público/privado etc.) que justifica e legitima a oposição entre o feminino e o masculino, fazendo com que essa divisão social perpasse todas as esferas da sociedade, desde os corpos sexualizados à organização e agência das estruturas e atores sociais. O elemento masculino, a partir da perspectiva androcêntrica, é tido como neutro e natural, de modo que não necessita justificação, posto que é a partir dos pressupostos das relações de dominação masculina que ocorrem a fundação e organização do mundo social, convalidados pela divisão sexual do trabalho e dos espaços (BOURDIEU, 2012).

Cumpra-se analisar, também, a cena de sua aula sobre discriminação sexual e a lei, na qual a professora Ginsburg apresenta um caso em que a esposa, vítima de violência doméstica, foi condenada por homicídio em segundo grau pelo assassinato do marido. A advogada do caso, Dorothy Kenyon, heroína de Ruth Ginsburg, construiu a defesa com base na argumentação de que a pena foi tão severa porque a acusada foi condenada por um júri majoritariamente masculino. A esse respeito, um aluno da classe argumentou que as mulheres não poderiam cuidar dos filhos se estivessem fazendo parte de um júri, já que, nas palavras dele, “os homens é que são os caçadores”.

Cabe ressaltar que a metáfora “caçadores” pode ser entendida como conotação sexual, pois, como destaca Malta (2016), da mesma forma que cabe ao macho perseguir a fêmea para a cúpula, em uma sociedade patriarcalista, compete ao homem perseguir/caçar a mulher, vista como presa a ser devorada. Do mesmo modo, pode sinalizar os homens como principais provedores, posto que, como apontado por Adams (2018), na maioria das sociedades, a carne era considerada um recurso econômico, cuja obtenção era tarefa dos homens que possuíam a propriedade desse bem. Salienta-se que, no filme, a metáfora parece ter sido usada com o sentido da segunda explicação.

O posicionamento deste estudante abriu diversas objeções em sala por parte das alunas. O rapaz argumentou que ele não proibia sua noiva de trabalhar, fato contestado pela professora Ginsburg, que lhe informou que sua noiva poderia ser despedida do emprego simplesmente por se casar, que existiam leis que proibiam as mulheres de realizarem hora extra e que os benefícios sociais de uma mulher

não eram recebidos por sua família após seu falecimento. Logo, de acordo com a lei da época, a discriminação baseada no sexo era legalizada. Nessa perspectiva, confirma-se a assertiva de Hirata e Kergoat (2007), ao considerar que a divisão social do trabalho é baseada no princípio da separação entre trabalhos considerados de homens e aqueles destinados às mulheres, e no princípio hierárquico de o trabalho masculino ser mais valorizado que o feminino.

Um dos momentos mais relevantes do filme foi quando o marido de Ruth, o advogado tributarista Martin Ginsburg, lhe apresentou um caso de negativa da Receita Federal ao requerente Charles Moritz, sendo recusado o direito à dedução no imposto de renda do salário pago à cuidadora de sua mãe. De acordo com a legislação tributária da época, assumia-se que o requerente, para solicitar tal benefício, devia ser mulher, o que caracterizava discriminação sexual contra um homem. Caso o Tribunal de Apelações decidisse pela inconstitucionalidade dessa lei, abriria precedentes para desconstruir todo o sistema de discriminação baseado no sexo. Sublinha-se que a dedução fiscal somente era permitida para mulheres ou para homens divorciados ou que as esposas fossem incapacitadas ou falecidas, sendo que Charles Moritz nunca havia se casado.

Nesse episódio, de acordo com o senso comum, percebe-se que Charles Moritz deveria desempenhar o papel de provedor mediante a realização de um trabalho produtivo, já que era homem. Contudo, ele necessitava de uma cuidadora para sua mãe, e a legislação tributária não lhe permitia a referida dedução, pois, em geral, esta era destinada às mulheres. Tece-se, assim, como apontado por Guedes e Daros (2009), a atribuição de atividades referentes à prática do cuidado como uma atribuição feminina, de modo tão naturalizado que parece algo inerente e constituinte da condição de gênero.

Outro ponto interessante foi que Ruth e Martin Ginsburg decidiram representar Moritz sem realizar a cobrança de honorários. E, quando questionada sobre a razão de tal fato, a protagonista lhe informou que, apesar da Constituição dos EUA<sup>5</sup> apregoar que todos eram iguais perante a lei, existiam diversas leis que diziam que as mulheres deviam ficar em casa enquanto os homens iam para o trabalho. Sob tal perspectiva, seu objetivo era convencer o Tribunal que essas leis eram inconstitucionais, trabalhando em um caso por vez, iniciando pelo de Moritz. Ressalta-se que a pretensão de Ruth não era derrubar a lei de dedução, que beneficiava as mulheres, mas estendê-la para que incluísse homens solteiros, a exemplo de Moritz.

Destaca-se, ainda, a atuação da ACLU<sup>6</sup>, organização responsável por lutar pelos direitos civis dos americanos, que, sob a presidência de Mel Wulf, a princípio, relutou em envolver a organização, mas, após a intervenção de Dorothy Kenyon, abdicou de sua decisão inicial. Ressalta-se que, antes da audiência de apelação, foi realizado um ensaio do julgamento na casa dos Ginsburg, contudo, Ruth não teve êxito nessa simulação. Por essa razão, Wulf sugeriu que Martin Ginsburg representasse o caso no Tribunal, por estar mais preparado que a esposa e pela necessidade de um advogado que tivesse o respeito dos juízes. No entanto, o marido de Ruth não aceitou a sugestão, ficando decidido que ele apresentaria a parte tributária, e Ruth a referente ao gênero.

O preterimento de Ruth a favor de seu marido, considerado mais experiente e respeitável, está associado ao que Sorj (2004) denomina como valor cultural, ou seja, ao padrão cultural atribuído ao feminino e ao masculino, tendo o último

<sup>5</sup> Estados Unidos da América.

<sup>6</sup> União das Liberdades Cívicas Americanas.

mais estima. Portanto, do ponto de vista de Wulf, em um tribunal predominantemente masculino, Martin Ginsburg teria maiores chances de obter um veredito favorável. Podem ser observadas, nessa cena, as correlações explícitas que existem entre poder e gênero, pois, segundo Scott (1995: 72), o gênero é uma fonte de significação das relações de poder, sendo constituinte das relações sociais mediante as dissemelhanças entre os sexos, referindo-se, assim, “à organização social da relação entre os sexos”.

Inicialmente, a palavra gênero foi utilizada pelas feministas norte-americanas como uma crítica aos estudos sobre mulheres que desconsideravam o aspecto relacional e social entre homens e mulheres, centrando as análises somente na categoria feminina (SCOTT, 1995). Portanto, segundo essa autora, o gênero tem por base as diferenças observadas entre os sexos e, sendo um componente constituinte das relações sociais, engloba as representações simbólicas (evocadas pelos símbolos culturais existentes), os conceitos normativos (presentes nas normas educacionais, políticas, religiosas, jurídicas ou científicas, a partir das quais os símbolos são interpretados, construindo o significado do feminino e do masculino/da mulher e do homem), as instituições e estrutura social (família, mercado de trabalho, sistema educacional, econômico e político) e a identidade subjetiva (generificação das identidades construídas). Dessa forma, conclui-se que o gênero articula e dá significado às relações de poder (*idem*).

No filme *Suprema*, a centralidade das relações de poder atesta a concepção de gênero elaborada por Joan Scott. Conforme a cena descrita anteriormente, apesar do apoio inicial, após uma oferta de conciliação por parte do governo, Mel Wulf ordenou que Ruth Ginsburg aceitasse o mesmo, pois, caso contrário, perderia o caso e faria com que o movimento feminista regredisse 10 anos em suas conquistas. Além disso, Wulf passou-lhe um novo caso que favorecia o advogado principal na redação do resumo de apelação, não sendo aceita a solicitação de Ruth para representar o caso na Suprema Corte, sob a alegação de que ela não era uma advogada. Cabe salientar, contudo, que Charles Moritz não aceitou esse acordo.

Essa cena corrobora as análises de Nye (1995), quando menciona a estrutura patriarcalista que caracteriza a sociedade civil e o sistema capitalista, pois as mesmas características que condicionam os homens enquanto maridos e chefes de família permitem a eles, e não às mulheres, acessarem o mundo do trabalho. Carmo (2010) garante que o patriarcado fomenta a definição do gênero masculino como condição mais privilegiada, que assumiria um patamar superior em relação às mulheres. A confirmação dessa premissa pode ser exemplificada pelo papel de suporte oferecido à Ruth. Sobre esse cenário, Lameirão (2011) corrobora que, apesar de nos últimos anos ter havido um aumento no quantitativo feminino em cargos executivos na estrutura organizacional, a maior parte das mulheres desempenha funções de apoio e não de liderança.

Ainda sobre a reunião do acordo de conciliação, quando um dos advogados, que também foi seu antigo professor em Harvard, comentou que os filhos de Ruth (Jane e James) a mantinham ocupada, ela respondeu que essa responsabilidade era dela e de seu marido. Acrescenta-se a tal comentário a participação ativa de Martin Ginsburg na realização do trabalho doméstico e no cuidado com os filhos.

A realidade vivida por Ruth e Martin Ginsburg assinala o cotidiano de um casal com mentalidade avançada para a época, já que a sociedade e a legislação vigente acentuavam os tradicionais papéis familiares conforme cada sexo. No filme, Martin assumia sua parcela de responsabilidade tanto no trabalho doméstico quanto na criação dos filhos, fato que Hirata e Kergoat (2007) explicam como

“princípio da parceria”, fenômeno que considera o casal como dois indivíduos consortes, que dividem responsabilidades e conciliam papéis familiares e profissionais através de relações e práticas igualitárias.

Faz-se necessário destacar, novamente, a estratégia adotada pela acusação: listaram todas as leis que diferenciavam homens e mulheres e utilizaram-se do argumento que, se essas leis fossem derrubadas, as crianças chegariam em casa e não encontrariam suas mães; as mulheres estariam nos escritórios ou no chão de fábricas; homens e mulheres competiriam por empregos, com elas sendo escolhidas, pois poderiam receber salários menores; além do aumento no número de divórcios e redução dos salários, já que nenhuma mulher iria querer um homem que não tivesse um contracheque. Portanto, o que estaria em jogo seria a família nuclear americana dos anos 1950, vista como a mais adequada para atender às necessidades da sociedade industrial (SIERRA, 2012).

Parsons (1955) considerava inquestionável o papel expressivo da mãe em todas as culturas. Apesar da crescente participação das mulheres americanas na atividade profissional, defendia que as mulheres, sobretudo as que tinham crianças, não deveriam trabalhar fora para não resultar na indesejável competição familiar. Em uma perspectiva sistêmica, o mesmo autor acreditava que, caso a mulher trabalhasse fora, a família deixaria de funcionar como lugar de pacificação e refúgio protetor em relação ao exterior, desequilibrando o sistema. Já a ausência do marido/pai na casa significava que a esposa/mãe teria que assumir sozinha a responsabilidade pela casa e crianças (PARSONS, 1955). Nesse sentido, o isolamento da família nuclear (em relação ao parentesco) implica em alta responsabilidade e incide no papel da mãe, por eliminar a ajuda de irmãs adultas ou outros parentes, configurando o modelo de família nuclear como o mais evoluído (*idem*).

Em relação ao interesse afetivo da mulher no contracheque do homem, Carmo (2010) discute a crise da identidade masculina que vincula a masculinidade à inserção no mundo do trabalho. Para a autora, apesar da culpabilização da inserção feminina nos diferentes espaços sociais, tal crise resulta das modificações que vêm ocorrendo no mundo do trabalho, o que gera o aumento da instabilidade laboral e da precarização das relações trabalhista, com consequente perda do papel de “macho provedor”, já que a socialização impõe que o trabalho produtivo é responsabilidade do homem.

O ápice do filme é o julgamento da apelação protocolada no Tribunal de Apelações dos EUA, quando, em sua primeira sustentação oral, Ruth Ginsburg não conseguiu contra-argumentar com os juízes, mesmo quando um deles alegou que, na maioria das famílias, os homens eram os provedores, com as mulheres sendo as principais cuidadoras e que tal realidade sugeria que esta fosse a ordem natural das coisas. Por outro lado, Carmo (2010) assinala que, assim como a construção social da identidade masculina está associada à esfera pública do considerado trabalho produtivo, a identidade feminina é construída relacionando a mulher ao espaço doméstico como cuidadora da prole e da casa. Logo, longe de ser natural, a identidade feminina é socialmente construída, ou nas palavras de Beauvoir (1967: 9):

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam como feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um *Outro*.

Por sua vez, o discurso de defesa do governo apontou que a dedução foi criada para que as cuidadoras pudessem sair de suas casas para trabalhar, pessoas que,

se não estivessem trabalhando, estariam em casa e que 100 mil anos de história da humanidade atestavam o instinto e a habilidade natural das mulheres para/com o cuidado de outros, sendo que o Congresso poderia elaborar quaisquer legislações que reforçassem essa situação. Assim, de acordo com a defesa, dada a ordem natural das coisas, Charles Moritz não havia sofrido com tal resultado, mas o país inteiro sofreria se a Corte não se decidisse pelo recorrido, sendo manifestado que Moritz era uma vítima de seus advogados, ao utilizarem seu caso para promover uma mudança radical na sociedade.

Mais uma vez, nota-se a naturalização de papéis sexuais que, na realidade, foram e ainda são socialmente constituídos e, conseqüentemente, a aceitação da tradicional divisão sexual do trabalho. Longe de serem naturais, tais valores e crenças são incorporados através de processos de socialização que elaboram, condicionam e fixam as representações dicotomizadas de gênero. Como destaca Souza (2008), os discursos que apontam as construções de gênero como naturais são normatizadores e concorrem para a contínua sustentação e fixação das hierarquias de gênero.

Acrescente-se, ainda, a grande contestação realizada por Ruth Bader Ginsburg em sua segunda fala durante o direito de resposta. Em sua contra-argumentação, a advogada destacou a ausência de banheiros femininos quando estudava na Faculdade de Direito e que as mulheres nunca reclamaram disso. O silêncio não era por elas serem tímidas, e sim porque se contentavam por estarem estudando Direito. Destacou, ainda, que a 100 anos atrás uma mulher queria ser advogada e, apesar de preencher os requerimentos, não foi aceita na Faculdade de *Illinoi* por ser mulher, solicitando à Suprema Corte a correção de tal injustiça. Nesse caso, alerta-se sobre a convicção de *Illinoi* quanto à decisão, pois a instituição sequer enviou um advogado de defesa, pressupondo a certeza de êxito e, de fato, o parecer foi desfavorável à requerente. Ruth destacou que essa foi a primeira vez que alguém foi ao Congresso para desafiar o papel de gênero socialmente atribuído.

Dando seguimento à sua fala, a advogada ressaltou que a 65 atrás a Corte negou às mulheres o direito de fazerem hora extra, e que a 10 anos uma mulher não foi autorizada a participar de um júri, sendo este o legado que o governo pedia aos juízes para defenderem. Incitava-se, assim, a proteção de uma cultura, de tradições e pela moralidade de uma América que já não existia, pois a uma geração atrás seus alunos seriam presos devido às roupas que vestiam; a 65 anos atrás sua filha não poderia ter uma carreira e a 100 anos atrás ela não poderia advogar diante de um tribunal. A defesa continua apontando a existência de 178 leis que apresentavam diferenciações baseadas no sexo, sugerindo a leitura de cada uma dessas leis pelo tribunal, pois constituíam barreiras às futuras aspirações das futuras gerações e pedindo-lhes que estabelecesse um novo precedente com a atualização dessas leis. Diante de tais alegações, o juiz argumentou que não havia manipulação constitucional, pois, a palavra “mulher” não aparecia sequer uma vez na Constituição americana. Contudo, Ruth Ginsburg contra-argumentou, dizendo que a palavra liberdade também não aparecia.

Na continuidade de seu contra-argumento, a advogada apontou que o principal objetivo da lei de dedução fiscal não era proteger as mulheres ou discriminar os homens, mas sim possibilitar que os cuidadores pudessem trabalhar fora de suas casas, devendo a lei ser corrigida conforme a finalidade legislativa, estendendo tal dedução aos homens solteiros, garantindo a equidade entre todos os cuidadores. Salienta-se que Ruth e Martin Ginsburg alcançaram êxito no caso

Moritz *versus* Tribunal Tributário, com a conquista da reversão da decisão da Corte Tributária pelo Tribunal de Recursos.

Por fim, salienta-se que a sugestão dada por Ruth Ginsburg quanto à revisão dessas leis, teve por finalidade desconstruir as concepções naturalistas sobre o que compete ao homem e o que cabe à mulher. Louro (2008) apoia essa assertiva, ao assinalar a necessidade de reflexão sobre a forma como as marcas da diferença são inscritas e significadas, tendo em vista que a diferença não é natural, mas naturalizada, produzida e ensinada através dos discursos e práticas sociais. Assim, a crítica de gênero possibilitou a desmistificação de que o destino da mulher estava relacionado à sua anatomia e às regras biológicas, ao defender que os papéis predestinados às mulheres tinham relação com a práxis social (SCOTT, 2012). Nesse sentido, diferenciam-se os papéis socialmente atribuídos às mulheres, segundo o lugar e o tempo, e sem qualquer relação com questões biológicas (*idem*).

Ruth Bader Ginsburg utilizou a estratégia de atuação em casos em que ocorria a distinção de sexo contra homens, a fim de modificar a realidade social das mulheres. Dessa maneira, o filme retratou a desigualdade de gênero legitimada pelo Direito e pela sociedade americana, mostrando parte da luta para se desconstruir o sistema que até então era mormente baseado na discriminação entre os sexos.

## A título de conclusão

No filme *Suprema*, observa-se o empenho de Ruth Bader Ginsburg para minimizar e/ou eliminar a discriminação baseada no gênero, legalmente em vigor na sociedade americana dos anos de 1950. Essa desigualdade afetava, e ainda afeta, de modo mais evidente e contundente, as mulheres. A tentativa de derrubar o sistema discriminatório fez com que a protagonista adotasse o artifício da defesa de Charles Moritz, que sofria discriminação por ser homem, com o intuito de modificar e, ou, abolir cada uma das leis que diferiam mulheres e homens.

A partir do referido enredo, atesta-se que o Direito foi legitimado como um instrumento normativo masculino, podendo ou não contribuir para ampliar a dominação do homem sobre a mulher e/ou para construção e perpetuação de papéis de gênero e práticas sociais estereotipadas, pois, como destacado por Louro (2008: 22), “continuamente, as marcas da diferença são inscritas e reinscritas pelas políticas e pelos saberes legitimados, reiteradas por variadas práticas sociais e pedagogias culturais”<sup>7</sup>. Nesse sentido, salienta-se que embora as análises de Bourdieu sobre a dominação masculina sejam pertinentes, o autor aponta que essa distinção de sexo é construída e reproduzida inconscientemente, portanto a perspectiva androcêntrica parece não apresentar possibilidades para mudanças. Entretanto, é possível a formação de consciência crítico-social através dos sistemas de ensino e, inclusive, o cinema desponta como um espaço profícuo para a ampliação desse olhar sobre o mundo social e da reflexão crítica da realidade.

Salienta-se, ainda, que apesar de “alcançada” a almejada igualdade perante a lei, as legislações têm representado meros instrumentos formais, posto que persistem as disparidades entre homens e mulheres. A esse respeito, Pateman (1993) destaca os obstáculos, para além da legislação, que impedem as mulheres de alcançarem quaisquer espaços, a exemplo de sua responsabilização exclusiva pelo

<sup>7</sup>A expressão “pedagogias culturais” manifesta que o processo educacional ocorre em uma variedade de espaços sociais para além do escolar, sendo considerados como espaços pedagógicos aqueles nos quais ocorre a organização e difusão do poder, a exemplo das propagandas, revistas, jornais, cinemas, TV, esportes, livros, bibliotecas, brinquedos, videogames, dentre outros (STEINBERG e KINCHELOE, 2001).

trabalho doméstico e pelo cuidado da família; da maior precarização do trabalho feminino; e das diferenças salariais entre homens e mulheres, com elas recebendo menor remuneração, mesmo quando ambos desempenham a mesma função.

Em conclusão, sublinha-se que, além de igualdade, é necessária a equidade nas relações de gênero, sendo que esta somente será atingida mediante uma mudança social radical, envolvendo os diversos atores sociais: família, escola, sociedade e Estado. Além disso, destaca-se o campo educacional enquanto um espaço social propício para modificação e desconstrução dos estereótipos de gênero. Entretanto, como apontado por Schiebinger (2001: 351), tal mudança envolve as diversas áreas, a exemplo das institucionais, políticas, sociais e intelectuais/educacionais, e as modificações devem ocorrer em todas elas, simultaneamente, “incluindo concepções de conhecimento e prioridades de pesquisa, relações domésticas, atitudes nas pré-escolas e nas escolas, estruturas nas universidades, práticas nas salas-de-aula, a relação entre vida doméstica e as profissões, e a relação entre nossa cultura e outras”. Portanto, sem a participação conjunta desses atores, o sistema social pode contribuir para acentuar as distinções de gênero e os campos de saberes e profissões generificados.

Recebido em 23 de setembro de 2020.

Aceito em 20 de dezembro de 2021.

## Referências

- ADAMS, Carol J. *A política sexual da carne: uma teoria crítica feminista-vegetariana*. 2. ed. São Paulo: Editora Alaúde, 2018.
- ALMEIDA, Jane Soares de. Mulheres, educação e religião: as interfaces do poder numa perspectiva histórica. *Mandrágora*, 13 (13): 52-63, 2007.
- BASTOS, Rodolpho Alexandre Santos Melo; NOGUEIRA, Joanna Ribeiro. Estereótipos de gênero em contos de fada: uma abordagem histórico-pedagógica. *Dimensões*, 1 (36): 12-30, 2016.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: a experiência vivida*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CARMO, Onilda Alves do. *Os homens e a construção e reconstrução da identidade de gênero*. In: SEMINÁRIO DE SAÚDE DO TRABALHADOR, 7.; SEMINÁRIO O TRABALHO EM DEBATE “SAÚDE MENTAL RELACIONADA AO TRABALHO”, 5. 2010, Franca. *Anais [...]*. Franca: Universidade Estadual Paulista, 2010.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

FIDELIS, Daiana Quadros; MOSMANN, Clarisse Pereira. A não maternidade na contemporaneidade: um estudo com mulheres sem filhos acima dos 45 anos. *Aletheia*, (42): 122-135, 2013.

GUEDES, Olegna de Souza; DAROS, Michelli Aparecida. O cuidado como atribuição feminina: contribuições para um debate ético. *Serviço Social em Revista*, 12(1): 122-134, 2009.

HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. *Cadernos de Pesquisa*, 37(132): 595-609, 2007.

LAMEIRÃO, Adriana Paz. *Mercado de trabalho, desigualdade social e de gênero*. In: SEMINÁRIO NACIONAL DA PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 1. 2011, Vitória. *Anais [...]*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2011.

LOURO, Guacira Lopes. Gênero e sexualidade: pedagogias contemporâneas. *Proposições*, 19 (2): 17-23, 2008.

MALTA, Flávia Ribeiro Santoro Silva. *A construção metafórica da mulher nas capas do Meia Hora*. Tese (Doutorado em Estudos de Linguagem) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

MORENO, Monserat. *Como se ensina a ser menina*. São Paulo: Moderna, 1999.

NYE, Andrea. *Teoria feminista e as filosofias do homem*. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos tempos, 1995.

OLIVEIRA, Alexandre Barbosa de. Uso de fontes filmicas em pesquisas sócio-históricas da área da saúde. *Texto contexto - enferm.*, 26 (4): 1-10, 2017.

OLSEN, Frances. “El sexo del derecho”. In: SANTAMARÍA, Ramiro Ávila; SALGADO, Judith; VALLADARES, Lola (org.). *El género en el derecho: ensayos críticos*. 1. ed. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2009. pp. 137-156.

PARSONS, Talcott. “The American family: its relations to personality and the social structure”. In: PARSONS, Talcott; BALES, Robert F. *Family: socialization and interaction process*. London: Routledge & Kegan Paul, 1955. pp. 3-33.

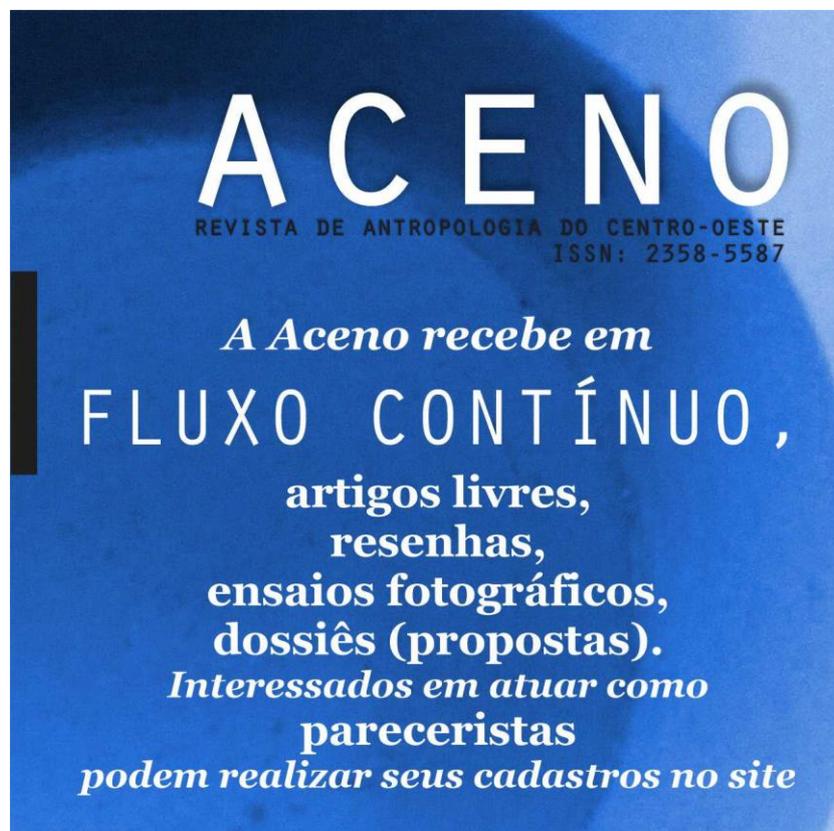
PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PINTO, Érica Jaqueline Soares; CARVALHO, Maria Eulina Pessoa de; RABAY, Glória. As relações de gênero nas escolhas de cursos superiores. *Revista Tempos e Espaços em Educação*, 10(22): 47-58, 2017.

SCHIEBINGER, Londa. *O feminismo mudou a ciência?* Bauru: EDUSC, 2001.

SCHWARZSTEIN, Sandra Monica da Silva; BARROS, Nívia Valença. A longa jornada social das mulheres do espaço privado ao público. *Sociedade em Debate*, 24(2): 137-160, 2018.

- SCOTT, Joan W. Usos e abusos do gênero. *Projeto História*, 1 (45): 327-351, 2012.
- SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, 20 (2): 71-99, 1995.
- SIERRA, Vânia Morales. *Família: teorias e debates*. São Paulo: Saraiva, 2012.
- SILVA, Fabiane Ferreira da; RIBEIRO, Paula Regina Costa. Trajetórias de mulheres na ciência: "ser cientista" e "ser mulher". *Ciência & Educação*, 20(2): 449-466, 2014.
- SORJ, Bila. "Trabalho, gênero e família: quais políticas sociais?". In: GODINHO, Tatau; SILVEIRA, Maria Lúcia da. (org.). *Políticas públicas e igualdade de gênero*. São Paulo: Coordenadoria Especial da Mulher, 2004.
- SOUZA, Sandra Duarte de. Educação, trabalho e socialização de gênero: quando ser mulher pesa mais na balança da desigualdade social. *Educação & Linguagem*, 11 (18): 170-185, 2008.
- STEINBERG, Shirley R.; KINCHELOE, Joel L. (orgs.). *Cultura infantil: a construção corporativa da infância*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- VIANNA, Cláudia Pereira. O sexo e o gênero da docência. *Cadernos Pagu*, (17-18): 81-103, 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*

# Transposição do Rio São Francisco: análise da efetividade do Programa Básico Ambiental (PBA 17) e os conflitos ambientais na Comunidade Quilombola de Santana (PE)

*Charles Evandre Vieira Ferreira*<sup>1</sup>

*Patrícia Binkowski*<sup>2</sup>

Universidade Estadual do Rio Grande do Sul

**Resumo:** Nas últimas décadas, o Brasil vem registrando diversos conflitos ambientais em decorrência da implantação de projetos de desenvolvimento como hidrelétricas, mineração, rodovias, ferrovias, usinas nucleares, entre outros. No Nordeste brasileiro, o projeto que mais atraiu olhares foi o Projeto da Transposição do Rio São Francisco. A promessa do Governo Federal é de beneficiar milhões de pessoas nos estados do Ceará, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte com o sistema de captação de água. Diante desse cenário, este estudo apresenta uma abordagem qualitativa em busca compreender o Programa de Desenvolvimento das Comunidades Quilombolas e os conflitos ambientais em torno de sua efetivação na Comunidade Quilombola Santana, no município de Salgueiro, Pernambuco. Em linhas gerais, os principais resultados apontam que a maioria das ações propostas pelo programa não haviam sido implementadas na comunidade. A partir das análises evidência que os principais conflitos se dão devido à inefetividade de distribuição d'água do Velho Chico.

**Palavras-chave:** água; conflito ambiental; resistência; território quilombola.

<sup>1</sup> Mestre em Ambiente e Sustentabilidade pela Universidade Estadual do Rio Grande do Sul (UERGS, 2020). Graduado em Direito pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB, 2014).

<sup>2</sup> Professora adjunta da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul (UERGS), Unidade Universitária Hortênsias em São Francisco de Paula (RS). Professora Permanente no Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Sustentabilidade (UERGS). Engenheira Agrônoma (2006) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Mestra (2009) e Doutora (2014) pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural (PGDR/UFRGS), com Doutorado Sanduíche no Programa de Posgrado en Desarrollo Rural Sustentable, Universidad de la Republica (UdelaR), Montevideu, Uruguai (Bolsista CAPES).

# **Transposition of the São Francisco river: analysis of the effectiveness of the Basic Environmental Program (PBA 17) and the environmental conflicts in the quilombola community of Santana (PE)**

**Abstract:** In the last decades, Brazil has registered several environmental conflicts, due to the implementation of infrastructure projects such as hydroelectric and nuclear power plants, mining sites, roads, railways, and others. In the Brazilian north-east region, the most pronounced project has been the São Francisco. The Federal Government's promise is to benefit millions of people in the states of Ceará, Pernambuco, Paraíba and Rio Grande do Norte with the water intake system. Given this scenario, this study analyzes and seeks to understand the Quilombola Communities Development Program and the environmental conflicts that involve its implementation in the Quilombola Santana Community, located in the municipality of Salgueiro, in the interior of Pernambuco. In summary, the main results suggest that the majority of the propositions listed in the PBA 17 have not been truly implemented in the community. Through this analysis, it has been observed that the main conflicts in the Santana Quilombola Community appear due to the inefficiency of the water distribution collected from the Velho Chico River.

**Keywords:** water; environmental conflict; resistance; quilombola territory.

## **Transposición del río São Francisco: análisis de la eficacia del Programa Ambiental Básico (PBA 17) y los conflictos ambientales en la comunidad quilombola de Santana (PE)**

**Resumen:** En las últimas décadas, Brasil viene registrando varios conflictos ambientales derivados de la implementación de proyectos de desarrollo como hidroeléctricas, minería, carreteras, ferrocarriles, centrales nucleares, entre otros. En el Nordeste brasileño, el proyecto que más llamó la atención fue el Proyecto de Integración del Río São Francisco. La promesa del Gobierno Federal es beneficiar a millones de personas en los estados de Ceará, Pernambuco, Paraíba y Rio Grande do Norte con un sistema de toma de agua. Ante este escenario, este estudio analiza y busca comprender el Programa de Desarrollo de las Comunidades Quilombolas y los conflictos ambientales que rodean su implementación en la Comunidad Quilombola Santana, ubicada en el municipio de Salgueiro, en el interior de Pernambuco. En líneas generales, los principales resultados indican que la mayoría de las acciones propuestas en el PBA 17 no fueron realmente implementadas en la comunidad. A partir de este análisis, se evidencia que los principales conflictos que surgen en la Comunidad Quilombola Santana se deben a la ineficacia de la distribución de agua del Velho Chico.

**Palabras clave:** agua, conflicto ambiental, resistencia, territorio quilombola.

Não é de hoje que a relação entre sociedade e natureza é alvo de discussão e caracterizada como uma questão conflituosa, porém, somente no século XX, mais especificamente nos últimos 30 anos, ganhou ampla magnitude, devido aos efeitos globais e globalizantes da crise ambiental (OLIVEIRA, 2007). Os riscos e impactos negativos decorrentes da ação humana e as respostas ecossistêmicas, por meio das acomodações de fenômenos naturais que terminam por provocar riscos e desastres (poluição atmosférica, hídrica e de solos, desertificação e cheias etc.) e comprometimento de modos de vida no futuro (mudanças climáticas) tornaram o tema ambiental de interesse fundamental para as ciências sociais (ALMEIDA e PREMEBIDA, 2014), assim como despertaram o interesse e ganharam importância em nível internacional.

Assim, as discussões sobre meio ambiente e sustentabilidade ampliaram-se internacionalmente a partir da I Conferência das Nações Unidas em Estocolmo, na Suécia, com a publicação do relatório *Limits to Growth*, do Clube de Roma, lançado em 1972. Seu foco foi alertar que a sociedade industrial estaria ultrapassando os limites ecológicos, caso continuasse a promover o tipo de crescimento econômico registrado em 1960 e 1970 (MEBRATU, 1998).

A partir de então houve a ampliação dos debates e, em 1987, a Comissão Mundial para o Meio Ambiente e Desenvolvimento publicou o relatório da *Our Common Future* (Nosso Futuro Comum), em que buscou alertar sobre os problemas ambientais como questão global. Ao passar do tempo, outros eventos e discussões foram sendo realizados, tais como a Eco 92, a Rio+10 e, mais recentemente, a Rio+20 (NASCIMENTO, 2012), o que possibilitou a incorporação da discussão nas diversas áreas do conhecimento. No âmbito das ciências sociais, nas últimas três décadas, o ambiente se tornou importante nos debates, um objeto teórico e empírico cada vez mais estudado, “assumindo uma dimensão polissêmica por excelência, incorporando uma riqueza simbólica e uma real capacidade para provocar a mobilização social em torno das transferências de sentido que pode suscitar” (ALMEIDA e PREMEBIDA, 2014, p. 22).

Embora o ambiente tenha se tornado uma questão importante nos debates, adquirindo importância institucional, é cada vez mais comum que, por um lado, empresas enxerguem a natureza apenas como recurso que deve ser explorado para a reprodução de suas atividades, com o objetivo principal de acumulação do capital; do outro lado, tem-se um Estado que, por meio dos seus projetos ditos de “desenvolvimento” – hidrelétricas, complexos industriais, agronegócio, empresas de mineração, etc. – tem devastado áreas de reserva e expropriado pessoas do seu território (ZHOURI e LASCHEFSKI, 2010; FLEURY e ALMEIDA, 2013). É nesse contexto que emergem os conflitos ambientais, campo de grande destaque nas ciências sociais. Para Acselrad (2004: 18) “os conflitos ambientais podem ser entendidos como expressão de tensões no processo de reprodução dos modelos de desenvolvimento.”

Zhour e Oliveira (2007) consideram que as políticas desenvolvimentistas têm resultado na intensiva exploração dos recursos naturais, agravando o uso das áreas econômicas marginais à expansão das fronteiras econômicas sobre os territórios ocupados pela agricultura familiar, povos tradicionais e minorias étnicas, o que inviabiliza a existência de diversos grupos cuja reprodução social depende das suas relações com o território e com a diversidade biológica.

No Brasil, o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) foi o responsável pela “retomada de grandes projetos de infraestrutura, como hidrelétricas, hidrovias, rodovias, portos, entre outros, ao longo dos antigos eixos de desenvolvimento, dessa vez, com a perspectiva da “inclusão internacional” da nação ao mercado global” (ZHOURI e LASCHEFSKI, 2010: 15). Entre estes projetos, o principal em torno da infraestrutura hídrica no Brasil foi o da transposição do rio São Francisco, no Nordeste do país.

O Projeto da Transposição do Rio São Francisco é constituído por dois canais de concreto totalizando 477 km dividido por dois eixos (217 quilômetros no Eixo Leste e 260 quilômetros no Eixo Norte). O Eixo Norte, que captará água da barragem de Sobradinho (BA), e o Eixo Leste, captará água da barragem de Itaparica (PE), beneficiados os estados de Pernambuco, Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba (BRASIL, 2004).

Ambos correspondem aos eixos principais; os eixos associados ainda estão em fase de construção, por essa razão a região sofreu vários impactos socioambientais de diferentes ordens, desde deslocamentos de povos e comunidades tradicionais, entre eles, indígenas, quilombolas, pequenos agricultores etc., como impactos à fauna e flora locais, degradação de áreas verdes etc.

O Projeto de Integração do Rio São Francisco (PISF) inicialmente foi orçado em R\$ 4,6 bilhões, em abril de 2018 chegou ao um patamar de 10,7 bilhões e está previsto para sua conclusão o montante de R\$ 20 bilhões (BRASIL, TRANSPARÊNCIA E CONTROLADORIA GERAL DA UNIÃO, 2018).

Este estudo apresenta-se como uma ampliação das reflexões acerca dos conflitos ambientais resultantes de um megaprojeto de desenvolvimento que tem resultado em vários impactos para a região Nordeste. Assim, o objetivo do presente estudo é identificar e analisar como se configura o conflito ambiental em torno da transposição do rio São Francisco, especificamente a partir da implementação das ações previstas no Programa Básico Ambiental (PBA 17), na Comunidade Quilombola Santana, em Salgueiro – PE. Justifica-se a realização do estudo por este trazer à tona as transformações que um projeto dessa magnitude pode ocasionar para populações tradicionais<sup>3</sup>, no caso em questão, à Comunidade Quilombola Santana, para que, partir de então, possamos compreender de que forma essas comunidades quilombolas foram impactadas pela transposição do Rio São Francisco.

## Conflitos ambientais

O campo dos conflitos ambientais no contexto latino-americano vem se consolidando ao longo do tempo e busca evidenciar as relações conflituosas geradas em razão das maneiras diferentes que os atores sociais se relacionam com a natureza (FLEURY; ALMEIDA; PREMEBIDA, 2014). O processo de expansão econômica, por meio de projetos desenvolvimentistas, associado a dinâmicas de acumulação do capital como estratégias de reprodução do sistema capitalista, tende a favorecer a eclosão dos conflitos ambientais.

Para Acselrad (2004: 26), os conflitos ambientais são:

Aqueles envolvendo grupos sociais com modos diferenciados de apropriação, uso e significação do território, tendo origem quando pelo menos um dos grupos tem a continuidade das formas sociais de apropriação do meio que desenvolvem ameaçada por

<sup>3</sup> Populações tradicionais são sujeitos políticos capazes de estabelecer uma articulação entre práticas conservacionistas e direitos territoriais com o ambiente, incluindo ribeirinhos, quilombolas, indígenas, agricultores etc. (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2009).

impactos indesejáveis – transmitidos pelo solo, água, ar ou sistemas vivos – decorrentes do exercício das práticas de outros grupos. O conflito pode derivar da disputa pela apropriação de uma mesma base de recursos ou de bases distintas, mas interconectadas por interações ecossistêmicas mediadas pela atmosfera, pelo solo, pelas águas etc. Este conflito tem por arena unidades territoriais compartilhadas por um conjunto de atividades cujo ‘acordo simbiótico’ é rompido em função da denúncia dos efeitos indesejáveis da atividade de um dos agentes sobre as condições materiais do exercício das práticas de outros agentes.

Enquanto isso, para Fleury (2016), o conflito ambiental surge de grupos sociais, de modo que são apropriados espaços considerados sagrados para os povos tradicionais. Segundo Binkowski (2018: 16), é “a partir da denúncia de atores sociais, grupos, coletivos e movimentos sociais que o conflito ganha visibilidade.”

O conflito ambiental envolve relações de poder entre os diferentes sujeitos que conjugam determinados significados de meio ambiente, espaço e território, que consolidam certos sentidos, noções e categorias que passam a vigorar como as mais legítimas e passíveis de sustentar as ações sociais e políticas (ZHOURI, 2006). Assim, “os conflitos ambientais surgem do rompimento eventual de acordos desse tipo, são emblemáticos das contradições que permeiam os modelos de desenvolvimento no interior do qual respectivamente eclodem” (ACSERALD, 2004: 17).

Além de a sobreposição de usos e disputas pelos recursos naturais se apresentarem de modos diferentes para os atores sociais, é importante ressaltar o caráter subjetivo e simbólico envolvido nessas relações sociais. Para Acselrad (2005), os conflitos ambientais são decorrentes das discussões entre sociedade-natureza, isto é, da implantação de megaprojetos que visam ao crescimento, sendo formas de manter o sistema capitalista simbólico sobre o uso e apropriação do ambiente. Para o autor, essas rupturas ou conflitos ocorrerão quando existir um “desacordo no interior do arranjo espacial de atividades de uma localidade ou região, implicando na ameaça da continuidade de um tipo de ocupação do território pela maneira como outras atividades são conduzidas” (ACSELRAD, 2005 *apud* FLEURY, ALMEIDA e PREMEBIDA, 2014: 64).

A instalação de grandes projetos, no geral, está localizada em comunidades cuja organização social é mais fragilizada em relação aos grandes centros urbanos (ACSELRAD, 2004; ZHOURI e LASCHEFSKI 2010; FLEURY, 2013; BINKOWSKI, 2014). Além disso, esses são espaços onde existe falta de informação/comunicação e um “baixo nível de mobilização e resistência” (BINKOWSKI, 2018: 16), fazendo que a população demore a se orientar sobre o conflito que está se instaurando.

Os subúrbios pobres de grandes cidades são os locais preferidos para instalação de indústrias poluidoras. Esses locais onde vivem famílias de baixa renda, em geral negras ou pertencentes a grupos “minoritários”, como latinos e indígenas, em pequenos bairros ou distritos isolados onde as alternativas de inserção econômica são escassas, assim como as possibilidades de mobilidade social. (ACSELRAD, 2009: 102)

Tais projetos, muitas vezes conhecidos como aqueles que trarão desenvolvimento, resultam “na devastação ambiental e na ameaça aos grupos que viviam nessas áreas, os quais passaram a se organizar em resistência a esse processo” (ZHOURI e LASCHEFSKI, 2010: 12).

O conflito ambiental envolve relações de poder entre os diferentes sujeitos que disputam diferentes significados para o meio ambiente, espaço e território. De modo que certos sentidos consolidam “noções e categorias que passam a vigorar como as mais legítimas e passíveis de sustentar as ações sociais e políticas”

(ZHOURI, 2005: 2). Portanto, os grupos sociais que estão em disputas pelo espaço, território, ou seja, em manter seu modo de vida, sua tradição, têm uma visão do meio ambiente diferente da dos autores preocupados apenas com o poder monetário. Zhouri e Oliveira (2007) enfatizam que existem dois lados em torno dos conflitos ambientais que denominam como um “campo de batalha”:

**de um lado**, as populações ribeirinhas que resguardam a terra como patrimônio da família e da comunidade, defendido pela memória coletiva e por regras de uso e compartilhamento dos recursos; **de outro lado**, [...] o Estado e empreendedores públicos e privados que, a partir de uma ótica de mercado, entendem o território como propriedade, e, como tal, uma mercadoria passível de valoração monetária. (ZHOURI e OLIVEIRA, 2007: 120, grifo nosso)

Esses diferentes sujeitos, nomeados “povos e populações tradicionais” – ribeirinhos, camponeses, agricultores, comunidades quilombolas e povos indígenas, entre outros<sup>4</sup> –, no geral, desenvolvem formas de relacionamento harmonioso e mantêm uma relação simbólica com a natureza. Por outro lado, a classe dominante, detentora dos meios de produção, enxerga o ambiente como meio para reprodução do sistema capitalista, o que propicia desenvolver relações sociais contraditórias e conflitantes (ZHOURI e OLIVEIRA, 2012).

Portanto, é preciso entender que o conflito ambiental envolve um conjunto de atores sociais e um processo de produção social complexo, e aqueles considerados como mais vulneráveis são os que mais sofrem com as transformações do “desenvolvimento” e são, do mesmo modo, os que buscam resistir a todas as formas de injustiças. Apesar dos avanços legais consagrados na Constituição da República Federal de 1988, mesmo diante da extensa lista de mecanismos legais nacionais e internacionais dos quais o Brasil é signatário, percebe-se, na prática, que “nem sempre as formas e os instrumentos participativos oferecidos por essas políticas encontram eco nas práticas da população ou na pequena política local” (LOPES, 2006: 52). Ou, ainda, complementa o autor: “nem sempre as propostas políticas democráticas sabem lidar com as demandas da população” (*idem*).

### ***Transposição do Rio São Francisco***

O Projeto da Integração do Rio São Francisco é o maior projeto hídrico do Brasil sob responsabilidade do Governo Federal. Em 2007, o empreendimento foi incluído no Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), sendo seu principal objetivo a captação de 3,5% da vazão das águas do rio São Francisco, que serão destinados aos estados, beneficiando mais de 12 milhões de pessoas no acesso direto à água (BRASIL, 2004).

O megaprojeto que capta água da barragem de Itaparica, na cidade de Floresta, ambas no Sertão Pernambucano, será constituído por 13 aquedutos, 9 estações de bombeamento, 27 reservatórios, 9 subestações de 230 quilowatts, 4 túneis, usinas hidrelétricas, rios, pontes, açude projetado, beneficiando 390 municípios conforme mencionado (BRASIL, 2004).

<sup>4</sup> O Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, institui a Política Nacional do Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidade Tradicionais (PNPCT).

**Figura 1** – Localização dos eixos da Transposição do Rio São Francisco. Fonte: Brasil (2018).



Na Figura 1, é possível vislumbrar o tamanho e a complexidade da obra do PISF, além de seus principais canais e os ramais associados. Através dos ramais dos eixos associados, é possível ter uma garantia de segurança hídrica por meio das adutoras estaduais. Porém, existem controvérsias e dúvidas no real objetivo do PISF. Para Suassuna (2006), a falta de planejamento do PISF se torna enorme potencial em se transformar em um “grande elefante branco”, com o objetivo de beneficiar interesses políticos, mantendo a velha prática do coronelismo, além do viés econômico.

A obra da transposição do rio São Francisco sempre teve um viés muito mais político do que social ou científico. O empreendimento, que envolve as grandes empresas construtoras do **Brasil** e as grandes empresas de engenharia elétrica, tem na sua base um alicerce falso, pois fala que seria realizada para atender as necessidades das populações rurais, cujas produções agrícolas e criações de animais padecem na época da estação seca. Na realidade este quadro continua e foi acentuado com as obras da **transposição**. Este alicerce é falso, porque esconde desde o início o real propósito da transposição, que era patrocinar grandes **projetos de irrigação dos grandes latifundiários do Nordeste**, padrinho e patrocinadores dos coronéis da política regional, cujo modelo é o mesmo desde o início da colonização. (BARBOSA, 2018: 2, grifo nosso)

O PISF ainda está em fase de finalização, por isso existem muitas perguntas a serem respondidas quanto a sua efetiva operação. Na opinião do Gestor III:

*nós enquanto Estado, o que pensamos em relação ao PISF, é super importante para gente. Todo mundo tem consciência e todo mundo sabe disso. A vontade que dê certo é grande, mas temos uma série de dificuldades, principalmente de dinheiro. Aí eu fico achando como é que se faz uma obra daquela, uma obra gigantesca, uma obra bilionária, uma obra linda, porque eu fui lá também, eu tive a oportunidade de conhecer, é linda, mas não houve um planejamento de como ia funcionar tudo isso [...]. Houve uma falta de planejamento na operação, planejaram a obra, fizeram a obra espetacular, mas a operação não houve uma definição. Houve lá uma assinatura de um termo de compromisso em 2005, dos Governadores. (Gestor III, pesquisa de campo, fevereiro 2019, grifo nosso)*

Apesar das controvérsias, não se pode negar que o PISF, especificamente o Eixo Leste, em operação desde 2018, garantiu uma disponibilidade de água para

grandes centros urbanos, a exemplo de Campina Grande (PB) que em 2017 enfrentava um período de severo racionamento de água, prestes a um colapso. Então, para evitá-lo, precisaram-se agilizar as obras do Eixo Leste, bombeando água da barragem de Itaparica, em Floresta (PE), percorrendo 217 km de canal de concreto até desaguar em Monteiro (PB), no rio Paraíba, percorrendo água até o açude do Boqueirão, que abastece a cidade de Campina Grande e região.

Para a Controladoria Geral da União (CGU), o projeto apresenta enormes deficiências na gestão operacional: “apesar da complexidade do empreendimento, não há um Plano de Gestão de Riscos e/ou instrumento que permita o mapeamento e o gerenciamento de riscos que podem ocorrer durante o processo de operacionalização do empreendimento” (BRASIL, CONTROLADORIA GERAL DA UNIÃO, 2017: 7). Ainda de acordo com o relatório da CGU, foram encontradas lacunas/fragilidades no modelo de gestão do PISF, que são:

Indefinição do fluxo de aprovação do Plano de Gestão Anual (PGA); Falta de formalização do Plano Diretor de Gestão (PDG); Falta de instrumento de gestão, com a definição de metas, meios e incentivos; Falta de mecanismos de controle que permitam o gerenciamento adaptativo; Indefinição quanto a forma e método utilizados para prestação de serviços de operação e manutenção. (BRASIL, CONTROLADORIA GERAL DA UNIÃO, 2017: 7)

Tais problemas demonstram como grandes projetos são controversos e mal planejados, trazendo dúvidas sobre sua efetiva operação. Mas, afinal, se o objetivo do PISF é beneficiar o povo nordestino levando água para população, como ficam as comunidades? E, mais especificamente, a comunidade quilombola que aprofundaremos nosso estudo?

### ***As ações previstas no PBA 17: “O projeto vai trazer uma coisa boa, vai mudar a cara da comunidade”<sup>5</sup>***

O Programa de Desenvolvimento das Comunidades Quilombolas era sinônimo de esperança de que os dias seriam melhores para centenas de famílias das comunidades quilombolas da área direta e indireta do PISF. Porém, no decorrer dos anos em que foram sendo finalizados os trechos das obras do canal, a esperança das comunidades foi se transformando em um misto de frustrações e descrenças na efetivação do PBA 17.

No Nordeste, essa obra sempre esteve presente no imaginário do sertanejo, por este sofrer com grandes secas e ausência de investimentos na região. Por isso, ao se pensar na magnitude da obra da transposição do Rio São Francisco de responsabilidade do Governo Federal, e, ainda mais, sendo o Presidente um nordestino, jamais se poderia imaginar que as ações do Programa de Desenvolvimento das Comunidades Quilombolas PBA 17 destinadas às comunidades quilombolas ficariam apenas em promessas.

Durante a pesquisa de campo realizada em janeiro e fevereiro de 2019, constataram-se inúmeros relatos sobre a não implementação e efetividade das obras que deveriam ter sido realizadas pelo Ministério da Integração Nacional. A partir dos relatos dos moradores da Comunidade Quilombola de Santana, averiguou-se que ainda não foram realizadas obras ou investimentos na comunidade.

<sup>5</sup> Trecho extraído da entrevista com a Liderança I. Segundo esta liderança, esse era o discurso do Ministério da Integração Nacional nas reuniões realizadas com a Associação Quilombola de Santana (PE).

Ao se perguntar a alguns dos entrevistados, moradores da Comunidade Quilombola de Santana, se tinham conhecimento sobre o Programa de Desenvolvimento das Comunidades Quilombolas, eles responderam da seguinte forma:

*Olha, era uma coisa abstrata, que na época o pessoal não tinha conhecimento e eu também não. Ficava muito vago. Eles falavam assim: O projeto que vai trazer muita coisa boa. Vai mudar a cara da comunidade. Imagine uma coisa grande. Aí as mulher falava: A gente vai costurar. A gente quer um monte de máquina para costurar. Aí eles diziam: Não! Pense numa coisa grande pra vocês mudar de vida. Aí foi passando, o projeto foi passando, foi passando, foi passando e não chegou nunca. Piorou né? (Liderança I, janeiro 2019)*

***nós aqui, já tamo cansado, já tamo velho, mil promessa já que fizeram e nada sai.** [...] sempre que a gente participava das reunião sempre eles dizia que ia beneficiar o pessoal da comunidade quilombola [...]. **Aqui não chegou nada!** Se as crianças não saísse para estudar fora, eles ia ficar sem escola né? Se a gente não corresse pro posto lá no Pau Ferro não ia ser atendido. Se tivesse esperando pela promessa mermo nera. Aí desenvolvimento não teve nenhum. (Entrevistada II, janeiro 2019, grifo nosso)*

***A gente fica muito, muito frustrado, muito angustiado [...].** Eu tô falando pela comunidade toda, dos moradores todo não ter acesso. A gente ter só promessa. (Liderança IV, janeiro 2019, grifo nosso)*

*a promessa que a gente pensava que era uma promessa assim, que a água no canal era pa ter água no canal e a gente se servir. Antes eles dizia que a água ia passar e ia ser bom pro nordestino. Mas o que nós só tem direito se for na bacia [...]. Pruque no canal eles num aceita. **Eles num aceita pegar água no canal não.** (Entrevista V, janeiro 2019, grifo nosso)*

São diversos os relatos dos moradores insatisfeitos com a falta de implementação do programa de desenvolvimento das comunidades quilombolas. A implantação do Programa de Desenvolvimento das Comunidades Quilombolas é de responsabilidade do Ministério da Integração atualmente Ministério do Desenvolvimento. Para desenvolver as ações previstas nele é que foi subdividido em dois: o Subprograma de Regularização das Terras Quilombolas e o Subprograma de Desenvolvimento das Comunidades Quilombolas.

O foco do presente estudo será o Subprograma de Desenvolvimento das Comunidades Quilombolas, este consiste em promover o desenvolvimento das comunidades identificadas nas áreas de influência do empreendimento através de “implantação de infraestrutura de abastecimento de água (cisternas, poços e redes de distribuição), tratamento de esgotos (fossa sépticas), coleta e destinação de lixo, transporte (melhoria de acessos), educação, saúde etc.” (BRASIL, PROGRAMA DE DESENVOLVIMENTO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS, 2005: 8).

O quadro a seguir apresenta uma sinopse das ações previstas a partir da implantação do PBA 17.

Quadro 1– Ações de desenvolvimento previstas no PBA 17. Fonte: Ferreira (2020) adaptado do PBA 17.

PBA 17	DESCRIÇÃO	AÇÕES PREVISTAS
Subprograma de Desenvolvimento das Comunidades Quilombolas	Ações previstas de infraestrutura	Construção de casas;
		Construção de banheiros e fossas;
		Melhoria das estradas de acesso e construção de passarelas na comunidade;
		Instalação do posto de saúde, posto telefônico e centro multiculturais;

		Reforma e reativação da escola da comunidade;
		Sistema de implantação de abastecimento e tratamento de água.

Essas ações de desenvolvimento previstas no Quadro 1, quando apresentadas por integrantes do Ministério da Integração em reuniões na Associação Quilombola de Santana, foram vistas como positivas, pois seriam benefícios para toda a comunidade. Seguem alguns relatos dos moradores:

*Disseram que era bom e ia passar beneficio pra gente aqui.* (Entrevistado VII, janeiro 2019)

*A gente recebeu várias formações. A gente teve várias reuniões que o pessoal de fora vinha e pessoal também do canal vinham. Só que eles sempre puxava prum lado deles né? Eles<sup>6</sup> sempre dizia **que ia melhorar, que eles iam dar o que eles tirassem iam recompensar.*** (Entrevistada VIII, janeiro 2019, grifo nosso)

*Rapaz quando eles passaram aí, nós<sup>7</sup> ficou bem alegre. Ia ter água, aí a gente vai se beneficiar né? Mai se foi um sonho.* (Entrevistado VI, fevereiro 2019)

Para Zhouri e Laschefski (2010), esse modelo de desenvolvimento desencadeou os conflitos socioambientais envolvendo populações tradicionais. Para Brasil (2014: 20) “a transposição do Rio São Francisco tem raízes profundas no desenvolvimentismo e no modelo neoliberal que se seguiu em crise”. Ele questiona o modelo de desenvolvimento por não incorporar os mais vulneráveis. Ademais, nesse modelo de desenvolvimento, não se incorporam nos empreendimentos os mais vulneráveis. Sendo assim, continua prevalecendo o mesmo *modus operandi* da velha política, na qual os mais excluídos sempre dependerão dos favores políticos.

## Procedimentos metodológicos

No processo de pesquisa, a escolha da abordagem, seja qualitativa, seja quantitativa, dependerá da escolha dos métodos de coleta e análise que serão adotados no delineamento da pesquisa (BAUER, GASKEL e ALLUM, 2002). Pela natureza que esta pesquisa se propôs, por si mesma ela se define como uma abordagem qualitativa. Essa abordagem permitiu que o fenômeno fosse compreendido no contexto em que ocorre e do qual é parte, analisado em uma perspectiva integrada (CRESWELL, 2010).

Para Denzin e Lincoln (2006: 3), “a pesquisa qualitativa é uma atividade situada que posiciona o observador no mundo. Ela consiste em um conjunto de práticas interpretativas e materiais que tornam o mundo visível”. Logo, os pesquisadores estudam as coisas em seus contextos naturais, deste modo tentam entender ou interpretar os fenômenos de acordo com as percepções que as pessoas lhe atribuem (DENZIN e LINCOLN, 2006).

Conforme recomenda Creswell (2010), para desenvolver um estudo qualitativo, o ponto de partida é o estudo exploratório para uma aproximação com os

<sup>6</sup> Os termos “Eles” citados por membros da comunidade, referem-se aos servidores que integram o Ministério da Integração Nacional.

<sup>7</sup> Já os termos “nós” faz menção aos próprios membros da comunidade.

estudos já realizados sobre o campo a ser explorado. Portanto, esta pesquisa seguiu as seguintes etapas: 1) Fase de aproximação do objeto de pesquisa; 2) Pesquisa de campo; 3) Sistematização e Análise dos dados. A seguir, apresento uma sinopse de cada etapa e, mais adiante, apresento-as em detalhes.

A *primeira etapa* desta pesquisa se deu no âmbito do que chamamos de “*aproximação ao objeto de pesquisa*”. Nesse período, realizou-se a coleta de dados iniciais com pesquisa direta de materiais secundários nos sítios da internet, como exemplo Relatório de Impacto Ambiental (RIMA), PBA 17, ofícios etc., assim como a leitura atenta de artigos científicos sobre o referencial teórico escolhido. Esta etapa foi importante para sabermos o que tinha sido publicado sobre o tema abordado e, especialmente, informações preliminares sobre a comunidade que integrou o campo empírico da pesquisa.

A próxima fase da pesquisa, *segunda etapa*, foi denominada de “*pesquisa de campo*”, com o intuito de mergulharmos no campo empírico, na comunidade quilombola Santana, localizada no município de Salgueiro (PE), assim como visitas às instituições que mantinham relações diretas com a comunidade, como o escritório regional do Ministério da Integração, em Salgueiro (PE), o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Salgueiro, a Fundação Palmares, em Brasília (DF), a Companhia de Águas, em Pernambuco, em Recife/PE, além de contato via telefone e *e-mail* com o setor específico que trata sobre questões quilombolas do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), no Médio São Francisco, com sede em Petrolina – PE.

Nesta fase da pesquisa, deu-se especificamente a coleta de dados, isto é, “a coleta de informações por meio de observações e entrevistas não estruturais ou semiestruturais, de documentos e materiais visuais (CRESWELL, 2010: 212). Isso foi possível graças à vivência na comunidade, por isso utilizamos como estratégia de coleta de dados a realização de entrevistas semiestruturadas com membros da comunidade, além de membros das entidades e instituições mencionadas. Gaskell (2002) nos orienta que a entrevista é uma interação que se dá em determinado contexto, entre duas pessoas – o entrevistador e o entrevistado – e que, de algum modo, é dirigida pelo primeiro. A direção das entrevistas se desenvolveu com base no roteiro elaborado, alicerçado no referencial teórico. Cada entrevista foi gravada com a permissão verbal e/ou escrita do(a) entrevistado(a) e, posteriormente, transcrita.

Além das entrevistas semiestruturadas, também fiz observações não participantes, que registrei no diário de campo, e coletei alguns documentos junto à direção da associação da comunidade, tais como: livro de atas da Associação Quilombolas de Santana, Certidão de Registro da Comunidade e Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID).

A *terceira etapa* desta pesquisa deu-se com “*sistematização e análise de dados*”. A sistematização se desenvolveu logo após a finalização do campo empírico, com a organização e catalogação das entrevistas, transcrição dos áudios, organização dos documentos, além da sistematização dos vídeos e fotografias. Já a análise dos dados teve como base a técnica de análise de conteúdo.

Conforme já mencionado, optei pela entrevista semiestruturada devido à flexibilidade no ato de entrevistar, uma vez que as questões elaboradas nortearam a condução das entrevistas, mas outras podiam ser elaboradas durante o próprio processo de entrevista. As questões basilares contemplavam cinco categorias principais, quais sejam: i) identidade enquanto comunidade tradicional quilombola; ii) nível de conhecimento sobre o PBA 17; iii) percepções dos efeitos do PBA

17 na comunidade; iv) redes de atores e organização comunitária; v) nível de conhecimento sobre as instituições envolvidas no PBA 17. No entanto, no decorrer do processo de entrevistas foram surgindo categorias emergentes do campo.

Quanto aos participantes da pesquisa, podemos identificar três grupos específicos:

**Grupo I:** Entrevistas realizadas com lideranças da comunidade. Foram entrevistadas quatro lideranças, identificadas no capítulo analítico como “Liderança”;

**Grupo II:** Entrevistados da comunidade quilombola Santana. Foram realizadas 16 entrevistas identificadas no texto como “Entrevistados/entrevistadas”;

**Grupo III:** Gestores representando os atores institucionais. Foram realizadas cinco entrevistas identificadas no texto como “Gestor”.

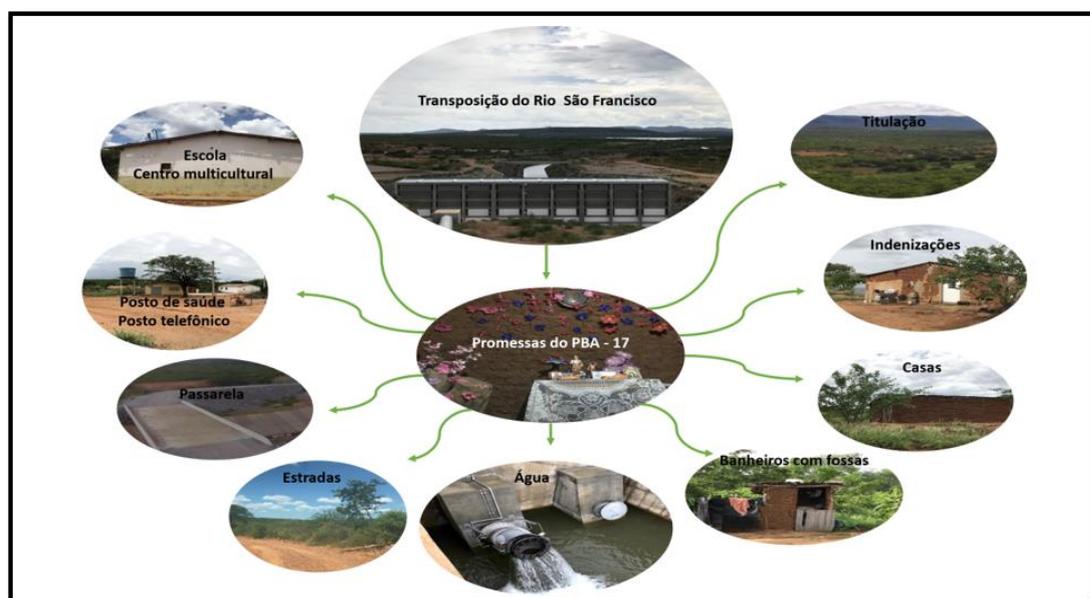
Para o encerramento do campo empírico, utilizou-se o método de saturação. Nele, “o pesquisador se dá conta [de] que não aparecerão novas surpresas ou percepções” (GASKELL, 2002: 71). Com efeito, todas as entrevistas foram apresentadas de forma anônima, mantendo a identidade do entrevistado ou entrevistada preservada.

Binkowski (2014) ressalta que o formato metodológico de uma pesquisa está em constante transformação, seja em função da amplitude de certas temáticas, seja pela influência do próprio andamento da pesquisa de campo e dos dados coletados e, obviamente, do contato do pesquisador com seus entrevistados e das relações de troca e conhecimento junto ao orientador/a. Em consonância com isso, as definições metodológicas foram elaboradas e (re)elaboradas ao passo em que a pesquisa foi se constituindo.

## Resultado da pesquisa

Neste capítulo, são apresentados os efeitos e/ou as mudanças provocados pelo Programa de Desenvolvimento das Comunidades Quilombolas (PBA 17) na Comunidade Quilombola de Santana/PE. Na figura 2 abaixo apresenta as principais ações prevista no PBA 17.

Figura 2 – Resultados da pesquisa. Fonte: Ferreira, 2020.



Em relação ao longo período do processo de titulação das terras da Comunidade Quilombola de Santana infelizmente ainda não foi titulada. Além da delonga no processo de titulação, alguns de seus membros não foram devidamente indenizados pelo Governo Federal pela desapropriação de suas terras nem pelas benfeitorias que existiam em suas propriedades.

Além do conflito de informações em relação às indenizações das terras e benfeitorias, existe outro conflito em consequência das explosões realizadas na obra do canal de transposição que danificou algumas casas mais próximas ao canal, algumas com grandes rachaduras na estrutura. Esse dano provocou enormes prejuízos econômicos para diversos moradores.

Segundo os moradores, foram destinadas para a Comunidade Quilombola de Santana, inicialmente, 14 casas. Dessas, construíram-se apenas 8, com material de baixa qualidade, demanda essa que foi motivo de cobrança em várias reuniões realizadas na Associação Quilombola de Santana com representantes do Ministério da Integração registrado na página 11 do livro 2 de Ata, conforme a Nota Técnica 66/2011-DPA da Fundação Cultural Palmares.

No Programa de Desenvolvimento das Comunidades Quilombolas, existia o planejamento de construir banheiros com fossas em suas casas. Para a Comunidade Quilombola Santana, estava prevista “a construção de 50 banheiros, com fossas sépticas e sumidouros” (BRASIL, PROGRAMA DE DESENVOLVIMENTO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS, 2005: 9). Além dos banheiros, outras benfeitorias previstas pelo Programa não foram construídas. Outra ação não implementada são as melhorias de acesso à Comunidade Quilombola de Santana, que são muito precárias: estradas de chão batido, ruins e sem sinalização de trânsito. De acordo com os moradores, eles reivindicaram ao Ministério da Integração melhorias nos acessos à comunidade, pois, em razão da construção do canal, o território da comunidade foi “cortado” ao meio. Dessa forma, uma das demandas era a construção de mais uma passarela que ligasse um lado do canal ao outro lado, mas também não foi feita: “o povo pediu a passarela e eles prometeram de fazer” (Entrevista III, janeiro 2019).

Outra demanda muito importante para a Comunidade Quilombola de Santana é o acesso à saúde. Segundo o relato da Presidente da Associação Quilombola de Santana, a comunidade tem aproximadamente 80 famílias, cerca de 400 moradores, e não existe nenhum posto de saúde em Santana. Assim, os moradores da Comunidade precisam se locomover até Pau dos Ferros, Umãs ou Salgueiro para serem atendidos.

Muitas vezes, os moradores de Santana não são atendidos, pois são os habitantes desses locais os que têm prioridade de atendimento. Um posto de saúde na Comunidade Quilombola de Santana sempre foi uma demanda da comunidade, porém essa ação nunca foi atendida pelas autoridades competentes.

Em pleno século XXI, não se imagina que ainda existem localidades sem rede telefônica, pois bem, essa era uma das demandas da Comunidade Quilombola de Santana no início das obras do PISF. Após 15 anos, essa demanda continua sendo prioridade da Comunidade – tais pedidos ao Ministério da Integração estão registrados em livros de Atas nas páginas 59 e 61 do livro 1 e na página 11 do livro 2 da Associação Quilombola de Santana. De acordo com a Nota Técnica 142/2016 emitida pelo Ministério da Integração através da Coordenação Geral de Programas Ambientais, informa-se que, apesar da articulação realizada junto à Embraetel, o atendimento da demanda da telefonia comunitária não foi possível, por não haver saldo para execução da ação.

Quanto à ação prevista para a área de educação na Comunidade, esta é vista como de extrema necessidade, devido à existência de muitas crianças em período escolar, mas que, na comunidade, não têm nenhuma escola. Outra ação voltada para a comunidade, porém não implementada foi o quiosque cidadão, que consiste em promover inclusão social disponibilizando um espaço coletivo estruturado com sala de informática, cinco computadores com conexão à rede de internet e salas voltadas para promover ações ligado ao lazer, cultura etc.

O projeto da Transposição do rio São Francisco foi concebido para beneficiar o povo nordestino com água proveniente e canalizada do rio São Francisco, conforme mencionado. O empreendimento tem como principal objetivo o fornecimento de água para o “abastecimento humano, irrigação, dessedentação de animais, criação de peixe e de camarão, numa área que, atualmente, possui cerca de 12 milhões de habitantes” (RIMA, 2004: 3).

Para a Comunidade Quilombola de Santana, a promessa de que haveria água potável foi a mais importante, pois muitas pessoas da comunidade dependem da água para sobrevivência/subsistência.

Após dezesseis anos da assinatura das obras da transposição e dez anos do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, constatou-se que o acesso à água potável ficou ainda mais precário, causando até mesmo situações conflituosas quanto ao acesso à água.

Atualmente, o abastecimento de água potável é de responsabilidade do Exército Brasileiro, em parceria com a Prefeitura Municipal de Salgueiro, através de carros pipas, porém esse abastecimento é insuficiente, sendo necessário que os moradores comprem água potável para suas atividades diárias, além de pagarem uma taxa da Companhia Pernambucana de Saneamento (COMPESA) pela água que não chega até suas torneiras.

Esse é um dos conflitos em que se encontra a Comunidade Quilombola Santana, um conflito ambiental da esfera daqueles “[que] denunciam contradições nas quais as vítimas não só são excluídas do chamado desenvolvimento, como também assumem todo o ônus dele resultante. Ou seja, eles evidenciam situações de injustiça ambiental” (ZHOURI e LASCHESKI, 2010: 4).

Esse conflito resultou na divisão territorial da Comunidade Quilombola de Santana, tornando-se a única com o território dividido pelo canal da transposição do Rio São Francisco: de um lado, está a obra e, do outro, a comunidade ainda sem acesso à água.

## Considerações finais

A discussão central do presente estudo foram as ações previstas no Programa de Desenvolvimento das Comunidades Quilombolas, o PBA 17. Sendo assim, diante das reflexões apresentadas no referencial teórico, evidenciou-se, empiricamente, a partir da pesquisa de campo, uma série de conflitos existentes na Comunidade Quilombola de Santana, localizada na zona rural do município de Salgueiro, sertão pernambucano.

Esse estudo constata que foi a partir dessa lógica predatória que nasceu o PISF, expropriando milhares de pessoas no território destinado ao projeto, com promessas falaciosas, a partir de discursos sobre água em abundância para a região Nordeste, castigada pela seca desde outrora. Averiguou-se também, que a partir dessa lógica surgem determinadas resistências, como é o caso da Comuni-

dade Quilombola de Santana, que se organizou por meio da Associação Quilombola de Santana para reivindicar direitos que deveriam ter sido cumpridos pelos empreendedores da obra.

Desde o lançamento do RIMA, em julho de 2004, ainda não sabemos como ele funcionará em sua plenitude. A despeito dessa questão, não podemos negar a importância dessa obra para o Nordeste, desde que seja para atender ao abastecimento de água à população, beneficiando devidamente as milhares de pessoas que ali vivem. No momento, o que se constatou foi uma comunidade vulnerabilizada socioeconomicamente que se caracteriza por um misto de sentimentos entremeados a emoções como indignação, preocupação, desconfiança, ansiedade, frustração, etc., mas que ainda tem na esperança e na coragem os preceitos para seguir resistindo em meio à aridez das políticas de um Estado necropolítico. Recordar o que vivi na Comunidade Quilombola Santana me fez lembrar de uma frase de Santo Agostinho: “A esperança tem duas filhas lindas, a **indignação e a coragem**; a indignação nos ensina a não aceitar as coisas como estão; a coragem, a mudá-las”.

Diante do exposto, é necessário sim, que existam políticas públicas mais eficazes que assegurem às comunidades remanescentes de quilombolas, ações e medidas eficazes em prol da sua qualidade de vida, em prol de sua sobrevivência cultural!

Logo, esta pesquisa se propõe a evidenciar algumas questões, mas não em responder todas elas. Assim, ainda ecoam algumas perguntas: Como os Estados vão pagar pela água da transposição? Como essa água será distribuída para a população? As comunidades quilombolas impactadas pelo PISF serão tituladas? Perguntas sólidas e concretas num mar de interrogações.

*Recebido em 1 de maio de 2021.*

*Aprovado em 1 de setembro de 2021.*

## Referências

- ACSELRAD, Henri. *Conflitos Ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- ACSELRAD, Henri; MELO, Cecília Campello Amaral; BEZERRA, Gustavo das Neves. *O que é justiça ambiental*. Rio de Janeiro: Garamond. 2009.
- ALMEIDA, Jalcione; PREMEBIDA, Adriano. Histórico, relevância e explorações ontológicas da questão ambiental. *Sociologias*, 16 (35): 14-33, 2014.
- BARBOSA, Altair Sales. Falhas na transposição do rio São Francisco revelam a finalidade da obra: patrocinar latifúndios e coronéis da política regional. *Instituto Humanos Unisinos*. São Leopoldo, 2018.
- BAUER, Martin W.; GASKEL, George; ALLUM, Nicolas C. Qualidade, quantidade e interesses do conhecimento. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (Org.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002. pp. 17-36.
- BINKOWSKI, Patrícia. *Análise de conflitos e relação de poder em espaços rurais*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2018.
- BINKOWSKI, Patrícia. *Dinâmicas Socioambientais e Disputas Territoriais em Torno dos Empreendimentos Florestais no Sul do Rio Grande Do Sul*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.
- BRASIL, Daniel. *O mar virou Sertão*. Curitiba: Appris, 2014.
- BRASIL. MINISTÉRIO DA INTEGRAÇÃO NACIONAL. *Programa de Desenvolvimento das Comunidades Quilombolas*. Brasília, 2005.
- BRASIL. MINISTÉRIO DA INTEGRAÇÃO NACIONAL. *Projeto de Integração do Rio São Francisco*. Brasília, 2018.
- BRASIL. MINISTÉRIO DA INTEGRAÇÃO NACIONAL. *Relatório de Impacto Ambiental do Projeto de Integração do Rio São Francisco*. Brasília, 2004.
- BRASIL. MINISTÉRIO DA TRANSPARÊNCIA E CONTROLADORIA NACIONAL GERAL DA UNIÃO. *Relatório de Avaliação da Execução do Programa de Governo n. 81 Manutenção do Projeto de Integração do Rio São Francisco na Fase de Pré-Operação*. Brasília, 2017.
- BRASIL. MINISTÉRIO DA TRANSPARÊNCIA E CONTROLADORIA NACIONAL GERAL DA UNIÃO. *Transposição do Rio São Francisco não tem garantia de operação e manutenção*. Brasília, 2018.
- CRESWELL, John W. *Projeto de Pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto*. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- FERREIRA, Charles Evandre Vieira. *Transposição do Rio São Francisco: Análise das Ações do Programa Básico Ambiental (PBA 17) e os conflitos ambientais na Comunidade Quilombola de Santana, Pernambuco*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Sustentabilidade. Universidade Estadual do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

FLEURY, Lorena Cândido. “A gente não sabe o que é barragem, mas sabe o que é o Xingu’: cosmopolítica e conflito ambiental na construção da Usina Hidrelétrica Belo Monte na Amazônia brasileira”. In: ALMEIDA, Jalcione (org.). *Conflitos ambientais e controvérsias em Ciência e Tecnologia*. Porto Alegre: UFRGS, 2016. pp. 29-53.

FLEURY, Lorena Cândido. *Conflito Ambiental e Cosmopolíticas na Amazônia Brasileira: A Construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte em Perspectiva*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

FLEURY, Lorena Cândido; ALMEIDA, Jalcione. A construção da usina hidrelétrica de Belo Monte: conflito ambiental e o dilema do desenvolvimento. *Ambiente & Sociedade*, 16 (4): 141-156, 2013.

FLEURY, Lorena Cândido; ALMEIDA, Jalcione; PREMEBIDA, Adriano. O ambiente como questão sociológica: conflitos ambientais em perspectiva. *Sociologias*, 16 (35): 34-82, 2014.

GASKELL, Gaskell (Org.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002. pp. 137-138.

LOPES, José Sérgio Leite. Sobre processos de “ambientalização” dos conflitos e sobre dilemas da participação. *Horizontes Antropológicos*, 12 (25): 31-64, 2006.

MEBRATU, Desta. Sustainability and Sustainable Development: historical and conceptual review. *Environ Impact Asses Review*, 18: 493-520, 1998.

MILARÉ, Édis. *Direito do ambiente: a gestão ambiental em foco: doutrina, jurisprudência, glossário*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2014.

NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do. Trajetória da sustentabilidade: do ambiental ao social, do social ao econômico. *Estudos Avançados*, 26 (74): 51-64, 2012.

OLIVEIRA, Myriam Cyntia Cesar de. “Relação sociedade-natureza e suas matrizes paradigmáticas: uma introdução”. In: *Texto didático para utilização na disciplina DER317 – Tecnociência, natureza e desenvolvimento* (PGDR/UFRGS). Porto Alegre, 2007.

SUASSUNA, João. As faces do lobby pela transposição do São Francisco. *Repórter Brasil*, 2006.

ZHOURI, Andrea. O ativismo transnacional pela Amazônia. Entre a ecologia política e o ambientalismo de resultados. *Horizontes Antropológicos*, 12 (25), 2006.

ZHOURI, Andrea.; OLIVEIRA, Raquel. Desenvolvimento, Conflitos Sociais e Violência no Brasil Rural: o caso das usinas hidrelétricas. *Ambiente e Sociedade*, 10 (2): 120, 2007.

ZHOURI, Andrea.; OLIVEIRA, Raquel. Development and environmental conflicts in Brazil. *Virtual Brazilian Anthropology*, 9 (1), 2012.

ZHOURI, Andrea; LASCHEFSKI, Klemens. Desenvolvimento e conflitos ambientais um novo campo de investigação. In: ZHOURI, A; LASCHEFSKI, K. (Orgs). *Desenvolvimento e Conflitos Ambientais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. pp. 11-31.

ZHOURI, Andrea; LASCHEFSKI, Klemens; Barros, Doralice Pereira. “Desenvolvimento, sustentabilidade e conflitos socioambientais”. In: ZHOURI, A.; LASCHEFSKI, K.; PEREIRA, D. B. *A insustentável leveza da política ambiental: Desenvolvimento, Sustentabilidade e Conflitos Socioambientais*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2005. pp. 11-24.

# Museu de História Natural de Mato Grosso Casa Dom Aquino: espaço de educação patrimonial e museal

**Jocenaide Maria Rossetto Silva<sup>1</sup>**  
Universidade Federal de Rondonópolis

**Jonilken da Silva Almeida<sup>2</sup>**  
Museu de História Natural de Mato Grosso

**Giseli Dalla Nora<sup>3</sup>**  
Universidade Federal de Mato Grosso

**Resumo:** Este artigo trata da Educação Patrimonial e Museal realizada de janeiro a setembro de 2018 no Museu de História Natural Casa Dom Aquino, localizado em Cuiabá (MT). Funciona com gestão compartilhada entre o sistema público e privado, ou seja, a Secretaria do Estado de Cultura de Mato Grosso e o Instituto Ecossistema e Populações Tradicionais. O objetivo é refletir sobre as estratégias educativas de palestras sobre temas de Paleontologia e Arqueologia, exposição museológica permanente e itinerante e oficinas realizadas nos projetos: Encontro Indígena; Semana de Museus; Projeto Kamalupe; Oficina Dzongo e Primavera dos Museus. Para tanto, na metodologia empregou-se registros fotográficos, textos e filmagens que compõem o acervo documental do Museu e são objetos de nossas análises. Este artigo torna-se, desta forma, um instrumento da práxis educativa patrimonial e museal e poderá contribuir para qualificar e garantir eficiência ao setor educativo.

**Palavras-chave:** educação patrimonial; patrimônio cultural; museus.

<sup>1</sup> Doutora em História Social PUCSP (2013). Mestre em Educação pela UFMT (2001). Especialista em Educação Ambiental pela UFMT (2001) e especialista em Museografia e Patrimônio Cultural Claretiano (2018). Licenciada em História UFMT de Rondonópolis (1998). É professora da Universidade Federal de Rondonópolis trabalhando no Curso de Licenciatura em História. Líder do Grupo de Pesquisas INTERFACES: História, Museologia e Ciências Afins (UFMT-UFR).

<sup>2</sup> Mestrando em Ciências Ambientais (2022), Especialista em Coletivos Educadores do Portal da Amazônia pela Universidade Estadual de Mato Grosso (2013). Possui graduação em Ciências Biológicas pelo Centro Universitário de Várzea Grande (2007). Professor efetivo de biologia da Secretaria Estadual de Educação (SEDUC-MT). Educador Patrimonial no Museu de História Natural Casa Dom Aquino em Cuiabá e Educador Museal membro de Equipe de Patrimônio Cultural da Secretaria Estadual de Cultura Esporte e Lazer/MT.

<sup>3</sup> Possui graduação em Geografia pela Universidade Federal de Mato Grosso (2007), mestrado em Geografia (2008) e doutorado em Educação (2018) pela mesma universidade. Atualmente é professora adjunta da UFMT atuando nos cursos de Pós-graduação em Geografia e Pós-graduação em História. Líder do Grupo de Pesquisas em Geografia Agrária e Conservação da Biodiversidade (GECA).

# Mato Grosso Natural History Museum Casa Dom Aquino: heritage and museal education space

**Abstract:** This article deals with the Heritage and Museal Education held from January to September 2018 at the Casa Dom Aquino Natural History Museum, located in Cuiabá (MT). It operates under shared management between the public and private system, that is, the Secretary of State of Culture of Mato Grosso and the Institute Ecosystem and Traditional Populations. The objective is to reflect on the educational strategies of lectures on themes of Paleontology and Archeology, permanent and itinerant museum exhibition and workshops held in the projects: Indigenous Encounter; Museum Week; Kamalupe Project; Dzongo and Spring Museum Workshop. Therefore, the methodology employed photographic records, texts and footage that make up the Museum's documentary collection and are the objects of our analysis. This article thus becomes an instrument of heritage and museum educational praxis and may contribute to qualify and ensure efficiency for the education sector.

**Keywords:** heritage education; cultural heritage; museums.

# Museo de Historia Natural Mato Grosso Casa Dom Aquino: espacio de educación patrimonial y museal

**Resumen:** Este artículo trata sobre la educación patrimonial y museal realizada de enero a septiembre de 2018 en el Museo de Historia Natural Casa Dom Aquino, ubicado en Cuiabá (MT). Opera bajo gestión compartida entre el sistema público y privado, es decir, la Secretaria de Estado de Cultura de Mato Grosso y el Instituto Ecosistema y Poblaciones Tradicionales. El objetivo es reflexionar sobre las estrategias educativas de las conferencias sobre temas de paleontología y arqueología, exposición permanente e itinerante en museos y talleres realizados en los proyectos: Encuentro indígena; Semana del museo; Proyecto Kamalupe; Taller de Dzongo y Museo de Primavera. Por lo tanto, la metodología empleó registros fotográficos, textos y filmaciones que componen la colección documental del Museo y son los objetos de nuestro análisis. Este artículo se convierte así en un instrumento de praxis educativa patrimonial y museística y puede contribuir a calificar y garantizar la eficiencia del sector educativo.

**Palabras clave:** educación patrimonial; patrimonio cultural; museos.

O Museu de História Natural Casa Dom Aquino iniciou suas atividades no dia 7 de dezembro de 2006. Este espaço de memória faz a guarda, conservação e comunica importantes patrimônios históricos e culturais, servindo os povos indígenas e a sociedade não índia de Mato Grosso. A gestão do Museu de História Natural Casa Dom Aquino é compartilhada entre a Secretaria do Estado de Cultura de Mato Grosso e o Instituto Ecosistema e Populações Tradicionais, portanto, ambas mantêm o Museu aberto ao público. A problemática que orienta estas reflexões apresenta dois fatores atípicos no cotidiano do Museu. Primeiro, o fato de que no período de dezembro de 2017 a setembro de 2018, os museus ligados à Secretaria de estado de Cultura de Mato Grosso permaneceram fechados, entre eles o Museu de História Natural Casa Dom Aquino, devido a não institucionalização da parceria público-privado por falta de recursos destinados à Cultura pelo poder público. O outro fato deriva do primeiro, visto que o Instituto Ecosistema e Populações Tradicionais conseguiu permissão para permanecer em funcionamento e ao resistir fortaleceu sua função social desenvolvendo projetos educativos sobre a Pré-história e História de Mato Grosso.

Nesta conjuntura, O museu realiza pesquisa de público por meio de formulário digital do Google drive, disponibilizado no site da instituição musicológica e demais mídias digitais, onde, os frequentadores podem ser caracterizados em grupos, utilizando-se dos seguintes critérios: Perfil dos estudantes, faixa etária, e objetivos da visita. No caso, indígenas, estudantes da rede pública e privada que no seu dia a dia carecem de espaços pedagógicos/culturais; professores e pesquisadores; turistas e outros.

Com algum conhecimento sobre a aérea de atuação deste Museu, se constata que a Paleontologia, a Arqueologia e a Etnologia são áreas do conhecimento dedicadas à história do planeta e da vida. Todavia, no currículo escolar, estas ciências se restringem a alguns conceitos e figuras nos livros didáticos. Assim, a visita a um Museu de História Natural como este em estudo se tornou um instrumento educativo de relevância, já que nas Ações de Educação Patrimonial desenvolveu-se metodologias baseadas nos objetos musealizados e nas temáticas expositivas que possibilitaram a ampliação, aprofundamento e a síntese dos conhecimentos escolares.

Neste artigo tratar-se-á das ações do Programa de Educação Patrimonial e Museal do Museu de História Natural Casa Dom Aquino, desenvolvidas de janeiro a setembro de 2018, que visavam ampliar e aprofundar a reflexão sobre a práxis, vinculada à comunicação museal. Desta forma, busca-se compreender as bases teóricas que subsidiaram a expografia do acervo institucional com vistas a valorizar a diversidade cultural e o patrimônio histórico de Mato Grosso,

Os objetivos do Programa de Educação Patrimonial e Museal do Museu de História Natural Casa Dom Aquino integraram diferentes projetos que pretendem alcançar metas fundamentadas na missão institucional, tais como:

- Incentivar a visitação patrimonial enquanto elemento didático e pedagógico na formação escolar valorizando a história e memória individual e coletiva;

- Contribuir para que os visitantes reconheçam a importância dos Bens Culturais enquanto representações históricas das sociedades indígenas e pré-históricas do Brasil;
- Contribuir com a formação continuada do corpo docente das instituições educacionais públicas, além de capacitação de estagiários universitários;
- Gerar multiplicadores conscientes de suas responsabilidades em relação à preservação e conservação dos bens culturais da humanidade.

O Programa de Educação Patrimonial e Museal vem implantando diferentes estratégias educativas, entre elas destacam-se as palestras com temas de Paleontologia e Arqueologia; as exposições museológicas de longa e curta duração, as oficinas temáticas e outras estratégias que compõem projetos específicos: Encontro Indígena, Semana de Museus, Semana de Meio Ambiente, Projeto Kama-lupe, Primavera de Museus e as visitas monitoradas.

A Educação Patrimonial corresponde a conjuntos de procedimentos educativos e contínuos no processo de ensino e aprendizagem, responsável pela alfabetização cultural de um indivíduo ou grupos. Assim, este processo educativo torna-se uma proposta pedagógica a ser difundida na comunidade escolar que visita o Museu, uma vez que a educação patrimonial leva à interação de crianças, jovens e adultos, contribuindo também na construção de conhecimento individual e coletivo.

Portanto, os resultados da pesquisa que compõem este artigo foram organizados em partes para melhor entendimento da temática. Inicialmente apresenta-se o conceito de Educação Patrimonial; na segunda parte apresenta-se um histórico do local da pesquisa a “Casa Dom Aquino” e o “Museu de História Natural de Mato Grosso Casa Dom Aquino”. A parte 3 é dedicada à descrição dos Projetos realizados no período da pesquisa; seguido das análises a respeito das estratégias de educação patrimonial e museal realizadas.

## Educação patrimonial

O Brasil possui uma grande extensão territorial, com histórico de colonização que contribuiu para a formação da pluralidade cultural, que envolve uma diversidade de etnias. Esta miscigenação resulta na formação da identidade cultural dos indivíduos, e de geração a geração estas manifestações culturais vão se perpetuando entre os povos, e se disseminam através de saberes e celebrações, constituindo o patrimônio cultural da humanidade.

Silva (2011: 11) mostra que “a educação Patrimonial contribui para o processo de identificação do indivíduo na sociedade, na medida em que permite que se conheça os quadros de referência do passado, percebendo as semelhanças e diferenças na paisagem cultural, constantemente transformada”, bem como, a valorização da diversidade na formação das sociedades.

Neste contexto, a educação patrimonial torna-se estratégia mediadora capaz de aproximar os cidadãos, gerando conhecimento e integrando aprendizagens entre crianças, jovens, adultos e idosos procedentes de diferentes culturas ancestrais, tais como as etnias indígenas e os não-índios. Sobre o conceito de mediação na aprendizagem defendido por Vygotsky, o Instituto do Patrimônio Histórico e Cultural (IPHAN) esclarece:

Interessante para a atuação na área de Educação Patrimonial é o conceito de mediação, cunhado pelo psicólogo e educador russo Lev Vygotsky. Em *Pensamento e Linguagem* (1998), ele mostra que a ação do homem tem efeitos que mudam o mundo e efeitos exercidos sobre o próprio homem: é por meio dos elementos (instrumentos e signos) e do processo de mediação que ocorre o desenvolvimento dos Processos Psicológicos Superiores (PPS), ou Cognição. (IPHAN, 2014: 22)

Horta (1999) diz que as atividades de educação patrimonial podem levar crianças e adultos a adquirir conhecimento e ainda sentimentos de apropriação e valorização de sua herança cultural, fazendo com que os indivíduos saibam desfrutar de forma consciente de seus bens, possibilitando reflexões que levem à construção de novos conhecimentos em um processo contínuo da criação cultural.

A educação como prática de liberdade, conquista de autonomia individual e construção coletiva é defendida por Paulo Freire em sua obra, sendo esta também apropriada pelos intelectuais do Instituto do Patrimônio Histórico e Cultural (IPHAN) para fundamentar os princípios teóricos da Educação patrimonial.

É imprescindível que toda ação educativa assegure a participação da comunidade na formulação, implementação e execução das atividades propostas. O que se almeja é a construção coletiva do conhecimento, identificando a comunidade como produtora de saberes que reconhece suas referências culturais inseridas em contextos de significados associados à memória social do local. Ação transformadora dos sujeitos no mundo, e não uma educação somente reprodutora de informações, como via de mão única e que identifique os educandos como consumidores de informações – modelo designado por Paulo Freire como “educação bancária”. (FREIRE, 1970 apud IPHAN, 2014: 20)

A Educação Patrimonial, conforme demonstra Silva (2013), realizada em espaços museais, ou em qualquer outro espaço de memória que tem por missão fazer a conservação e comunicação do patrimônio histórico, pode ser um instrumento de mudança social que desperta no indivíduo o sentimento de valorização dos Bens Culturais, uma vez que o referido patrimônio, embora retirado de seu contexto, passa a ter outras funções, dentre estas a educativa, criando laços entre os seres humanos e os objetos que representam sociedades, tempo e culturas distintas.

## Educação museal

A educação está presente no processo de formação humana, os equipamentos culturais, tais como Museus, são subsídios para formação integral do indivíduo. Onde o Museu deixa de ser uma galeria de artefatos, obras ou objetos, e se torna uma agente educativo cultural. Tal perspectiva é possível pela Educação Museal, que vem mostrando ao mundo o potencial que um museu tem como agente de transformação social.

A Educação Museal coloca em perspectiva a ciência, a memória e o patrimônio cultural enquanto produtos da humanidade, ao mesmo tempo em que contribui para que os sujeitos, em relação, produzam novos conhecimentos e práticas mediadas pelos objetos, saberes e fazeres. Possui também estrutura e organização próprias, que podem relacionar-se com outras realidades que não a específica dos museus, de acordo com os objetivos traçados no seu planejamento. São ações fundamentalmente baseadas no diálogo. Isso inclui o reconhecimento do patrimônio musealizado, sua apropriação e a reflexão sobre sua história, sua composição e sua legitimidade diante dos diversos grupos culturais que compõem a sociedade. (IBRAM, 2018: 74)

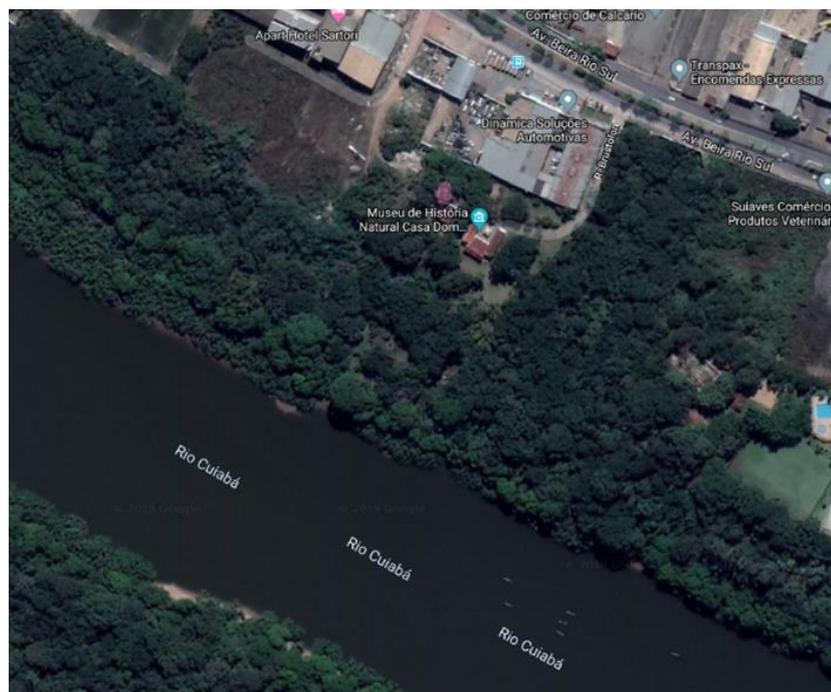
Os museus já foram um espaço seletivo e restrito a pouco privilegiadas por elites sociais e intelectuais, um lugar não inclusivo, pouco democrático. Configu-

rando assim o movimento da nova museologia, dando ao campo Museal a possibilidade de ser um instrumento educativo, de prática para liberdade e conscientização, ainda construtor de identidade e cidadania. A nova museologia iniciou esta mudança no século XX, podendo ser considerado um processo de construção e desconstrução contínua.

Os museus a tempos estão reformulando sua identidade e sua finalidade. Pois, á tempos passados tinham como objetivo o armazenamento de objetos, conhecido como gabinetes de curiosidade. Hoje, esta identidade tem ganhado plasticidade em seus objetivos ou finalidade, assim o espaços musealizado, além de guardião do patrimônio cultural, torna-se um mediador entre a sociedade e o patrimônio educativo e científico produzido pela sociedade.

## Histórico do Museu de História Natural de Mato Grosso Casa Dom Aquino

O Museu de História Natural de Mato Grosso Casa Dom Aquino (Fig. 1) está sediado numa antiga chácara à margem do rio Cuiabá, cuja casa foi construída em 1842 para funcionar como residência. Na atualidade, ainda se preserva sua arquitetura colonial, com formato em U, com a disposição de 12 cômodos, com a frente voltada para o referido rio.



**Figura 1** – Imagem aérea do Museu de História Natural de Mato Grosso Casa Dom Aquino  
Fonte: Google Maps (2019).

A Casa Dom Aquino foi integrada à lista de bens patrimoniais tombados pelo Estado de Mato Grosso pela portaria nº 08/97 e publicada no Diário Oficial de 24 de julho de 1997. Entusiastas e estudiosos da História de Mato Grosso reconhecem a singela residência como “Casa predestinada”, pois nos séculos passados a referida casa foi lar de pessoas ilustres de Mato Grosso, com relevância política,

econômica e literária. Sendo estes, Joaquim Duarte Murtinho e Dom Francisco de Aquino Corrêa.

Joaquim Duarte Murtinho nasceu em 7 de dezembro de 1848. Com aproximadamente 20 anos passa a residir no Rio Janeiro, onde estuda engenharia e medicina. Ao regressar a Mato Grosso inicia uma promissora carreira política, eleito Senador por três mandatos e escolhido como Ministro da Fazenda no governo de Campos Sales. Joaquim Murtinho tinha participação em uma das maiores empresas de Mato Grosso - a Erva Mate Laranjeira. Francisco de Aquino Correa nasceu no dia de 2 de abril de 1885. Desponta com sua genialidade deste a sua juventude, onde havia o interesse pelo latim, grego e poesia. Na vida religiosa torna-se o Bispo mais novo do mundo aos 28 anos e o primeiro Mato-grossense a ingressar na Academia Brasileira de Letras. Dom Aquino, ainda fora aclamado pelo povo para assumir como candidato de conciliação para Presidência do Estado de Mato Grosso, no ano de 1917. (HIROOKA, 2015: 1)

Há quase dois séculos a Casa Dom Aquino vem resistindo ao tempo e construindo sua história. Após a passagem de Murtinho e Dom Aquino, este patrimônio histórico se integra ao desenvolvimento econômico de Cuiabá e consequentemente ao processo de expansão urbana, inclusive servindo de abrigo por mais de uma década a um grupo de pessoas sem teto.

Na primeira metade do século XX, a casa foi transformada em uma fábrica de sabão e sofreu algumas alterações, como: encanamento de água e caixa d'água externa, banheiros, calçamento e construção de um barracão na área próxima à casa. Na década de 70 e 80 a área transformou-se num clube da Associação dos Funcionários do Banco do Brasil (AABB). Neste momento houve novas alterações como construção de piscinas e quadras de esporte. No final dos anos 80 e no decorrer do ano 90 a casa fora invadida por "sem tetos" e esteve ocupada por mais de uma década. Os invasores não alteraram significativamente a casa com construções civis, mas alteraram a vegetação de entorno com o plantio de várias plantas frutíferas, medicinais e exóticas. (HIROOKA, 2015: 2)

Ainda de acordo com Hirooka (2015), ao findar os anos 90 a área foi desapropriada e as famílias transferidas para casas cedidas pelo Governo do Estado, então a Casa foi transformada em um Centro de Pesquisa e Laboratório de Arqueologia e Paleontologia, por meio de uma parceria entre a Secretaria de Estado de Cultura (SEC/MT) e Instituto Ecossistemas e Populações (ECOSS). Assim, a Casa Predestinada passa a ser também a guardiã do riquíssimo patrimônio arqueológico e paleontológico, fruto de pesquisas em empreendimentos de impactos ambientais ou pesquisas acadêmicas em Mato Grosso. A casa histórica, presente na memória de pessoas com recursos e de outras empobrecidas pelo capitalismo, é a fiel depositária do acervo da Pré-história do Estado.

Este processo culminou em 7 de dezembro de 2006 na implantação de exposição permanente de Arqueologia e Paleontologia de Mato Grosso e através da lei 9.653, de 06 de dezembro de 2011, na criação do "Museu Estadual de Pré-história – Casa Dom Aquino". Na atualidade sua condição jurídica foi alterada tornando-se o Museu de História Natural de Mato Grosso Casa Dom Aquino, pela lei 10.623, de 24 de outubro de 2017.

O acervo (Fig. 2) inclui fósseis das diversas eras geológicas e materiais arqueológicos das civilizações ameríndias de caçadores e ceramistas. Assim, a exposição apresenta uma viagem no tempo, marcando os fenômenos naturais e a evolução na terra, no caso específico a história natural de Mato Grosso.



**Figura 2** – Museu Estadual de Pré-história – Casa Dom Aquino  
Fonte: Autores, 2018

Nas instalações do Museu de História Natural de Mato Grosso Casa Dom Aquino, promove-se a Educação Científica, Patrimonial e Museal, possibilitando a inclusão dos povos tradicionais e da comunidade em geral.

### **Os projetos em análise** **Visitas monitoradas à exposição do Museu**

As visitas monitoradas às exposições realizadas no Museu de História Natural de Mato Grosso Casa Dom Aquino são atividades desenvolvidas permanentemente neste espaço de Memória e História. Os grupos acessam o Museu por meio de agendamentos das visitas tanto de escolares como de outros públicos.

No decorrer do período da pesquisa, dezembro de 2017 a setembro de 2018, foram atendidos 2.500 estudantes de nível fundamental, médio e superior.

Nas visitas escolares é comum os professores traçarem objetivos conforme as disciplinas que ministram, que às vezes coincidem ou não com os objetivos propostos pelo Museu. Para os educadores desta instituição a intenção é a complementação do conteúdo escolar:

*Complementação do que o aluno estuda em sala, onde a exposição desconstrói o misticismo ou o abstrato, assim construindo por meio de evidências concretas, o conhecimento científico, sendo esse olhar ou releitura mediado por um educador ou monitor da exposição.*

*Portanto, levando o aluno a uma viagem evolutiva do princípio até os dias atuais, contribuindo também para o processo de ensino e aprendizagem correlacionando a teoria com a prática. (EDUCADOR “A” em visita ao museu Depoimento coletado em 8 de abril de 2019)*

O educador se reporta aos objetos musealizados, no caso a evidências históricas e pré-históricas, dos campos da arqueologia, paleontologia e etnologia com vistas a desconstruir estereótipos que os livros didáticos trazem, considerando os limites que lhes são característicos. Estereótipos que promovem a imaginação e corroboram para a construção do Imaginário Coletivo.

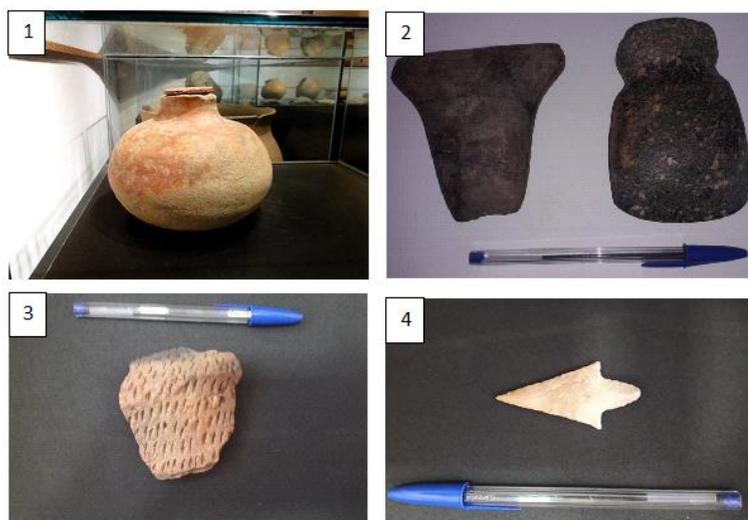
A Exposição de longa duração é composta por objetos procedentes de diferentes locais e que datam de diferentes temporalidades:

- a) Setor de Paleontologia (Fig. 3): materiais de todas a eras geológicas, desde microrganismos (estromatólitos) a animais da megafauna (Mastodonte, Preguiça Gigante e Tatu Gigante);



**Figura 1** – Vértebra de Sauropode (1), Dente molar de mastodonte (2), Molde e contra molde de Braquiopodes (3) e Estromatólitos. Fonte: Autores, 2018

- b) Setor de Arqueologia (Fig. 4): peças arqueológicas tais como pontas de flechas e lanças, machados lascados e polidos, cerâmicas e urnas funerárias das civilizações ameríndias, cujas datações são variadas levando aos povos caçadores, coletores e agricultores ceramistas;



**Figura 2** – Urna Funerária (1), Machado Polido (2), Cerâmica (3), Ponta de Lança (4). Fonte: Autores, 2018

- c) Setor de Etnologia (Fig.5): objetos que remetem a diferentes etnias da região, tais como prato para fazer biju, cerâmicas zoomorfas e adornos.



Figura 5 – Artesanatos Zoomorfos da Etnia Waurá. Fonte: Autores, 2018

- d) Setor Histórico (Fig. 6): São objetos do período colonial, louças faianças de origem europeia e cerâmicas produzidas por remanescentes africanos, que na época viviam uma condição de escravidão.



Figura 3: Louça faiança e argola de ferro. Fonte: Autores, 2018

Além dos temas correlatos à exposição de longa duração, durante a visita o educador informa sobre a História da Casa Dom Aquino e sobre a História do próprio Museu. Estas informações são repassadas de acordo com o grau de escolaridade dos estudantes.

No caso de visitas agendadas por outros públicos, tais como turistas ou pesquisadores, o atendimento é oferecido conforme os objetivos dos visitantes, na maioria das vezes a Exposição de longa duração é pretexto para ampliar ou aprofundar os temas de interesse dos mesmos.

## Atividades com Indígenas

### IX Encontro Indígena “Saberes Sustentáveis dos Povos Indígenas”

Entre as atividades do Museu de História Natural Casa Dom Aquino, a de maior fluxo e atratividade é o “Encontro Indígena” fomentado pelo Programa Ponto de Cultura<sup>4</sup> e realizado com apoio de outras instituições.

O projeto tem os seguintes objetivos:

- Reafirmar as etno-histórias dos povos originários do Brasil;
- Valorizar a diversidade cultural indígena do Mato Grosso e do Brasil;
- Demonstrar aspectos e manifestações culturais das etnias participantes;
- Oportunizar, por meio de oficinas, aprendizagens sobre práticas indígenas (pintura corporal, dança etc).

O IX Encontro Indígena *Saberes Sustentáveis dos Povos Indígenas* (Fig. 7), realizado entre os dias 17 e 19 de abril de 2018, contou com a presença de mais de 40 (quarenta) representantes das etnias Kuikuro, Wauja, Boe Bororo, Xavante, Haliti Paresi, Bakairi e Kayabi. O público beneficiado foi de 2.700 pessoas, sendo majoritariamente estudantes da educação básica das escolas públicas de Cuiabá e Várzea Grande em Mato Grosso.



Figura 7 – Folder de divulgação do IX Encontro Indígena. Fonte: Autores, 2018

Entre as atividades realizadas no Encontro, ocorreram pintura corporal da etnia Kuikuro e Waura, venda de artesanatos de grupos étnicos xinguanos e apresentações culturais protagonizadas pelos índios Boe-Bororo, Wauja, Karajás, Xavantes e Kuikuro (Fig. 8 e 9).

<sup>4</sup> Os Pontos de Cultura integram as ações prioritárias do Programa Cultura Viva, do MinC (considerando que não há mais MinC, especificar “do então MinC” ou algo do gênero, marcando quando foi criado o programa de Pontos de Cultura). Atualmente, existem cerca de 2,5 mil em todo o Brasil, incluindo os que estão em processo de convênio. Iniciativas desenvolvidas pela sociedade civil podem se tornar Pontos de Cultura por meio de seleção convocada por editais públicos. As instituições ficam, então, responsáveis por articular e impulsionar as ações que já existem nas comunidades.



**Figura 8** – Apresentação Bororo (1), Apresentação Wauja e Kuikuro (2), Apresentação Karajá (3), Apresentação Waurá e Kuikuro (4), Apresentação Xavante (5), Diversas etnias de Mato Grosso (6). Fonte: Autores, 2018



**Figura 9** – Grafismo Kuikuro (7), Grafismo Waurá (8), Artesanatos Xinguanos (9), Grafismo Wauja (10), Grafismos Kaiabi (11). Fonte: Autores, 2018

O Museu de História Casa Dom Aquino desde 2009 realiza atividade como Ponto de Cultura através da interação entre os indígenas e não-indígenas, culminando na criação do ambiente educativo e de reconhecimento identitário de alguns dos muitos Povos Originários do Brasil.

### Projeto Kamalupe

Kamalupe é uma palavra de origem indígena da etnia Wauja, que significa “Deus do Barro”, esta etnia é da família linguística Arawák. O povo Wuaja é ceramista e atualmente vive no Parque Indígena Nacional do Xingu (Fig. 10).

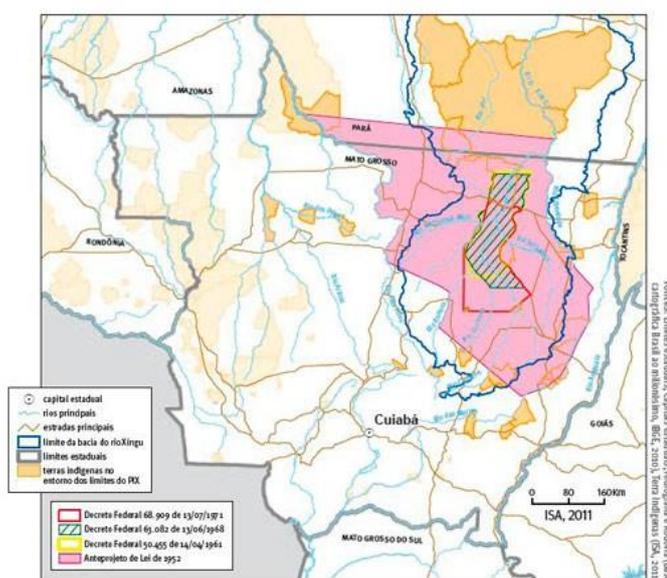


Figura 4 – O mapa mostra a área original do Parque do Xingu (rosa e laranja) e a área atual (listras verdes). Fonte: Autores, 2018

O projeto (Fig. 11) foi assim nominado visando reconhecer e divulgar a referida cultura indígena. Em cada edição o projeto Kamalupe tem atividades diferenciadas e na 5ª edição foi realizada a seguinte programação:

<p><b>1º DIA / Sexta-Feira 27-07</b></p> <p>13:30-Recepção e boas vindas</p> <p>13:45-Dinâmica de apresentações do grupo</p> <p>14:30-Projeto Kamalupe</p> <p>14:50-Museu de História Natural Casa Dom Aquino-Conhecendo sua História</p> <p>15:00-Ambientação</p> <p>15:30-Lanche Paleozóico</p> <p>16:00-Oficina de Réplica de Fósseis</p> <p>18:00-Encerramento das atividades do dia.</p>	<p><b>2º DIA / Sábado 28/ 07</b></p> <p>08:30-Recepção e boas vindas</p> <p>08:45-Ambientação Mesozóica</p> <p>09:30-Oficina de Réplica de Fósseis</p> <p>10:30-Lanche Jurássico</p> <p>11:00-Pegadas do Jurássico</p> <p>12:00-Almoço</p> <p>13:30-Filmes Temáticos</p> <p>14:15-Visita guiada no Museu</p> <p>15:30-Lanche Cretáceo</p> <p>16:00-Descobrimdo o Dino do Museu</p> <p>17:00-Encerramento das atividades.</p>
---	--

**INFORMAÇÕES:**  
 Museu de História Natural de Mato Grosso  
 Casa Dom Aquino  
 Av. Beira Rio s/nº, (ao lado da Paraná Veículos)  
 Telefone: (65) 3634-4858.  
 E-mail: casadomaquinomuseu@gmail.com  
 Vagas Limitadas  
 Investimento: R\$ 180,00

Figura 11 – Folder de divulgação. Fonte: Autores, 2018

O projeto Kamalupe oferece ao público do Museu uma opção cultural no período de férias escolares, para além de despertar um novo olhar para o lazer, a cultura, a pré-história e História de Mato Grosso.

Na 5ª edição foram trabalhadas informações das edições anteriores do projeto:

- Contextualização da Casa Dom Aquino: nesta atividade foi apresentada para as crianças a história da Casa Dom Aquino, evidenciando seu período de construção, estilo arquitetônico, seus moradores e suas contribuições para a História de Mato Grosso;
- Ambientações das Eras: Paleozóica e Mesozóica. Foi evidenciado como era o meio ambiente da pré-história, como clima, atmosfera e geologia, ainda as formas de vida presentes na época;
- Oficinas de Réplica de Fósseis: realizou-se de maneira lúdica a réplica dos fósseis de animais marinhos provenientes de Mato Grosso, sendo estas réplicas à base de gesso e água;
- Exibição de vídeos temáticos: retratou-se a diversidade de dinossauros existentes no Brasil, bem como seus hábitos e habitats.

### **Eventos do calendário do Instituto Brasileiro de Museus 16ª Semana Nacional de Museus: “Museus Hiperconectados, novas abordagens, novos públicos”**

A Semana Nacional de Museus é um Programa de iniciativa do Ministério da Cultura, por meio do Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM) que no mês de maio de cada ano incentiva as instituições museológicas a elaborarem programações temáticas. A edição de 2018 aconteceu nos dias 14 a 20 de maio com tema “Museus - Hiperconectados, novas abordagens, novos públicos”.

O Museu de História Natural participou desta iniciativa com uma programação (Fig. 12) que incluiu visitas à Exposição de Paleontologia e Arqueologia, mediadas pelos educadores e, também com uma Roda de Conversa conduzida por um ancião indígena.



**Figura 12** – Programação 16ª Primavera de Museus. Fonte: Autores, 2018

Participaram deste projeto, além do público espontâneo, um grupo de 40 (quarenta) estudantes do 4º e 5º ano do Ensino Fundamental, da Escola Estadual Dom Francisco Aquino Correa, localizada no Município de Cuiabá.

Na ocasião foi realizada uma roda de conversa, em frente à casa que abriga o Museu, conduzida pelo representante dos indígenas da etnia Xavante, o sr. Roque Xavante (in memoriam).

O diálogo foi direcionado pelas perguntas orais dos estudantes, sendo estas das mais elementares e curiosas, como: *O que o índio come? Vocês matam as crianças deficientes?, Qual é a cultura dos Xavantes? Como se originaram os Xavantes?* Este contato intercultural possibilitou e oportunizou as crianças conhecerem mais da cultura indígena, ainda quebrando paradigmas e a visão lúdica do indígena, possibilitando uma reflexão entre as partes, no que se diz respeito a como “um vê o outro”.

### **12ª Primavera dos Museus “Celebrando a Educação nos Museus”**

Pela 12ª edição, o Museu de História Natural de Mato Grosso Casa Dom Aquino participa da programação Nacional da Primavera dos Museus. Evento este promovido pelo Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), quando se celebrava os 200 anos da criação do primeiro museu no Brasil, o Museu Nacional/UFRJ e se assistia impactados o incêndio que o acometera poucos dias antes. O campo museal no Brasil se defronta com o descaso de políticas públicas eficientes na manutenção das instituições ligadas ao Estado em todas as esferas (municipal, estadual e federal), assim como com relação a iniciativas privadas.

A situação promoveu no IBRAM e na Rede de Educadores em Museus do Brasil REM-BR profundas reflexões sobre a função dos museus na sociedade brasileira atual e sobre o papel da educação nos museus, bem como, manifestações dos profissionais da área a respeito.

Esses dias nos impõem outra Primavera dos Museus: que nos leve a refletir sobre as circunstâncias presentes, sobre o que há para celebrar e como orientar nossos trabalhos daqui em diante.

Museus são espaços múltiplos e dinâmicos que assumem importantes funções na guarda do patrimônio museológico e das memórias, no fortalecimento da cidadania e das noções de pertencimento e identidade, no respeito à diversidade e à valorização da cultura.

A educação em museus exerce papel fundamental no fortalecimento, visibilidade e valorização das memórias e dos museus brasileiros com o propósito de aumentar os laços afetivos e o sentimento de pertencimento da sociedade por essas instituições, bem como o reconhecimento das identidades e o respeito à diversidade. (IBRAM, 2018)

Diante deste fato e do cenário museal nacional, o Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM) apresentou em 2018 o tema “Celebrando a Educação nos Museus” a fim de reafirmar a importância dos Museus na educação.

Neste momento, nos dispomos a refletir e a fortalecer nas instituições museológicas e processos museais a sua função educativa, especialmente na difusão e acessibilidade às conquistas em diferentes áreas do conhecimento, como também na forma de explicitação da função social dos museus, de sua responsabilidade, para o aprimoramento do exercício da cidadania, qualificando a vida em sociedade, baseada no respeito e valorização da memória social de diferentes grupos sociais e no zelo e publicização do patrimônio cultural musealizado. (IBRAM, 2018)

No Museu de História Natural de Mato Grosso Casa Dom Aquino foi realizada pelo Professor Esp. Jonilken da S. Almeida (Educador do Museu de História Natural), no dia 19 de setembro de 2019, a palestra “A Geopoética da natureza”, com a participação de 30 (trinta) crianças do Ensino Fundamental. Na palestra foi trabalhada a Educação Ambiental, instruindo-as a habitar o planeta e a viver harmonicamente com a natureza.

No dia 20 de setembro de 2019 foi realizada uma apresentação, também pelo mesmo Professor, a um grupo de 06 professores da Educação da rede Estadual de Mato Grosso, a respeito das possibilidades da Educação Patrimonial no Museu de História Natural Casa Dom Aquino.

Ambas as atividades contribuem para o processo educativo do Museu. Na palestra de Geopoética tratou-se de Educação Ambiental, sendo um tema que faz parte do Programa de Educação Patrimonial do Museu, uma vez que este equipamento cultural está às margens do Rio Cuiabá-MT, sendo este um importante patrimônio natural de Mato Grosso. A apresentação das Possibilidades de Educação Patrimonial no Museu contribui na formação continuada do professor, lhe dando novas possibilidades de planejamento e didática pedagógica, além de contribuir na multiplicação da importância do espaço cultural/educativo, o Museu Casa Dom Aquino.

### **Atividade para arrecadar recursos** **Oficina Dzongo – Técnicas básicas de esculpir em madeira**

O Museu de História Natural de Mato Grosso Casa Dom Aquino realiza, desde o mês de dezembro de 2017, uma campanha denominada “Museu de Portas Abertas”, em meio à crise de apoio a manifestações culturais no Estado de Mato Grosso, visto que no mesmo período os demais museus permaneceram fechados.

O Instituto ECOSS, autorizado pela Secretaria Estadual de Cultura, promoveu atividades no Museu visando comunicar a Cuiabá e às cidades do interior o Patrimônio Pré-Histórico, Histórico e Natural do Brasil. E, ainda visando à valorização e inclusão da diversidade etnocultural, foi realizada a oficina “Noções básicas para esculpir em madeira”, pelo moçambicano Sr. Herminio Nhantumbo. Para esta oficina realizada em setembro de 2018, 24 pessoas com 16 pagantes, arrecadando assim R\$ 800,00 (oitocentos reais) destinado para manutenções básicas do Museu. Nesta oficina foi possível mostrar um pouco da cultura e capacidade artística do povo africano, ao qual tem forte influência cultural em Mato Grosso. Oferecer uma oficina ministrada por um nato africano é resgatar/lembrar a origem cultural deste Estado/País.

### **Considerações finais**

No ano de 2018, após ficar com as portas fechadas por um período maior que um ano, o Museu de História Natural de Mato Grosso Casa Dom Aquino foi autorizado a reabrir e garantiu à sociedade a oportunidade de conhecer a História e Pré-História de Mato Grosso.

Nas visitas guiadas, os estudantes retornaram a visita ao museu, sendo esta uma atividade pedagogicamente essencial no processo de ensino e aprendizagem, uma vez que o Museu possui um rico acervo, resultado de pesquisas Paleontológicas e Arqueológicas em Mato Grosso, e onde o mediador ou monitor pode contribuir para estabelecer uma ponte entre a grade curricular do aluno e a exposição do Museu.

No que se refere a Atividades com Indígenas, os visitantes e estudantes tiveram a oportunidade de conhecer representantes de sete etnias dos povos originários do Brasil, por meio de palestras ministradas por indígenas, oficinas de pintura corporal, apresentações culturais com interação dos indígenas com os não-indígenas, bate-papo informais durante a visita, que viabilizou uma nova perspectiva de ditos ou visões de que “índio não tem cultura ou não é civilizado”, esta

vivência/interação entre indígenas e não-indígenas, possibilita a aproximação da diversidade cultural entre os pares, assim diminuído as diferenças e a quebra dos preconceitos e atitudes xenofóbicas.

Neste sentido se observa que os educadores e gestores se empenharam em oportunizar a ampliação dos saberes sobre a diversidade etnocultural entre os grupos indígenas, sua organização e o valor que os mesmos dão à sua tradição.

Em Kamalupe, as crianças tiveram uma opção de lazer e cultura no período de férias, onde vivenciaram algumas atividades lúdicas, conheceram o Museu e aprenderam sobre a história de Mato Grosso.

No calendário Anual do Museu de História Natural de Mato Grosso Casa Dom Aquino há espaço para a programação do Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM). Trata-se da Semana Nacional de Museus, que em sua 16<sup>a</sup> edição abordou o tema: “Museus – Hiperconectados, novas abordagens, novos públicos”. Este evento foi realizado com a Roda de Conversa com o sr. Roque Xavante, que quebrou paradigmas, mostrando que índio pode estudar, índio pode ter acesso à tecnologia e continua sendo índio.

Na Primavera de Museu com o tema “Celebrando a Educação nos Museus”, o Museu de História Natural de Mato Grosso Casa Dom Aquino participou com reflexões a respeito da importância dos museus no processo educativo.

A cultura afro também foi tema das atividades educativas. Durante a Oficina Dzongo se difundiu e promoveu a arte e a cultura da África, valorizando a origem dos que contribuíram na formação cultural do Brasil e do Mato Grosso. Esta oficina ampliou o espaço da diversidade na programação do Museu.

Enfim, no Museu em estudo se observa que a educação patrimonial e museal segue os princípios da Nova Museologia ou Museologia Social<sup>5</sup>, cujas tendências Educativas no Mato Grosso contemporâneo levam professores e mestres em História a se dedicarem no mesmo período (2017 e 2018) nos municípios de Cuiabá, Rondonópolis e Primavera do Leste, a conduzirem estudantes do ensino fundamental e médio aos lugares de memória<sup>6</sup> e a realizar roteiros que se instituiu chamar de Museus de Percursos. Desdobrando-se das reflexões críticas realizadas nas Universidades Federais, como no Campus de Rondonópolis, onde Silva (2018) registra experiências de educação patrimonial e museal que discutiram a decolonialidade, desconstruindo pré-conceitos e estereótipos sobre os povos indígenas que foram gestados ao longo dos séculos no Brasil.

No Museu de História Natural de Mato Grosso Casa Dom Aquino se observa também que houve a valorização do Patrimônio Cultural Imaterial (BRAYNER, 2012), uma vez que as oficinas realizadas priorizaram saberes e fazeres, lugares de memória, formas de expressão e Celebrações, sendo estas as diferentes áreas que o compõem, conforme se observa na legislação e literatura que tratam do assunto.

Por fim, destaca-se que a Educação Ambiental também foi tema das oficinas, corroborando para a transversalidade da educação em espaços museológicos e seu entorno. Em suma, as atividades realizadas no biênio foram de relevância aos funcionários do Museu, ao público participante e aos parceiros indígenas e não indígenas que contribuíram nos projetos. Assim, a Museologia Social nesta instituição museológica foi alcançada com êxito, merecendo (a seu tempo) maiores e aprofundados estudos a serem realizados por pesquisadores interessados.

<sup>5</sup> Desvallées e Mairesse (2013).

<sup>6</sup> Alves (2018), Arruda e Ramos (2018), Moresco (2018) e Souza (2018).

Recebido em 29 de setembro de 2019.  
Aceito em 30 de setembro de 2021.

## Referências

- ALVES, Sandro Ambrosio. *Patrimônio Histórico e Cultural de Rondonópolis-MT: Orientações didáticas no ensino de história*. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História) - Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2018.
- ARRUDA, Juliana Ramos de. *Os lugares de memória da cidade de Rondonópolis-MT: ensino de história nos anos iniciais, cultura e patrimônio*. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História), Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2018.
- BRAYNER, Natália Guerra. *Patrimônio Cultural Imaterial: para saber mais*. 3. ed. Brasília: IPHAN, 2012.
- DESVALLÉES, André; MAIRESSE, François. *Conceitos-chave de museologia*. Traduzido por B. M. Soares e M. X. Cury. São Paulo: ICOM/Armand Colin, 2013.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*. Saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- HIROOKA, S. S. *Museu de História Natural Casa Dom Aquino*. [S.l.], 2015.
- HORTA, M. de L. P. et al. *Guia Básico de Educação Patrimonial*. Brasília: IPHAN/Museu Imperial, 1999.
- IBRAM. Instituto Brasileiro de Museus. *Caderno da Política Nacional de Educação Museal*. Brasília, 2018.
- IBRAM, Instituto Brasileiro de Museus. *12ª Primavera dos Museus*. Celebrando a Educação nos Museus. IBRAM, 2018.
- MORESCO, Julio Junior. *Primavera do Leste/MT: educação patrimonial, “mídia didática” e lugares de memória*. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História), Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2018.
- SILVA, Jocenaide Maria Rossetto. *Do Museu como Espaço ao Museu Como Lugar de Múltiplas Interlocações: os Museus Universitários e as Coleções do Povo Bororo*. Tese (Doutorado em História Social), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2013.
- SILVA, Jocenaide Maria Rossetto. Educação patrimonial decolonial na formação de professores de história. Congresso de Pesquisa em Educação – CONPEDUC, Rondonópolis, MT. *Anais...* Rondonópolis: PPGEDU–UFMT, 2018.

SILVA, Jocenaide Maria Rossetto. *Educação patrimonial. Rememorar para preservar, um direito do cidadão*. Cuiabá: Secretaria Estadual de Cultura de Mato Grosso; Conselho de Estado de Cultura, 2011.

SOUZA, Maria de Lourdes Conceição de. *O Palácio da Instrução e o Patrimônio Histórico de Cuiabá-MT: cidade, territorialidade e educação patrimonial*. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História), Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 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

# Da harpa cristã ao hip-hop gospel: como a música marca a identidade das Assembleias de Deus no Brasil

**Otávio Barduzzi Rodrigues da Costa<sup>1</sup>**  
Universidade Presbiteriana Mackenzie

**Resumo:** Esse trabalho pretende fazer um comparativo das mudanças culturais que passaram a igreja Assembleia de Deus, maior igreja pentecostal da América Latina, com 22 milhões de membros no Brasil junto a sua cultura musical, que mudou da harpa cristã, hinário tradicional com músicas centenárias, cujas letras remetem a sofrimento, consolo e preocupações espirituais, passa pela novas músicas de mercado gospel da indústria cultural, onde a mensagem é de vitória financeira e chega até o hip-hop gospel, donde dentro de uma minoria da igreja denuncia as desigualdades sociais. com isso mostraremos que a musicalidade inerente da Assembleia de Deus reflete as mudanças culturais que estão passando.

**Palavras-chave:** pentecostalismo; musicalidade; mudança cultural; antropologia.

RODRIGUES DA COSTA, Otávio Barduzzi. **Da harpa cristã ao hip-hop gospel: como a música marca a identidade das Assembleias de Deus no Brasil.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (18): 101-118, setembro a dezembro de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2000) onde é mestre em filosofia. Bacharel em Direito pela ITE-Bauru. Licenciado em filosofia pela IBRA. Licenciado em pedagogia pela FACOL. Doutorando em Educação, arte e História da Cultura pela Universidade Metodista Mackenzie.

## **From Christian harp to gospel hip-hop: how music marks the identity of the Assemblies of God in Brazil**

**Abstract:** This paperwork intends to make a comparison of the cultural changes that went through the Assembleia de Deus church, the largest Pentecostal church in Latin America, with 22 million members in Brazil along with its musical culture, which changed from the Christian harp, traditional hymnal with centuries-old music, whose lyrics refer to suffering, consolation and spiritual concerns, passes through new gospel music from the cultural industry, where the message is of financial victory and reaches hip-hop gospel, where within a minority of the church it denounces social inequalities. With that we will show that the inherent musicality of the Assembly of God reflects the cultural changes that are going on.

**Keywords:** Pentecostalism; musicality; cultural change; anthropology.

## **Del arpa Cristiana al hip-hop evangelio: cómo la música marca la identidad de la Asamblea de Dios en Brasil**

**Resumen:** Este trabajo pretende hacer una comparación de los cambios culturales que permearon la iglesia Asamblea de Dios, la iglesia pentecostal más grande de América Latina, con 22 millones de miembros en Brasil, junto con su cultura musical, que pasó del arpa cristiana, himnario tradicional con canciones centenarias, cuyas letras hacen referencia al sufrimiento, el consuelo y las inquietudes espirituales, pasa por las nuevas canciones góspel de mercado de la industria cultural, donde el mensaje es de victoria económica y llega al góspel hip-hop, donde una minoría de la iglesia denuncia desigualdades sociales. Con esto mostraremos que la musicalidad inherente a la Asamblea de Dios refleja los cambios culturales que están atravesando.

**Palabras clave:** pentecostalismo; musicalidad; cambio cultural; antropología.

A igreja Assembleia de Deus (ADs), maior igreja pentecostal da América Latina, com 22 milhões de membros no Brasil, não é uma instituição homogênea. A matriz que une culturalmente as ADs não é institucional como no catolicismo, nem segue teologias únicas, como acontece com a maioria das igrejas protestantes históricas. Apesar de haver uma ideologia semelhante e um hinário comum, cada congregação é única e se estrutura a partir de sua comunidade. Os estudiosos das ADs aceitam de modo unânime que existam mais diferenças do que unidades, como aquelas que se observam entre o assembleianismo urbano e o rural, por exemplo, ou entre o metropolitano e o interiorano, entre bairros e denominações. Apesar destas inúmeras diferenças, existem pontos comuns. Alencar (2013) os denomina como assembleianismos, ou seja, uma estrutura de pontos comuns que unem a matriz cultural assembleiana, como as crenças centrais, os hinos, a linguagem e principalmente cosmovisão de mundo.

O método escolhido foi a pesquisa de campo com inspiração etnográfica, envolvendo observações sistemáticas de espaços de culto e entrevistas em profundidade, orientadas por roteiros de entrevistas semiestruturados e previamente elaborados. Como sinalizado, realizar-se coleta de dados in loco, com a participação em cultos, realização de entrevistas com participantes, fiéis e pastores dentro das igrejas. As igrejas escolhidas para a pesquisa enquadram-se no conceito pentecostal tradicional.

O pentecostalismo clássico, por meio da Assembleia de Deus, é elemento importante deste estudo. Em especial, o assembleianismo como parte de uma identidade religiosa, baseada numa herança partilhada em memória coletiva quando se pertence ao grupo. É importante frisar, que os pentecostais tradicionais ou clássicos (ADs, Congregação cristã) não se confundem de maneira nenhuma com outros grupos de protestantes, sejam históricos, deuteropentecostais ou neopentecostais (ANTONIAZZI, 1994).

O protestante, em particular o pentecostal, não está imune às mudanças do mundo moderno, que influenciam sua identidade e memória. A modernidade causou impactos também na igreja protestante e na identidade de seus fiéis (WESTHELE, 1992). O pentecostalismo tradicional também se faz impactado. Hoje não é mais possível saber quem é o pentecostal e o assembleiano, o pertencente à igreja da Assembleia de Deus com facilidade.

A imagem tradicional do crente de terno e gravata em pleno calor tropical, com Bíblia debaixo do braço, ou da irmã de saias e cabelos compridos ainda existe, mas esse cenário tem mudado. Primeiramente, a aparência clássica evidenciava a ânsia em viver fora do mundo moderno, sem vaidade, sem participar das modas lançadas pelo capitalismo, sem televisão, sem esportes, ou seja, em um semi-isolamento psicoespiritual. Essa identidade tem relação com uma memória histórica que se encontra em plena extinção. Mas é a essa identidade, a esse tipo ideal do pentecostal a que este trabalho se refere, denominado pentecostalismo tradicional.

A cultura assembleiana é em parte caracterizada por valores anacrônicos em meio à urbanidade contemporânea, porém aos poucos muda e se adapta, aceitando alguns valores e estéticas dessa urbanidade. Esse movimento pode fazer emergir novas fronteiras culturais ou ocasionar a alteração de lugar das velhas

fronteiras, possibilitando a emergência de novas formas de adaptação religiosa ou a reformulações das antigas.

No entanto a música é parte fundamental de sua cultura.

## Música, arte e corporalidade

As igrejas pentecostais são, normalmente, extremamente musicais, e há intensidade na presença da arte neste meio, especialmente entre sua juventude. A forma de adoração, por exemplo, é preenchida por musicalidade, além de haver o oferecimento de festas, momentos de convivência e lazer acessível, que o poder público não oferece. Nas músicas e nos cultos são constantes as expressões de que o jovem, em especial o da periferia, aquele que não é aceito pela sociedade, é amado pelo próprio Deus criador. Essa crença faz dele um convertido fiel, que inicialmente se dispõe a assumir a identidade do grupo, mesmo com seus comportamentos típicos.

Em seu sentido estético, a juventude pentecostal recém-convertida apresenta um constante conflito com as regras que estabelecem a padronização e a norma. Mas já existem unidades da Assembleia de Deus em que os jovens romperam com tais limites, especialmente com relação às vestes. A ADs já cedeu à pressão dos jovens, porém os conflitos estéticos musicais ainda existem. Recebem a constante orientação para não ouvirem músicas ditas santas. Recomendações que, recentemente, têm sido ignoradas. As igrejas tradicionais não permitem este uso, no entanto perdem fieis.

É interessante observar que, apesar dessas questões, não há conflito entre jovens que escolhem uma apresentação estética mais liberal e aqueles que escolhem a mais conservadora. Especialmente porque os jovens são estimulados a trabalhar no convite a outros jovens para conhecer sua igreja. Muitas vezes, jovens de ADs mais conservadoras, como a Assembleia de Deus Ipiranga, são convidados a assistir cultos das igrejas irmãs, e vice-versa. Nesses encontros não há condenação estética de um ou outro grupo e este discurso acaba mais restrito às escolas dominicais. Porém, não sem conflitos, assim como salienta GONDIN (2005: 3):

Ao experimentarem outras manifestações estéticas, por meio de acessórios, roupas e intervenções no corpo, os jovens provocam um embate com o setor da igreja que tem poder de disciplinar. Aqueles jovens que interpretam suas práticas e construção de estilo como corretas e se vêm estigmatizados ou mesmo excluídos se afastam da igreja, desviam-se ou, mesmo, vão para outras igrejas que s aceitam do jeito que eles são, do modo que se apresentam à sociedade.

Ainda que permaneçam acolhidos, os jovens que transgridem as tradições estéticas dificilmente obterão um cargo importante na igreja. Os “jovens exemplos” e líderes de jovens estão dentro do padrão estético conservador e geralmente são casados. Os jovens exemplos são aqueles que possuem contato estreito com os obreiros da igreja e são chamados às reuniões. Possuem prestígio entre todos os membros da comunidade. Equilibrando-se entre conflitos se constitui a juventude da igreja pentecostal. Trata-se de um local que oferece uma resposta às agruras do mundo, onde se encontra acolhimento e agrupamento, mas que também possui regras e padrões. Mesmo assim, o grupo tem crescido. O sujeito se assujeita as regras da igreja que ao menos do discurso não aceita as regras do mundo, mas também se assujeita as regras consumistas do mundo surgindo algo híbrido.

A conversão traz uma nova linguagem, e, portanto, o homem tende a ter novas referências de compreensão de como o mundo funciona. Uma nova linguagem tende a trazer novas referências de mundo. Assim, o indivíduo convertido é

inserido em uma outra visão de mundo, alterando seu aspecto estético e sua linguagem na construção de uma nova identidade.

Essa nova identidade, porém, não se refere somente ao conservadorismo tradicional. Há a constante influência da explosão musical gospel, por exemplo, como o rap gospel, que mantém a estética hip-hop comum com letras religiosas, trazendo para a igreja novas formas de roupas, abrindo espaço para o uso de adornos como a tatuagem, que vão assumindo o lugar que antes fora proibido. Os novos tipos de música, normalmente chamados de louvor ou adoração, atuam também como produtores e reprodutores da cultura evangélica – tanto quanto a tradicional Harpa Cristã. Sobre isso, estuda Oliveira Pinto (2001: 230):

É também na *performance* dramática e musical que encontramos a ritualização do sagrado. Rituais fornecem elementos para se construir uma etnografia da *performance*, uma etnografia que possibilita reconhecer diversos modelos de edificação de tempo e espaço na cultura. Para o culto de louvor de uma igreja pentecostal pode definir a trajetória da dramatização do evento através da produção musical e cênica como representação de valores morais e religiosos.

A música da igreja pentecostal é carregada de emoções, e está ligada à crença de que a entrega musical desperta a divindade naquele que a invoca. Há a firme crença de que “Deus habita em meio aos louvores”. A crença tem como base a Bíblia Sagrada, em Salmos 22.3: “tu és Santo, o que habitas entre os louvores de Israel”. Deste versículo depreende-se que o Deus habita no meio dos louvores do seu povo. Após a explosão gospel, a música se torna foco do próprio culto, em algumas igrejas, mas também alavanca shows, tornando-se um negócio altamente rentável para as igrejas e instituições para-eclésiásticas (CUNHA, 2007).

Na antropologia, a etnomusicologia vem há tempos estudando seus significados culturais (OLIVEIRA, 2001). A música atua como processo de ressignificação social, capaz de gerar estruturas que vão além dos seus sentidos sonoros. Ela reflete os anseios, sentimentos e vontades dos ouvintes, produtores e reprodutores do som. No meio pentecostal, é comum a mensagem pregada no culto atuar junto com a música, ter lições ou significados coesos.

Os shows são criticados pelos pentecostais tradicionais. Para eles, segundo os relatos pesquisados “mais vale a fé que o povo sente” do que aquele que está tocando. Este fato diz muito da diferença entre o pentecostal tradicional e o neopentecostal. Para o primeiro, a fé é mais importante, enquanto para segundo não há dissociação da própria presença de Deus manifesta na música. Vários relatos de curas e manifestações espirituais ocorrem durante o período musical do culto. A emoção toma conta. A emoção é um foco de *performance* que vai refletir a natureza do culto e das disposições afetivas durante o mesmo.

Há louvores mais emotivos, por isso é comum que durante as performances musicais haja lágrimas, abraços e outras manifestações pentecostais. O culto estará “quente” (categoria positiva de culto pentecostal onde o Espírito Santo estaria presente, onde Jesus batizaria com fogo) quando nos louvores ocorrem as manifestações espirituais típicas pentecostais; e estará “frio” (valor negativo) quando não houver manifestação do Espírito Santo, a saber, revelações, visões, falas incontrolláveis em idiomas indecifráveis, entre outras.

A parte musical do culto pentecostal revela um espaço cultural que expõe os sentimentos e anseios das pessoas. A música é importantíssima para a avaliação de rito e culto, pois representa o fundo cultural de uma comunidade: “através da sua *performance* o acontecimento sonoro da música traz à tona fenômenos diversos, por vezes inesperados e não necessariamente acústicos” (OLIVEIRA, 2001: 280). Assim, a música tem presença importantíssima no meio pentecostal e na

comunidade em estudo. Há um profundo respeito pela Harpa Cristã, tida às vezes como livro sagrado. Todo culto nas Assembleias de Deus se inicia com, pelo menos, um hino da Harpa Cristã. Ela está carregada de significados históricos e culturais da identidade das ADs (CONDE, 2011).

Há ainda eventos específicos de louvores, tais como as chamadas vigílias, ou cultos especiais de louvor e adoração, nos quais costuma haver grande manifestação pentecostal. A música é também um instrumento de proselitismo, não há ação de culto ao ar livre sem música, por exemplo. É comum que nas pregações se use frases como: “este hino diz, Jesus se importa com você”, em referência ao popular hino de Marquinhos Gomes, “Ele não desiste de você”:

*Não importa quem você é  
Não importa o que você fez  
Jesus conhece o seu interior também  
Quantas vezes você caiu  
Tentando acertar  
Mas a tristeza e o desespero  
Te fizeram chorar  
Não importa pra onde você foi  
Se na escuridão da noite  
Ele apaga o seu passado  
E não desiste de você  
Ele não desiste de você  
Ele se importa com você  
Ele compreende o seu caminhar/Nunca vi um amor tão grande assim.  
(GOMES, M., 2010)*

Ao oferecer uma letra assim, que afirma que o próprio Deus se preocupa com o ouvinte e perdoa seus pecados, pessoas que estão sofrendo, seja por um luto, uma perda, ou por condições socioeconômicas instáveis, tendem a se converter. A música *per si* é carregada de emoção e assim se rompem as barreiras da mera reflexão, tornando mais fácil o ato religioso da “entrega a Jesus”, o primeiro passo a conversão.

O fiel quer ser reconhecido, e como na igreja pentecostal todos são sacerdotes<sup>2</sup>, há a busca constante por ganho social. Mas, com o alto crescimento das igrejas evangélicas no Brasil, nem sempre há o reconhecimento para todos os fiéis. E então, o sentimento de acolhida inicial pode dar lugar a um sentimento de solidão em meio ao grupo. Para se destacar e aplacar a sensação de solidão e para aprezoar certa liberdade e posse de si mesmo, o jovem cristão se expressa em novas músicas, mas com ritmo de rock. Freire e Bronsztein (2015: 43) afirmam:

Na sociedade do espetáculo o antigo padre e pastor se reformou, é pop, é rock, é sertanejo... se alia ao sacerdote por excelência: a publicidade. Que oferece a interpretação dos signos do dinheiro, credenciando vidas capazes de obter reconhecimento e aceitação diante de um outro imaginário. Decifrar a vontade do dinheiro é alcançar a via-crúcis de um gozo que promete cada vez mais, e mais, e mais, e promete acima de tudo aparência, continuamos em dívida porque a vida que temos é sempre fracassada e infeliz diante dos desígnios da sociedade do espetáculo que não para de produzir vidas inalcançáveis. Seguindo por esse trajeto o rebaixamento da vida na falta e na culpa também é cada vez mais, e mais, e mais a busca por reconhecimento, essa dívida infinita do desejo.

Invadidos pelo discurso da prosperidade e da liberdade, os jovens desprezam a tradição da pureza musical e aderem às novas músicas. A cultura contemporânea está permeada de uma vontade imagética, potencializada pela reproduzibili-

<sup>2</sup> Herança do sacerdócio universal preconizado por Lutero.

dade técnica das imagens que alterou as formas de ação, o cotidiano e a sensibilidade dos homens metropolitanos (Benjamin, 1989). Como já tem algum tempo que o *ethos* assembleiano deixou de ser rural, constrói-se novo *ethos* em meio ao contexto urbano.

O jovem expressa a vida urbana em toda sua plenitude. A aglomeração faz parte de sua vida e de sua interpretação social e religiosa. Em meio à aglomeração homogeneizante do culto antigo, o jovem vai resistir ao anonimato e à possibilidade de ser apenas mais um, expressando no gosto musical a sua busca por referenciais de identidade diferentes de seu grupo religioso. A igreja, para o jovem, funciona como uma comunidade de afetividade e expressão de emoção intensa, bem como sua referência de pertencimento social. Como caos da modernidade ressoa em várias esferas, o jovem sensível a isso vive uma relação líquida de transição, já que ambas as culturas, a modernidade mundana e o tradicionalismo religioso, hoje se inter-relacionam.

O autor italiano Pietrocolla (1997: 65) lembra “ser jovem é assim: mudar muito, experimentar intensamente emoções, o que significa estar potencialmente aberto para o mundo”. Com a igreja, a juventude tem possibilidades para além da cultura do consumo. O autor ainda afirma que:

ser jovem é ser belo, forte, livre, feliz e transformador; é saber lidar com o inesperado com rapidez e não ter ainda as marcas deixadas pelo viver; é ter a liberdade idealizada e um poder ilimitado; isso transposto para o mundo da cultura sugere, acima de tudo, mudança e renovação das mercadorias. (PIETROCOLLA, 1997: 65)

Se a religião não é uma mercadoria, hoje é tratada como tal, e na disputa pelo mercado religioso, o protestantismo deve se reinventar em sua proposta ou perderá espaço para outras religiões, e até outras derivações do pentecostalismo.

## Um pouco de origem

A musicalidade pentecostal brasileira é grande. isso se deve ao fato de ter suas origens nas expressões musicais negras do sul dos EUA, cuja espiritualidade já era plena de musicalidade através do soul e do blues. Justiça seja feita, a AD foi a maior escola livre de alfabetização gratuita que já existiu em território brasileiro. Até 1988, eram inúmeras as práticas de alfabetização de adultos e jovens dentro da igreja, e hoje muitos idosos lembram terem sido alfabetizados na igreja, após o processo de conversão. Depois, tornou-se comum o estímulo à alfabetização ainda que tardia, com anúncio de escolas públicas de EJA – Educação de Jovens e Adultos, nos quadros das igrejas. Dado importante, pois ser pentecostal significa poder ler e manusear a Bíblia. A leitura era estimulada, como relata Benatte (2010: 72):

O não saber ler e escrever não impedia a participação ativa e criativa das pessoas, homens e mulheres, na vida comunitária da igreja. As próprias crenças e práticas religiosas – a busca de dons e capacitação do Espírito Santo – foram mobilizadas para superar os obstáculos representados pelo analfabetismo. A crença na efusão democrática do Espírito, como cumprimento contemporâneo da profecia de Joel, 2: 29-32 – ‘E há de ser que depois, derramarei o meu Espírito sobre toda a carne...’ – abria espaço para a participação leiga nos serviços religiosos, mesmo para os analfabetos.

Mais tarde, na segunda fase de institucionalização, também foi a AD a maior escola livre e gratuita de música do Brasil<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Na edição de 6 de junho 2011 a revista *Veja* fala da importância da música entre os evangélicos, e que eles se tornam os novos celeiros de música erudita no Brasil, inclusive relata na reportagem que o atual maestro da OSESP é membro da ADs. Disponível em: [http://veja.abril.com.br/060607/p\\_104.shtml](http://veja.abril.com.br/060607/p_104.shtml), acesso em 21/08/2014.

A mensagem assembleiana também oferecia algo que as igrejas históricas protestantes e a igreja católica não faziam: uma oportunidade ao homem pobre, iletrado e simples, de fuga dos sofrimentos do mundo. Enquanto a mensagem católica pregava que o fiel devia se conformar com os sofrimentos, e a protestante pregava a salvação eterna, a pentecostal falava sobre alívios imediatos, valorizando o sujeito que, segundo sua leitura, era importante ao ponto de ter contato direto com Deus, por meio do Espírito Santo.

Assim aprender um instrumento era louvar a Deus em liberdade para o pentecostalismo que significa ser guiado pelo Espírito Santo.

A crença da manifestação dos poderes do Espírito Santo, manifestado nos homens, é conhecida como *Karismas*, do grego, ou dons espirituais “mencionados no Novo Testamento, particularmente aqueles extraordinários ou espetaculares, tais como profecias, línguas estranhas, curas e milagres” (MATOS, 2006: 28). As referências no Antigo Testamento são diversas, relatadas em diferentes situações e traduzidas das palavras *Ruah*, *Sophia* e *Shekinah*, em 1 Êx 35:31, Sm 16:14, Is 11:2, Ez 1, Gn 40.1-8, Gn 41.1-36, Dn 2; 4.10ss, Jz 13:25 (KELLY, 1993) dentre outras inúmeras expressões que variam, desde traduzidas como Espírito (em maiúsculo), Espírito de Deus, Espírito do Senhor. Em todas essas formas os relatos eram algo de extraordinário, que relata o Deus judaico-cristão cooperando ou guiando alguma ação humana. Há 389 ocorrências do substantivo no Antigo Testamento (MATOS, 2006: 45). Assim creem que Deus está presente no seu cotidiano, isso é ser pentecostal, ter essa crença.

Foram reprimidos pelas igrejas oficiais, tanto a romana quanto pela do ocidente. A história dos montanistas<sup>4</sup> e suas atitudes contestadoras fizeram com que a igreja católica reprimisse violentamente as manifestações de dons espirituais de natureza espetacular ou miraculosa, já que tais dons colocavam em risco a autoridade da igreja e de seus líderes. Durante o protestantismo clássico, alguns fiéis também demonstraram simpatia por movimentos carismáticos. Assim relata João D. Passos (2005: 26):

No Sec. XVII, surge o movimento pietista, inspirado por alguns líderes espirituais como Jacob Spener, na Alemanha, e João Wesley, na área britânica, teve sua sequência nos movimentos de reavivamento, especialmente nos Estados Unidos da América.

A ação do Espírito nos homens configura-se forma numinosa (segundo a filosofia da religião de Rudolf Otto, aplica-se ao estado religioso da alma inspirado pelas qualidades transcendentais da divindade) de experiência religiosa que se perfaz na revelação, tratando-se da noção de religião que se revela por conhecimento inspirado pela crença. A inspiração religiosa é percebida como um conteúdo revelacional e infalível que parte da divindade, direta e especificamente a alguém, sendo este o recipiente da mensagem. É uma intervenção da crença no sobrenatural, tendo como objetivo comunicar alguma verdade em relação ao propósito da vontade da divindade, ou o que ela deseja do mensageiro. Para o pentecostal, o poder de Deus não é uma teoria abstrata, mas uma verdade experimentada. O discurso sobre o poder de Deus nasce do testemunho que o Espírito Santo dá deste poder na vida do crente (D'EPINAY, 1970: 99).

Nos últimos anos do século 19, surgiram as primeiras denominações do movimento de santidade: a Igreja de Deus em Cristo (1897), em Lexington, Mississippi, e a Igreja Pentecostal Holiness (1898), em Goldsboro, Carolina do Norte. Ao aproximar-se o século

<sup>4</sup> O **montanismo** foi um movimento cristão fundado por Montano por volta de 156-157 (ou 172), que se organizou e difundiu em comunidades na Ásia Menor, em Roma e no Norte de África. Foram após o concílio de Niceia violentamente reprimidos.

20, todas essas correntes do movimento de santidade tinham em comum uma mentalidade, linguagem e simbologia “pentecostal”, valorizando altamente a experiência do batismo “com”, “do” ou “no” Espírito Santo narrada em Atos 2. (MATOS, 2006: 34)

Já no século XX, nos Estados Unidos, dois grupos chamam a atenção: a Escola Bíblica Betel em Topeka (Kansas), em 1901, e um antigo templo metodista em *Azusa Street, Los Angeles*. A localização geográfica não é ocasional. Ela revela o contexto não somente religioso, mas também sociocultural que marca o pentecostalismo moderno. Charles Fox Parham (1873-1929), funda sua escola bíblica na cidade de Topeka, Kansas, onde ensinava a glossolalia – o falar em línguas desconhecidas ou estrangeiras, primeiro sinal da manifestação do batismo no Espírito Santo, tão popular nos círculos *holiness*. Foi essa característica que se tornou a marca distintiva do movimento pentecostal. Por algum tempo, ele chegou a acreditar que os crentes receberiam o conhecimento sobrenatural de línguas terrenas para que pudessem rapidamente evangelizar o mundo (CAMPOS, 2005).

Ocorre que Parham era altamente racista, um produto de seu tempo e cultura como fazendeiro, e não permitia que negros e latinos ouvissem seus ensinamentos. Porém, William Joseph Seymour, um garçom negro que trabalhava para Parham, ouvia suas lições do lado de fora do salão, assimilando seus ensinamentos. Algum tempo depois, Seymour visitou uma igreja batista para negros. Nela, conseguiu alguns adeptos para a teologia pentecostal, já caracterizada por manifestações físico-religiosas como lamentos, quedas no chão, glossolalia, profecias e contorções (HOLLENWEGUER, 1976).



**Figura 1** – Missão da fé apostólica do evangelho, a famosa igreja da Rua Azusa, ao lado William Seymour.

O crescimento desses movimentos em direção ao oeste daquele país, onde as consequências da escravidão marcavam fortemente a vida da população negra, se mostrou como uma superação social do racismo vigente, e logo chamou atenção da comunidade e da imprensa, por se tratar de uma reunião religiosa de brancos e negros, além das manifestações extáticas. O racismo, entretanto, fez com que o movimento fosse duramente criticado por parte da imprensa, embora tais notícias servissem mais como propaganda. Alugou-se um edifício de madeira na Azusa Street, centro comercial de Los Angeles. Esse prédio havia abrigado uma igreja metodista negra e posteriormente tinha sido usado como cortiço e estábulo. O principal jornal da cidade mandou um repórter ao local e este escreveu em 18 de abril de 1906, ridicularizando os fenômenos presenciados. Esse artigo, intitulado “Estranha babel de línguas”<sup>5</sup>, funcionou como propaganda gratuita e logo

<sup>5</sup> “Weird Babel of Tongues”. Manchete principal do jornal Los Angeles Daily Times, de 18 de Abril de 1906.

em seguida ocorreu o fenômeno conhecido como “Avivamento da Rua Azusa” (MATOS, 2006).

Cerca de 13 mil pessoas passaram pelo local (MATOS, 2006) e ouviram a nova mensagem pentecostal. Um bom número de pastores respeitáveis foi investigar o que ocorria. Muitos demonizaram o movimento, outros, porém, acabaram se rendendo ao que presenciaram. Uma forte influência para o movimento provavelmente fora a união e a semente das lutas contra o racismo. Afinal, numa igreja “revelada” não pode haver discriminação, já que “O Espírito Santo, no derramamento de dons e em seu batismo, não faria acepção de lugar, hora, sexo, grau de instrução da pessoa” (ROLIM, 1985: 207).

O sucesso do movimento pentecostal e seu crescimento pode ter-se dado mais aos seus avanços sociais do que sua teologia, “Os crentes, por mais que possa haver hierarquias na constituição da igreja, são iguais quanto aos direitos de produção e usufruto dos bens religiosos” (ROLIM, 1985: 17). Algum tempo depois, vários grupos semelhantes foram formados em território norte-americano. Organizou-se então o grupo Missão da Fé Apostólica da Rua Azusa. Posteriormente, um seguidor da doutrina William H. Durham, abriu outra igreja em Chicago. O movimento rapidamente se expandiu para a América Latina, primeiro no Chile (1909) e logo em seguida no Brasil (1910).

A primeira manifestação de entusiasmo religioso no protestantismo brasileiro é atribuída por Émile Léonard (1988) ao movimento liderado por Miguel Vieira Ferreira (1837-1895). Esse engenheiro, presbítero e pregador leigo da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, membro de uma família aristocrática de São Luís do Maranhão, acreditava que Deus ainda se revelava diretamente às pessoas, como nos tempos bíblicos. Funda no Brasil a Igreja Evangélica Brasileira, que ao menos nos primeiros momentos de sua existência é caracterizada por revelações e profecias (SOUZA, 1969: 25). Logo através de missionários suecos que estiveram nos EUA trazem essa cultura religiosa para o Brasil atraídos pelo ciclo da borracha em Belém, a cultura musical vem com eles.

## A harpa cristã e o culto

Na ADs, a maior e mais importante reunião da semana, o culto noturno de domingo, acontece entre sete e nove e meia da noite, sendo chamado, assim como em várias outras ADs de “Culto da Família”. Nas ADs, a duração é de duas horas, variando seu início entre seis da tarde e sete e meia da noite. Tradicionalmente, o Culto da Família ou culto público ocorre na seguinte ordem: oração de abertura; cânticos da Harpa Cristã; oração pelo culto; louvor pelo grupo de louvor (toda igreja tem um específico, que deixaram de ser apenas hinos da harpa, louvores populares são aceitos e até esperados); oportunidade para um membro ou grupo da igreja fazer uma ou duas intervenções particulares; mais um louvor ou um breve testemunho; apresentação obrigatória de visitantes; oração e coleta de ofertas e dízimos, acompanhadas de outro hino; oração pelos dízimos e pelo pregador. A pregação normalmente é rápida, cerca de meia hora com duração específica não obrigatória, mas há pregações que duram até duas horas, sobretudo em congressos especiais. Os cultos costumam ter cronometragem rígida de cerca de duas horas, embora ocorram variações em certas igrejas, podendo existir cultos de até quatro horas.

Sempre que possível, organiza-se uma sala separada para cultos infantis. As obreiras que cuidam das crianças fazem cursos de capacitação com pedagogas

que congregam na própria comunidade, ou pedagogas contratadas. A CPAD oferece farto material para utilizar nos cultos das crianças<sup>6</sup>. Segundo o Censo 2010, saltou de 1,8% em 2000 para 6,2% o acesso de evangélicos pentecostais ao ensino superior (IBGE, 2010), considerando os cursos reconhecidos pelo MEC, mas os cursos livres de teologia têm cada vez mais procura por este grupo. Calcula-se que, levando em conta tais cursos, o acesso ao ensino superior seria de cerca de 39% dos membros, segundo dados da FAETAD<sup>7</sup>.

Além das mudanças descritas, vale registrar a inclusão de músicas além Harpa, e diminuição do tempo de oração nos cultos públicos. Destaque-se que as pregações mostram hoje um discurso mais brando, com menos apontamentos e pressão acerca dos costumes, e mais palavras de salvação e encorajamento, para desgosto dos irmãos mais idosos. Afora isso, não há muitas variações, salvo nas igrejas que romperam com a tradição. Muitas delas, apesar de levar o nome Assembleia de Deus em sua fachada, são teológica e espiritualmente afeitas à teologia da prosperidade e seus costumes são neopentecostais, não pentecostais tradicionais.

O culto público é a grande arma evangelística das ADs, os fiéis são sempre estimulados a trazer pessoas “não salvas”, se referindo a quem não é evangélico, para esse culto. Sendo o mais frequentado.

O discurso do culto costuma estar sempre voltado, pela pauta do amor de Deus e da salvação, de como Cristo se importa com a vida dos fiéis e dos visitantes. Raramente há transe nessa congregação, embora possa acontecer com duas ou três pessoas quando o tópico da pregação está na questão da presença do Espírito Santo. Em todos os cultos, após a leitura de algum versículo que fale sobre glória, após algum grito do pregador, de algum testemunho, ou seja, durante todo o culto há gritos em manifestação consciente, tais como: “Gloria a Deus!”, “OOOH Glória!”, “Prega Deus, fala Deus que teu servo ouve!”, “Aleluia!” etc. O mais comum é o grito de “Amém!”<sup>8</sup>

Ao final da pregação, é feito o “convite” ao visitante para a conversão, na afirmação de que Jesus pode dar vida nova ao ouvinte, que pode resolver vários problemas e ainda salvar sua alma. A existência do conceito de alma e o senso da existência de uma alma imortal, no Brasil é uma crença firme, presente em todas as etnias que fundaram o Brasil culturalmente. No ocidente, boa parte das religiões prega aos fiéis que tenham um comportamento ético, para que sua alma, após a morte, vá para o céu. Caso o indivíduo não siga a conduta correta, sua alma acabará no inferno, e esse medo é a própria constituição da cultura ocidental e visa à manutenção e controle social (DELUMEAU, 1978).

Segundo o Dicionário de Movimento Pentecostal (ARAUJO, 2007, verbete Harpa Cristã) "Harpa Cristã (HC) é considerada o Hinário Oficial das Assembleias de Deus. Hinos tradicionais e históricos que fazem parte do Movimento Pentecostal Brasileiro. A Harpa Cristã é um produto oficial da CPAD disponível em diversos formatos e modelos com letra, cifra e/ou partitura." é um importante elemento identitário das ADs. Segundo Fajardo (2015: 217):

Estes hinos de abertura fazem parte da liturgia de igrejas de todos os portes. Podem ser cantados a cappella nas pequenas congregações, com o acompanhamento de um violão ou guitarra nas igrejas de médio porte ou com sofisticados arranjos musicais das

<sup>6</sup> Ver: [www.livrariacpad.com.br/Livros/Infantil.html?acao=LI&dep=4732&secao=14826&orig=portal](http://www.livrariacpad.com.br/Livros/Infantil.html?acao=LI&dep=4732&secao=14826&orig=portal)

<sup>7</sup> Faculdade Evangélica Teológica das Assembleias de Deus, localizada em Campinas-SP.

<sup>8</sup> Nas Congregações Cristãs do Brasil e na IPDA não se fala o Amém por acreditarem que é algo ligado ao catolicismo, preferem substituir pela tradução portuguesa “assim seja”.

orquestras de igrejas-sede. Abandonar os hinos da HC é confrontar o culto-padrão assembleiano, mesmo que a execução de tais cânticos restrinja-se aos seus momentos iniciais. No discurso assembleiano clássico os hinos da HC são fundamentais para a preservação da identidade das ADs.

A harpa e seus hinos imprimiam uma cultura de discurso de arrependimento e humildade, já que boa parte das letras falava disso. imprimia um ascetismo intramundano.

Perceba pela letra: "Nossa esperança é Sua vinda/ O Rei dos reis vem nos buscar/Nós aguardamos, Jesus, ainda/Té a luz da manhã raiar/Nossa esperança é Sua vinda/O Rei dos reis vem nos buscar/Nós aguardamos, Jesus, ainda/Té a luz da manhã raiar/" (Harpa Cristã - Hino 300, nossa esperança, 2012).

## Novos hinos ao hip-hop

Novos hinos rompendo com a harpa tem sido introduzidos. Sobretudo com a chegada da teologia da prosperidade ou ao menos de fazer o crente vencer. para uma população de maioria pobre, injustiçada, agora exposta ao luxo trazido pela indústria cultural, representa um vislumbre de justiça, mas na verdade um estímulo ao hedonismo e individualismo, vejamos a recente letra: "*Quem te viu passar na prova/E não te ajudou/Quando ver você na benção/Vão se arrepender/Vai estar entre a platéia/E você no palco/Vai olhar e ver*" (SILVA e SILVA, 2012).

No caso essas novas músicas são exigências de um novo público que quer e aceita o discurso de vitória e prosperidade cada vez mais apregoado pelos televangelistas. Neste caso, ou a Assembleia de Deus permite o uso de novas expressões musicais, ou perde os jovens para outras igrejas evangélicas.

Há de se lembrar de que o jovem contemporâneo tem uma identidade cada vez mais fluida, complexa, que é expressa na corporalidade, como na escolha das roupas por exemplo. Nesse trânsito entre a igreja e o "mundo" emerge um jovem híbrido, inserido em ambientes racionais e emocionais, em que existe a igreja, mas há também a escola, a praça, a comunidade, o hip-hop, a televisão... Fatores múltiplos que o levam a adquirir valores diferentes, e às vezes até opostos, aos do grupo religioso.

Assim não é fácil verificar as fronteiras culturais. A cultura tradicional assembleiana, ou melhor, a matriz assembleiana (ALENCAR, 2013) impõe certos padrões que foram duradouros, mas agora estão relativizados. Assim os jovens escolhem novos símbolos de adoração e expressão optando por novos processos criativos.

Vale dizer que, atualmente, a maioria dos jovens assembleianos passa pela conversão tardia, ou seja, não nasce na igreja, não a herda de seus pais. Chegam pela influência de outros jovens, que conhecem na escola, trabalho, na praça e outros lugares de encontro público. Um exemplo é o meio cultural do *Hip-Hop*, que mostra grande afluxo de evangélicos como estratégia de evangelização dos mais jovens. Assim diz o entrevistado Cláudio Aparecido da Silva, 30 anos, educador social e disk jôquei, conhecido como *DJ Crawl*:

**Pesquisador:** *Como é aí esse negócio de rap gospel para evangelizar?*

**Depoente:** *A gente canta rap gospel e faz evangelização nas praças aí nas, nas escolas. Então assim, as pessoas já me conhecem bastante aqui na cidade, e tenho feito bastante trabalho assim paralelo e com Wise, e com outros rappers aqui de Bauru, com o Tigor né, o Oliveira, com mais alguns aí, que canta a aqui na cidade, que faz esse trabalho.*

**P:** *Legal! O rap tem crescido aí no cenário nacional, tanto o rap do mundo, quanto o rap, o... hip hop evangélico né. A gente tem aí Pregador Luo, né, várias pessoas. Como que cê tá vendo esse crescimento aí no Brasil hoje? A que cê acha que se deve isso hoje?*

**D:** *Bom eu vejo como uma forma, uma estratégia bastante assim...uma estratégia bem....então eu acredito que assim, Deus tem usado né o rap, de uma outra forma. E...antigamente o rap era mais de protesto mais, agressivo, e hoje o rap gospel mudou um pouco esse cenário, essa visão do rap. Hoje você vê o rap também mais cantado, mais...um pouco mais, com um pouco mais de musicalidade também. Então assim, o pregador Luo, o DJ Alpiste...*

**P:** *Mano Heaven*

**D:** *Mano Heaven, Ecclesiastes...e tantos outros aí. E você vê que tem dado fruto, né, uma coisa assim que você vê que a molecada ela para pra ouvir, para refletir, na letra, principalmente na letra né. E... Deus tá trabalhando muito nesse meio assim. E até mesmo aqui em Bauru, tem bastante moleque que se converteu, que mudou de vida, ouvindo o rap antigo, se espelhando em pessoas que cantam o rap gospel, e ... como assim, eu falo pra alguns amigos meus né, tem...a gente tem feito mais eventos do que os caras que, que canta o rap secular. As portas tão se abrindo mais pra quem canta rap gospel do que pra aqueles, aqui do interior né, aqueles que canta rap secular. Então vejo isso aí como uma vitória.*

**P:** *É um jeito então de atingir, porque o rap tem aquele preconceito, é som de bandido, preto, bandido, isso é um preconceito horrível aí na minha opinião, tá. Mas de fato, né, por ser uma ordem de protesto, atinge as pessoas que tava numa situação, vamos dizer de...que a sociedade não olha. Era uma voz mais daqueles pra que a sociedade não olha. Entendeu?*

**D:** *Os excluídos, né?*

**P:** *Os excluídos da sociedade. Então, esse é um jeito de alcançar aqueles que de fato foram excluídos, aqueles que estavam envolvidos na vida de crime, da droga... é isso? É uma estratégia?*

**D:** *É uma estratégia né. Como foi quando surgiu como forma de protesto, hoje a gente faz como forma de conscientizar né, conscientização... abrir a mente dessa pessoa né, porque não é só você reclamar, antigamente o protesto era bem isso né, você reclamava, e o pobre, o negro achava que era, que era errado né? Lógico, não concordo com muita coisa assim, mas hoje não, hoje o rap gospel ele incentiva a pessoa a correr atrás né...dos sonhos delas, conquistar os sonhos delas...respeitar as pessoas...independente de se ela faz errado ou não... respeitar e fazer diferente né, em caminhar diferente, estudar, trabalhar, ser uma pessoa honesta... né. E principalmente ir pra uma igreja né, procurar uma igreja e tal. Então hoje no, o rap hoje gospel, ele não é só protestar. Não é só falar mal. É falar daquilo que a gente tem que fazer né. É correr atrás e conquistar o nosso sonho porque, independente de racismo, independente de preconceito, de crise, se a gente correr atrás, Deus Ele vai ajudar a gente a conquistar aquilo que a gente precisa né? E... então assim eu vejo como... como uma ferramenta muito útil né, pra sociedade. Então não é só reclamar. As vezes um cara faz um rap aí reclamando, reclamando, reclamando, e não tem coragem de acordar cedo e trabalhar, procurar um emprego. (Entrevista concedida em Bauru-SP em 04/04/2016, na casa do hip-hop)*

Assim o jovem assembleiano assume uma múltipla posição, entre ser membro da igreja e a incorporação de elementos da cultura contemporânea *extra-igreja*. Ele quer ser da igreja, pois lá há uma recompensa a ser conquistada: a salvação, que está num tempo futuro, mas ainda assim percebe e participa das diversões do mundo moderno. Nesta perspectiva, a própria igreja muda, afim de aceitar o jovem como vem de fora, inclusive com uso de novas expressões musicais.

## Concluindo

A religião, para Weber(2004), cria imagens irracionais que guiam as ações do sujeito sobre o mundo baseada em sua teodiceia. De tal modo, requer soluções internas e outras racionalizações para suas inconsistências, e o sujeito então cria

soluções mais racionais (ainda que para olhos de outros sejam irracionais) para acomodar sua situação sobre o mundo. No tema ora estudado o jovem busca sua pertença religiosa, ainda que pareça por vezes irracionais aos outros, mas se transforma para acomodá-la sobre o mundo, pois para o jovem não é possível aceitar o ascetismo que as Assembleias de Deus propõem em seu discurso teológico. Buscam formas de manter suas identidades do mundo sem deixar sua identidade religiosa. Certamente, os *outsiders* da igreja acharão o fato de o jovem ser assembleiano algo irracional, e os *insiders* acharão irracional o ser jovem, que inclui hoje fazer trazer novas músicas.

O caos e os desencaixes da vida contemporânea fazem com que, “os modos de vida trazidos pela modernidade nos desvencilharam de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não têm precedentes” (GIDDENS, 2002: 14). Apesar disso o próprio Giddens admite que a religiosidade foi uma força que permaneceu, embora em múltiplas formas, revitalizada, porém presente em meio à suposta racionalidade da atualidade. Suas várias e mutantes formas possibilitam a existência de algumas novidades, como no caso de jovens assembleianos que ouve/tocam novas formas musicais para requerer sua identidade enquanto seres presentes e negociadores no mundo moderno.

A comunidade assembleiana, onde quer que se manifeste, com influências da nova propaganda, com um espaço que varia do templo “abrigo espiritual” ao templo-shopping (ALENCAR, 2013)<sup>9</sup> se torna um espaço público dotado de música, aceitação, amizade e alegria. Um espaço público a ser ocupado pelo jovem em seus variados modos de ser. A religião agora permanece enquanto espaço público pois se une a um processo técnico-midiático de essência simbólica, sendo agora um centro organizador das relações contemporâneas.

A mídia é reabsorvida e apropriada pelo campo religioso para dar espaço a um novo discurso. Hodiernamente, a religião não está mais em uma instituição protegida e protetora de uma tradição, mas se mistura com o mercado dos bens simbólicos e com as facilidades tecnológicas contemporâneas, coisas que o jovem procura, uma organização, uma identidade, aceitação sem deixar de abrir mão das facilidades técnicas que permeiam a era atual.

Isso, é claro, faz parte de um projeto político. Porém, não se trata de um projeto puramente manipulado pelas lideranças. É um projeto que as pessoas optam por assumir e por conviver com conflitos dentro da instituição. Embora dentro da AD existam pessoas que sejam radicalmente contra, outras são radicalmente a favor, outras apenas “acomodam” as mudanças. Assim as divisões entre assembleianos de hoje e assembleianismo tradicionais fica cada vez mais tênues.

Pode-se afirmar que o projeto político de alcançar almas, cuja barreira era a forte imposição de regras e tradições na AD, se tornou uma verdadeira armadilha para aqueles que pretendiam impor um rígido controle. Ao aceitar múltiplas pessoas em um projeto de expansão e midiático houve a troca de aceitação de múltiplos modos de representação identitária. Assim o projeto idealizado pelos líderes poderia ser de impor certa moralidade, porém o mesmo projeto, só que aceito pelo grupo tem apoio em diferentes dominós e diferentes metamorfoses em âmbitos culturais misturados e diversos. Uma vez que a AD busca novas aberturas ao público, saindo de suas portas fechadas e expandindo buscando membros imersos na cultura contemporânea estiveram sujeitos as mudanças sociais típicas do tempo presente. Assim o instrumental simbólico de controle de roupa e aparência já estava fadado ao fracasso antes de começar. Não há como aceitar pessoas

<sup>9</sup> Ideia proposta por Alencar de que na contemporaneidade o templo não é só mais um lugar de oração, mas sim de comércio, que absorve fortemente elementos da cultura contemporânea.

de uma ideação cultural e querer que mude radicalmente salvo no fundamentalismo extremo. Assim seu projeto de expansão em busca do poder político trouxe formas organizativas novas.

Essas novas formas de organização dispostas na cultura do mundo foram aceitas pelos jovens que escolheram serem hibridamente pentecostais e jovens seculares. A Matriz Pentecostal Brasileira se manifesta em modelos diferentes, estruturas desiguais, disparidades em todos os aspectos: nas formas de implantação, nas alterações dos sistemas eclesiais, nas hierarquias, nas músicas, nas liturgias, nas adesões e exclusões dos membros, nos modelos evangelísticos, nos usos ou proibições de meios eletrônicos e jeitos estéticos.

De uma pequena comunidade pessoas em Belém, em 1911, que a partir de uma experiência mística se organiza anárquica e solidariamente, produz um grande espaço de voluntariado, incentiva a leitura e conseqüentemente o estudo, promovendo, assim, ascensão social. Em apenas cem anos, se transforma em um grupo de milhões de pessoas e na crença que mais cresce e que mais se influencia em política na América Latina.

A identidade pentecostal, mais do que uma dada por uma instituição é uma forma de resistência contra forças assimilacionistas pautadas pela mercadoria e pelo desejo. Embora alguns seja conservadores são também, por outro lado algo que vai na contramão do que as forças de capital estabelecem pois ainda há um certo ascetismo que funda sua identidade, portanto nem todos pentecostais, ao menos os que são objetos desse estudo os pentecostais tradicionais se entregam ao consumismo típico dos neopentecostais.

A contemporaneidade torna acessível uma diversidade cultural líquida dotada de incertezas que obrigam os sujeitos a serem, por meio de processos de identificação, mais e mais ativamente criadores de significado. As discussões em torno da religiosidade que apresenta uma estética diferente do mundo como a pentecostal tradicional, é um exemplo de que se vive numa época marcada por uma crise da representação e, referenciais identitários cada vez mais complexos.

*Recebido em 17 de abril de 2021.*

*Aprovado em 30 de setembro de 2021.*

## Referências

ALENCAR, G. F. de. Pentecostalismo Hitech: uma janela aberta, algumas portas fechadas. *História Agora*, 1: 428-453, 2009.

ARAUJO, Israel. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007

ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

BRANDÃO, Carlo Rodrigues. “Crença e Identidade: campo religioso e mudança cultural”. In: SANCHIS, Pierre. *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a Religião popular*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986

CAMPOS JR, Luis de Castro. *Pentecostalismo: sentido da palavra divina*. São Paulo: Editora Ática, 1995.

CAMPOS MACHADO, Maria das Dores. Carismáticos e pentecostais, Adesão Religiosa na Esfera Familiar. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 9 (6), 1996.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As mutações do campo religioso. *Caminhando*, 7 (1): 97-109, 2002.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouca avaliada. *Revista USP*, 67: 100-115, 2005.

CAMPOS, Leonildo Silveira; GUTIERREZ, Benjamim. (Ed.). *Na força do espírito – os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas*. Trad. Júlio Zabetiero. São Paulo: Pendão Real, 1996

CONDE, Emílio. *História das Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

CORTEN, A. *Os pobres e o Espírito Santo; o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996.

CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão Gospel, um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*, Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

DANIEL, Silas; et al. *História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

FAJARDO, Maxwell Pinheiro. *Onde a luta se travar: a expansão das Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946-1980)*. Tese de Doutorado, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista., 2015

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

GOMES, Marquinhos. *Ele não desiste de Você* (Faixa 1, duração 4’57”). Disco: Ele não desiste de você. Gravadora: Sem Limites. Rio de Janeiro-RJ, gravação e lançamento em 05/abr/2010.

GONDIM, Ricardo. *É proibido – O que a Bíblia permite e a igreja proíbe*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

HARPA CRISTÃ (Hinário com música). Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

HINKELAMMERT, Franz J. *Hacia una crítica de larazón mítica: el labirinto de la modernidade*. México: Editorial Driada, 2008.

IBGE. *Dados estatísticos sobre religião no Brasil*. Brasília, 2010.

LIMA, Délcio Monteiro de. *Os demônios descem do norte*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1987.

- MACEDO, Edir; OLIVEIRA, Carlos. *Plano de poder: Deus, os cristãos e a política*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2008.
- MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial: O homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1973.
- MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados de religião*, 18 (52): 121-138, 2004.
- MARIN, Jérri Roberto, A Assembleia de Deus nos anos de 1990: a “Década da Colheita”. *Revista Horizonte*, 12 (34): 436-464, 2014.
- MARTINS, José de Souza. *A aparição do demônio na fábrica: origens sociais do Eu dividido no subúrbio*. São Paulo: Ed. 34, 2008.
- OLIVEIRA PINTO, Tiago de. Som e música. Questões de uma Antropologia Sonora. *Revista de Antropologia*, 44 (1), 2001.
- PASSOS, João Décio. *Movimentos do Espírito: Matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. Paulinas: São Paulo, 2005.
- PASSOS, João Décio. Teogonias Urbanas: os pentecostais na passagem do rural ao urbano. *São Paulo em Perspectiva*, 14 (4): 121-8, 2000.
- PORTELLA, Rodrigo. Pentecostalismo clássico e valores de autonomia: sobre o poder simbólico das representações pentecostais. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, 6 (1): 3-15, 2012.
- PRADO Jr., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. 23 ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- ROLIM, Francisco C. *O Que É Pentecostalismo*. São Paulo: Editora Brasilense, 1987.
- ROLIM, F.C. *Pentecostais no Brasil: Uma Interpretação Sócio-Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- ROMEIRO, Paulo. *Evangélicos em Crise Decadência Doutrinária na Igreja Brasileira*. São Paulo: Mundo Cristão, 1994.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice. O social e o político na transição pós-moderna*. São Paulo: Cortez, 1997.
- SILVA, Gilson Vieira da; SILVA, Joran Ferreira da. *Sabor de Mel*. EMI Music Publishing, BMG Rights Management US, LLC, 2012.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WESTHELE, Vítor. “Teologia e Pós-modernidade”. In: MARASCHIN, Jaci (org.). *Teologia sob limite*. São Paulo: ASTE, 1992. pp. 143-166.

# 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*

# Racismo ambiental: um estudo de caso na turma da EJA da Escola Estadual do Campo São José, no Distrito de Água Fria (MT)

*Elisangela Maria de Amorim*<sup>1</sup>  
*Edson Gomes Evangelista*<sup>2</sup>  
*Ronaldo Eustáquio F. Senra*<sup>3</sup>  
Instituto Federal de Mato Grosso

**Resumo:** O objetivo deste estudo foi compreender a percepção dos alunos da Educação de Jovens e Adultos (EJA) dos anos iniciais sobre racismo ambiental. O estudo foi realizado entre os anos de 2019 e 2020, na Escola Estadual do Campo São José, localizada no Distrito de Água Fria, município de Chapada dos Guimarães (MT). Situados no recorte da pesquisa de mestrado que buscou compreender as percepções dos alunos da EJA sobre educação e racismo ambiental, através da pesquisa qualitativa, tipo estudo de caso, com entrevista não estruturada, análise documental e devido o advento da pandemia Covid-19, foi aplicado questionário aberto com nove questões com perguntas abertas e também transcrição de áudios. Foi privilegiado a produção do grupo Modernidade-Colonialidade, pelo seu potencial crítico para discurso das relações entre a educação e o racismo ambiental.

**Palavras-chave:** racismo ambiental; educação de jovens e adultos; modernidade-colonialidade.

AMORIM, Elisangela M.; EVANGELISTA, Edson G.; SENRA, Ronaldo E. F. **Racismo ambiental: um estudo de caso na turma da EJA da Escola Estadual do Campo São José, no Distrito de Água Fria (MT).** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (18): 119-130, setembro a dezembro de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Mestra em Ensino pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso (IFMT). Tem especialização em Formação Docente Para Educação de Jovens e Adultos (Projea/IFMT, 2018). Possui graduação em História (licenciatura e bacharelado pela Universidade Federal de Mato Grosso (2010) e graduação em Economia (bacharelado) também pela UFMT (2000).

<sup>2</sup> Doutor em Educação (UFMT/2017). Mestrado em Educação (UFMT/2011). Graduado em Língua Espanhola, Língua Portuguesa e Respectives Literaturas (2010) e em Pedagogia (UFMT/2000). Professor de Língua Portuguesa e Língua Espanhola no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso (IFMT), Campus Bela Vista.

<sup>3</sup> Doutor e mestre em Educação pela UFMT (2009 e 2014). Possui graduação em pedagogia pela UFMT (2007). Docente permanente do Programa de Pós-graduação em Ensino (PPGen-IFMT). Realizou pós-doutorado com bolsa PNPd/CAPES, na linha de pesquisa Diversidade Cultural e Educação Indígena pelo Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE) da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB).

## **Environmental racism: a case study in the EJA Class of the Campo São José State School, Água Fria District (MT)**

**Abstract:** The objective of this study was to understand the perception of students from the Youth and Adult Education (EJA) of the early years about environmental racism. The study was carried out between the years 2019 and 2020, at x Campo São José State School, located in the Água Fria District, municipality of Chapada dos Guimarães (MT). Situated in the scope of the master's research that sought to understand the perceptions of EJA students about education and environmental racism, through qualitative research, case study type, with unstructured interview, document analysis and due to the advent of the Covid-19 pandemic, it was An open questionnaire was applied with nine questions with open questions and also audio transcription. The production of the Modernity-Coloniality group was privileged, due to its critical potential for the discourse of the relationship between education and environmental racism.

**Keywords:** environmental racism; youth and adult education; modernity-coloniality.

## **Racismo Ambiental: un estudio de caso en la clase EJA de la Escuela Estadual Campo São José, Distrito Água Fria (MT)**

**Resumen:** El objetivo de este estudio fue comprender la percepción de los estudiantes de la Educación de Jóvenes y Adultos (EJA) de los primeros años sobre el racismo ambiental. El estudio se realizó entre los años 2019 y 2020, en la Escola Estadual do Campo São José, ubicada en el Distrito Água Fria, municipio de Chapada dos Guimarães (MT). Situada en el ámbito de la investigación de maestría que buscó comprender las percepciones de los estudiantes de la EJA sobre la educación y el racismo ambiental, a través de una investigación cualitativa, tipo estudio de caso, con entrevista no estructurada, análisis de documentos y debido al advenimiento de la pandemia del Covid-19, se aplicó un cuestionario abierto de nueve preguntas con preguntas abiertas y además transcripción de audio. Se privilegió la producción del grupo Modernidad-Colonialidad, por su potencial crítico para el discurso de la relación entre educación y racismo ambiental.

**Palabras clave:** racismo ambiental; educación de jóvenes y adultos; modernidad-colonialidad.

A proposição desta temática está ligada às minhas atividades<sup>4</sup> enquanto pesquisadora, a partir de discussões que estão sendo realizadas no Grupo de Pesquisa em Educação Ambiental e Educação Campesina (GEAC) do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso (PPGEn/IFMT), no Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação Quilombola (GEPEQ/UFMT) e no Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais (NAPlus). Esses estudos colaboram, direcionam e orientam práticas escolares e principalmente procuram a valorização da identidade, tradições e os costumes de povos que foram, por muitos anos, invisibilizados. Entendo a importância que a escola tem em buscar pela memória coletiva da comunidade, suas especificidades, práticas culturais, formas de produção do trabalho, questões ambientais e climáticas, festejos e demais elementos que compreendem o patrimônio cultural das comunidades quilombolas.

Nessa perspectiva, foram trabalhadas temáticas da educação e racismo ambiental, em uma turma da EJA do 1º e 2º segmentos do ensino fundamental, tendo em sua maioria mulheres, negros e quilombolas remanescentes, com faixa etária entre 38 e 84 anos, que vivem em sua maioria da agricultura familiar (principalmente com plantação de mandioca e hortaliças). A escola é *do e no campo* e atende comunidades quilombolas e está localizada no distrito de Água Fria, que fica aproximadamente a 40 quilômetros do centro do município de Chapada dos Guimarães (MT) e a 95,7 quilômetros da capital, Cuiabá.

## Sujeitos da EJA da Escola Estadual do Campo São José

Nesta pesquisa os sujeitos da EJA, são em sua maioria pequenos produtores, participaram deste trabalho cinco alunos e a professora da turma da EJA 1º e 2º segmentos (séries iniciais). São moradores de três comunidades diferentes: a do centro Distrito de Água Fria, onde está localizada a sede da Escola Estadual do Campo São José, a comunidade Campestre e a comunidade Barra do Bom Jardim.

Desde o início da primeira metade do século XX, a região é habitada por descendentes dos garimpeiros de diamante que se instalaram nessas comunidades. Segundo Bertier (2020), o distrito também foi povoado por indígenas, negros e nordestinos que formaram a população local. A comunidade também sofreu e sofre impacto negativo com o alagamento da usina hidrelétrica do Manso. Em conversa informal, alguns moradores afirmam que “contribuiu com a perda das tradições de interação entre comunidade e ambiente”. Para eles ficou evidente que o lago estragou a terra, além da questão do abastecimento que se tornou irregular e do desaparecimento de diversas espécies de peixes.

A comunidade de Campestre, segundo o aluno João, morador, e também a professora Sônia Regina Lourenço, antropóloga da UFMT, é composta por pou-

<sup>4</sup> Quando o texto apresentar a grafia na primeira pessoa, refere-se à primeira autora deste artigo.

cas famílias, pois muitas delas abandonaram suas terras, por serem improduti-vas. Corroborar com a fala do aluno, que trabalha em uma fazenda porque em sua terra não produz, caracterização do racismo ambiental. Segundo ela:

*Campestre é uma localidade. Antes da Usina de Manso, havia mais famílias ali. Depois do ano 2000, com o funcionamento da UHE de Manso, as famílias perderam as terras de ocupação histórica e tradicional. Receberam alguns hectares de terras, alguns doía, outros 10, com Termo de Posse do Intermat. Mas são terras com areia e pedra, ruins para a produção de roças. Muitas famílias abandonaram as casas. Vi muitas fechadas. E foram embora para Cuiabá, Várzea Grande e outros lugares. A água do lago de Manso é imprópria para o consumo. Eles buscam água em outros lugares, como água por gravidade, usam canos e bombas próprias para captação de água de cachoeiras e rios. As famílias estão associadas na Associação Quilombola Morro do Cambambi. (Sonia Lourenço, em 23 de janeiro de 2021)*

Já a comunidade da Barra do Bom Jardim é composta por aproximadamente vinte residências, segundo a professora. A região é banhada pelo Lago de Manso. Como os próprios alunos falaram, em nosso primeiro encontro, há práticas agroecológicas nesse local. Em minhas idas a campo, observei que são comunidades que apresentam características típicas do meio rural, como povoados isolados, estradas de terras, paisagens rústicas, armazéns de beira de estrada, com festas de santos, entre outros. Mas que são marcados também por impactos socioambientais e de saúde pública.

Acselrad (2009: 77) chama o disposto acima de “fenômeno de imposição desproporcional”, uma situação de racismo ambiental. Ainda segundo o autor, esse conceito surgiu também pela percepção de que depósitos de lixo químicos, incineradores, estações de tratamento de esgoto, indústrias altamente poluidoras, foram instalados de forma desproporcional em áreas habitadas por comunidades negras ou de baixa renda, que viviam em condições inadequadas de saneamento. A partir desse cenário, surge a expressão *racismo ambiental* para designar a imposição desproporcional intencional ou não de rejeitos perigosos às “comunidades de cor” (ACSELRAD, 2002: 53).

Este é um assunto contemporâneo, que faz alerta em relação às situações pelas quais muito indígenas, quilombolas, ribeirinhos, entre outros vulnerabilizados vivem. Isso porque é tão evidente quem são os injustiçados e quem são os privilegiados quando há disputas de territórios e em torno dos direitos socioambientais. Como coloca Tania Pacheco (2006), “ninguém decide fazer um lixão em Ipanema ou Copacabana. A decisão de onde jogar o lixo está ligada à imagem que se tem da população em que você joga o lixo”, em entrevista ao blog Combate ao Racismo Ambiental em março de 2007<sup>5</sup>. São alocados deliberadamente, pela incapacidade de enfrentamento político e social.

## **Racismo ambiental: percepção dos alunos da EJA**

Autores como Tania Pacheco (2006), Selene Herculano (2008), Acselrad (2002), Michele Sato e Ronaldo Senra (2009) vêm ao longo dos últimos anos trabalhando com essa temática importante para manutenção de condição mínima de existência dos humanos, que é a questão socioambiental e conseqüentemente a questão do racismo ambiental, também por meio de lutas pela proteção irrestrita da natureza e seus recursos.

<sup>5</sup> <https://racismoambiental.net.br/2017/03/14/o-que-e-racismo-ambiental/>

Conceitua-se por racismo ambiental “o mecanismo pelo qual sociedades desiguais destinam a maior carga dos danos ambientais do desenvolvimento a grupos sociais de trabalhadores, populações de baixa renda, grupos raciais discriminados, populações marginalizadas e mais vulneráveis” (HERCULANO, 2008: 2). A discriminação ambiental, portanto, seria o tratamento diferenciado que certo grupo ou comunidade com base na raça, classe, ou outra característica distintiva, que eles recebem.

Segundo Pacheco (2006: 41) “mesmo quando não recebem rótulos” ainda assim que são, para ela, muitas vezes tratados como não cidadãos (não humanizados) e que são vistos como entraves ao “desenvolvimento econômico”. A verdade é que quem sofre todo impacto de um lixão, da construção de barragens, dos latifúndios, das especulações imobiliária são os grupos vulnerabilizados como os quilombolas, os ribeirinhos, os camponeses e os indígenas.

Nessa condição, dão voz e legalidade a atitudes capitalistas. Fanon (2005: 67-8) diz que “O opressor (...) faz existir o movimento de dominação, de exploração, de pilhagem (...) criam em torno do explorado uma atmosfera de submissão e inibição, que o torna consideravelmente mais leve”. Sobre isso, Quijano (2013: 52) diz que:

umas das ideias/imagens mais características do Eurocentrismo, em qualquer de suas vertentes: a “exploração da natureza” como algo que não requer justificação alguma e que se expressa cabalmente na ética produtiva engendrada junto com a “revolução industrial”. Não é difícil perceber a inerente presença da ideia de “raça” como parte da “natureza”, como explicação e justificação da exploração das “raças inferiores”.

O autor está afirmando que a partir do que ele chama de “mistificação metafísica” das relações humanas que os dominantes “na colonialidade de poder” impõem sua hegemonia de exploração sobre os outros, uma “conduta predatória sobre os demais elementos existentes neste planeta” (QUIJANO, 2013: 53). Ele chama atenção para que tomemos consciência ou que sejamos sensíveis e que comecemos a resistir a essas tendências destrutivas, dominadoras e exploradoras que segundo ele “termina(m) colocando em risco não somente a sobrevivência da espécie inteira do planeta, senão a continuidade e a reprodução das condições de vida, de toda vida, na terra”.

É preciso tornar visível os invisibilizados, os sem importância das cidades, dos sertões, dos cerrados e das florestas que “são naturalmente inferiores” (visão do colonizador). Essa contemporaneidade persiste devido ao fato de que essa é a lógica da colonialidade e ela permanece do mesmo jeito, solidificada. Em algumas conversas que tive com os alunos da EJA, ainda que não tenham o conhecimento de conceitos como racismo ambiental, há a sensibilidade de que algo está diferente, como ficou claro nas conversas que tive com eles. O Sr. José, aluno de 77 anos, morador da comunidade Barra do Bom Jardim disse que:

*Meus pais nasceram em terras que nem existem mais... tá tudo debaixo da água, e nós tivemos que nos ajeitar em outro lugar para sobreviver. Eles estão nos espremendo.*

São duas questões levantadas pelo aluno. A primeira fazendo menção ao Lago de Manso e a segunda falando da questão das fazendas de pecuária e, recentemente, as de monoculturas. A percepção ambiental ou a percepção de racismo ambiental, segundo Macedo (2000), tem como ponto crucial as diversas maneiras sensitivas por meio das quais os seres humanos captam, percebem e sensibilizam diante de suas realidades. Senra (2009: 95), em sua pesquisa traz essa percepção de quilombolas da Comunidade de Mata Cavalo, “moradores quilombolas

fazem muitas denúncias revelando que o documento da doação da terra foi queimado por fazendeiros que os expulsam do local, destroem roças e toda criação que possam servir de subsistência”. Isso é importante porque primeiro fortalece a ideia de que as comunidades têm essa percepção e, depois, por entender que a investigação sobre a percepção do racismo ambiental tem como princípio o local que vivem.

Isso só demonstra que, de fato, quando se trata de comunidades ou povos tradicionais o seu poder de decisão sobre seu próprio território é enfraquecido e até mesmo anulado, o que favorece as implantações de atividades capitalistas, que acabam impactando negativamente a vida e o ambiente onde vivem esses povos, que acabam sendo expulsos de suas terras.

Em novembro de 2019, num domingo, participei de uma reunião da Associação Remanescente de Quilombo Morro do Cambambi. A reunião foi em frente do bar do Gilmar, morador de Água Fria. O bar fica na avenida principal do distrito. Estavam presentes na reunião o presidente Sr. Antero (Seu Teco da comunidade de Pingador), a professora Zulma que faz parte da Associação, representantes das comunidades de João Carro (um deles coordenador da Escola Estadual do Campo São José na sala anexa), Pedra Preta, Cachoeira do Bom Jardim e Morro do Bom Jardim, além das pesquisadoras Flávia Bartier (GPEA) e Raquel Ramos (GPEA/GEAC). Na oportunidade, apresentamos nossa pesquisa para os associados presentes. Durante a reunião, observei o movimento de algumas caminhonetes que passavam bem devagar. Segundo Seu Teco eram os fazendeiros: *“eles sabem que estão em nossas terras e vão ter que devolver tudo para nós, o povo preto”*, fazendo referência ao processo de titulação que reivindicam junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária INCRA/MT.

Na oportunidade, foi perguntado ao Seu Teco sobre o processo deles, fazendo referência ao andamento do laudo antropológico, que está sendo elaborado pelo INCRA, com o objetivo de fundamentar o processo de titulação dos territórios por eles reivindicados. O seu Teco, ao nos apresentar aos membros da associação, disse que via nosso trabalho *“como força no processo de titulação”*. Alguns esboçaram alegria, e nos agradeceram como se fossemos uma luz no fim do túnel. Mas o que ficou perceptível foi a passagem constante de fazendeiros, quase que em “câmera lenta”. A fala tensa do Seu Teco e a inquietação de alguns associados, evidenciando uma tensão social e os conflitos territoriais.

Essa questão também é vivenciada na comunidade quilombola de Itambé, no mesmo município. Santos (2018: 106) em sua dissertação diz que:

as situações vivenciadas pelos moradores de Itambé, vez que as narrativas do moradores evidenciam que a negação do pertencimento quilombola, ampara-se no fato de que os fazendeiros da região sempre difundiram uma versão bastante negativa do povo negro e quilombola. De acordo com o resultado das entrevistas, os fazendeiros passaram a justificar suas investidas sobre as terras do grupo, utilizando-se de estigmas e ações racistas e preconceituosas de cunho étnico e racial.

Fica evidente que as comunidades de remanescentes quilombolas, que estão na luta por titulação de terras, vivem conflitos com os proprietários de latifúndios locais, que usam, como estratégia, a violência psicológica com o intuito de desqualificar e deslegitimar essas comunidades. Pontual (2019: 162) acredita que “a presença da educação nos territórios pode contribuir não só para práticas de diagnóstico participativo, mas também para o aprimoramento das formas de diálogo, mediação e resolução pacífica e democrática de conflitos”.

Herculano (2013: 7) afirma que “os conflitos sociais, apesar de variados, se concentram na disputa de territórios e de modos de vida, atitudes e valores, conflitos ambientais também”. Não devemos esquecer que existem/resistem diferentes identidades assim como diversos modos de vida com diferentes significações dos territórios. Há conflitos entre essas significações, porém são exatamente essas significações que fortalecem, não só no sentido de autoidentificação ou autodefinição, as atuais lutas/resistências contra as injustiças socioambientais que vem ocorrendo em diversos territórios. Injustiça ambiental aqui compreendida como a forma desproporcional que os danos ambientais recaem sobre grupos minoritários (ACSELRAD, 2004; MARTINEZ-ALIER, 2007).

Neste sentido, o estudo da percepção ambiental revela-se de grande importância para melhor compreensão das relações entre o humano e o ambiente. No primeiro contato, informal, com estudantes da EJA, moradores de algumas comunidades quilombolas, foi possível observar que eles sabem o quanto o uso de agrotóxico para o ambiente e para saúde deles é muito prejudicial. Em relação a isso, em março de 2020, pouco antes da suspensão das aulas, tive a oportunidade de visitar uma comunidade quilombola do município de Chapada, que por coincidência era a casa da tia de um aluno da EJA. As imagens abaixo retratam exatamente o que a autora destaca.

Na figura 1, o lado esquerdo é o quilombo e do lado direito é a plantação de soja. Na figura 2 temos a casa de uma família quilombola e em frente à plantação de soja. A quilombola, moradora<sup>6</sup> da casa que aparece na imagem 2, diz que às vezes “*os aviões passam bem baixo e esparravam o cheiro muito forte, que fica dias ali*”. Diz também que estão aparecendo “*umas coisas em sua pele*”, que não sabe explicar o porquê, mas vem do veneno que é derramado ali. O uso de agrotóxicos nas lavouras de monoculturas não é apenas uma ameaça aos recursos naturais é também uma ameaça à saúde humana, tornando insustentável ambientalmente.

**Figura 1** – Comunidade quilombola e fazenda. Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2020)



<sup>6</sup> Considerei apenas como quilombola, ainda que ela tenha plena consciência da nossa pesquisa, optei pelo não do uso do nome e nem da imagem da senhora, que tem 74 anos e nos recebeu em março de 2020, em uma visita informal.

**Figura 2** – Casa de uma quilombola. Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2020)



Outra experiência vivenciada pelos alunos da EJA, moradores dessas comunidades que fazem parte deste trabalho, foi com a instalação da Usina Hidrelétrica de Manso. É importante destacar o que eles pensam a respeito dessa instalação:

*O lago de Manso trouxe coisas ruim para o homem, porque eles tiraram da beira do rio os pequenos produtores lá eles tinham a roça deles. Meu pai roçava mais não acabava com a mata, ele roçava palhada nascia tudo de novo. E tudo bicho tinha o que comer... se alimentar né! Manso fez mal para as pessoas e para os animais também. Tiraram as pessoas da beira do rio. Nós éramos tudo sadio porque comia peixe, não tem mais peixe lá; agora é só de tanque né tudo envenenado.*

*Os macacos, por exemplo, eles procuram comida né. Eu falo com eles pois são meus amigos, o lago de Manso acabou com sua floresta que você tinha um monte de comida de alimento, tinha tanto mato como a comida. Eles não vinham mexer com sua planta. Tem lugar aí que os macacos vão comer ovos, dizem que está pegando até pintinho e comendo! Então o que que é isso? É a fome... a fome dói né!*

*Eles ficam assoviando aí, me dá uma dó é de fome que estão assoviando. Daí falo é hora de o governo mandar uma cesta básica só de frutas, risos, e pendurar aí nos galhos do parque... eles ficam olhando. Você sabe que eles entendem... ficam olhando a gente falar. (Antônia, 52 anos, Barra do Bom Jardim, entrevista realizada em abril de 2021)*

### E João da comunidade de Campestre:

*Só para você ver.... você andava na beira desse lago aqui, antes de ser lago só o rio era aquela mata. Você entrava lá sentia outro ar, respirava um ar mais gostoso mais leve. Agora você vai lá e respira aquele ar quente, não respira aquele ar fresco. Esse Lago aí só veio para acabar com a natureza, muitas pessoas gostam para fazer farra... eu não! Eu gostaria que voltasse a ser como era antes só o rio mesmo. Outra coisa só para você ter uma ideia ao redor do lago é possível ver alguns galhos de mangueira que estão morrendo, isso significa que tinha um pé de mangueira ali e com certeza morava uma família nesse local. Você vê onde é a cabeceira da água. Tem alicerce de casa ali, agora está tudo debaixo d'água. (João, 50 anos, Campestre, entrevista realizada em abril de 2021)*

e o quanto a mata ciliar é de extrema importância principalmente para os diversos animais. Segundo o MAB – Movimento dos Atingidos por Barragens, a usina de Manso tem um reservatório que ocupa uma área de quase 47 mil hectares. E seu enchimento provocou o deslocamento de comunidades que residiam lá. Ainda segundo o MAB (2004), pequenos produtores, pescadores e extrativistas tiveram que “da noite para o dia” sair de seus territórios. Além disso, falam também que a usina destruiu parte dos ecossistemas locais provocando impactos sobre essas populações.

Outro ponto, característico do racismo ambiental, é que muitas famílias não foram corretamente indenizadas. Segundo levantamento realizado pelo Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), “das cerca de 1.070 famílias atingidas pelo empreendimento, pouco mais de 400 foram indenizadas”. De acordo com Vasconcelos (2005):

Após a construção da Barragem de Manso, a vida dos pequenos produtores familiares foi modificada profundamente, tornando difícil a sua sobrevivência. Antes, viviam do extrativismo e da agricultura de subsistência, hoje resiste apenas à agricultura e mesmo assim não garante o sustento. Situação que só não está mais complicada porque alguns trabalhadores são aposentados e as famílias recebem ajuda da empresa responsável pela hidrelétrica que, se acabar definitivamente, como eles mesmos dizem, “a situação ficará ainda pior”. (VASCONCELOS *et al.*, 2005: 18)

Em conversa informal, os alunos relataram que seus familiares foram praticamente “*expulsos e transferidos para terrenos inférteis*”, inviabilizando a agricultura de subsistências. Disseram também que alguns foram assentados, mas que muitas famílias foram separadas. Outros vieram tentar a vida na capital do estado, Cuiabá, e que buscavam na escola uma oportunidade de melhoria de vida. Essa questão também foi relatada por Lourenço (2019: 313-7):

Antes da apropriação do território tradicional por seus antagonistas, homens e mulheres pescavam nos rios Lagoinha, Quilombo, Acorá, Rio da Casca e Cachoeira Rica, rios piscosos de pintado, piraputanga, pacu e dourado. A pesca foi uma importante fonte de alimentos para as comunidades quilombolas até meados dos anos de 1970 e 1980 quando tiveram a invasão dos territórios com a grilagem de terras e a construção da Usina de Manso por Furnas e Eletrobrás, em 1999 e 2000, alterando os cursos das águas de todo a região de Chapada dos Guimarães. (...) O tempo da “vida farta” vivida nas terras de uso comum contrasta com o tempo da violência a que foram expulsos de suas terras por fazendeiros que chegavam “de fora” e no final dos anos 1990, foram desterritorializados com a construção da Usina de Manso. (...) falam de processos de violência e do modo como foram expropriados de suas terras ao receberem porções de guaraná, fumo e açúcar, “em troca de terras”, impostas por “gente de fora”, homens vindos de São Paulo, Bahia e Paraná que se tornaram com a apropriação das terras destes coletivos negros, “grandes proprietários rurais”, os agentes do agronegócio no centro-oeste brasileiro.

Certamente, o verdadeiro cenário de uma imposição desumana e desigual “enfiada goela abaixo” pelo processo de acumulação de capital e do que chamam os colonizadores de “crescimento econômico”. A percepção que temos desses impactos socioambientais, experimentado e vivenciados por esses alunos da EJA, reflete também na questão da autoidentificação, como foi colocado muitos não se reconhecem como quilombolas. Há muitas oralidades submersas no Lago de Manso. Césaire (2020: 23) explica isso com maestria ao dizer que:

Da minha parte, se evoquei alguns detalhes dessas horrendas carnificinas, não foi por algum deleite melancólico, foi porque acho que não nos livraremos tão facilmente dessas cabeças de homens, dessas colheitas de orelhas, dessas casas queimadas, dessas invasões góticas, desse sangue fumegante, dessas cidades que se evaporam na ponta da espada. Elas provam que a colonização, repito, desumaniza até o homem mais civilizado; que a ação colonial, o empreendimento colonial, a conquistista colonial fundada

no desprezo pelo homem nativo e justificada por esse desprezo, inevitavelmente, tende a modificar a pessoa que o empreende; que o colonizador, ao acostumar-se a ver o outro como animal, ao treinar-se para tratá-lo como um animal, tende objetivamente, para tirar o peso da consciência, a se transformar, ele próprio, em animal. É essa ação, esse choque em troca da colonização, que é importante assinalar.

O que observamos é que tal modelo de “desenvolvimento” empregado pelo colonizador (temos em Mato Grosso o processo de neocolonialismo ou colonização interna) no campo tem provocado intensos impactos ambientais e numerosos conflitos, até mesmo violentos. O fato é que o agronegócio, apoiado por uma ciência favorável aos interesses econômicos hegemônicos, não só contribui para o silenciamento como também para a morte de saberes outros, que sempre caminharam juntos na relação entre camponeses e a natureza. Como afirma Almeida (2020: 72): “O incremento das técnicas de exploração econômica é acompanhado de uma evolução das técnicas de violência e opressão, dentre as quais, o racismo”. E completa Fanon (1980: 39):

A evolução das técnicas de produção, a industrialização, aliás, limitada, dos países escravizados, a existência cada vez mais necessária de colaboradores impõem ao ocupante uma nova atitude. A complexidade dos meios de produção, a evolução das relações econômicas, que, quer se queira quer não, arrasta consigo o das ideologias e desequilibra o sistema. O racismo vulgar na sua forma biológica corresponde ao período de exploração brutal dos braços e pernas do homem. A perfeição dos meios de produção provoca fatalmente a camuflagem das técnicas de exploração do homem, logo, das formas de racismo.

É urgente, o giro decolonial, no sentido do fortalecimento da dimensão epistemológica das práticas agroecológicas, com a valorização das práticas e saberes dos camponeses, agricultores familiares e das comunidades tradicionais de modo geral. Segundo Buck-Morss (2011: 132), “o paradoxo entre o discurso da liberdade e a prática da escravidão marcou a ascensão de uma série de nações ocidentais no interior da nascente economia global moderna”. Voltando para o Brasil, temos aí o colonialismo interno e o racismo estrutural, epistêmico, institucional e ambiental, que reflete a política do capitalismo, através do agronegócio, descaracterizando as populações camponesas e quilombolas, tornando-as simples reprodutores do capital sem dignidade, direitos e cidadania.

## Considerações

Nesta pesquisa, foi possível perceber as concepções desses sujeitos, tanto em relação à educação quanto ao racismo ambiental: são trabalhadores com conhecimento de vida, pessoas simples, com anseio de buscar o que não têm em casa. Mesmo que a pandemia tenha trazido à tona suas vulnerabilidades, há resistência e desejo de continuar. Mesmo percebendo as mudanças de suas paisagens, o que vem aumentando com a diminuição da vegetação e do ciclo das chuvas, resistem.

Também compreendem a importância da produção local como forma de resistência a esse sistema destruidor. Eles desejam adquirir novos conhecimentos e trazem na bagagem conhecimento de vida, conhecimento empírico, e assim fica a certeza de que o conhecimento válido não é somente o conhecimento científico como neutro e universal (colonialidade do saber). Esses alunos da EJA das comunidades de Campestre, da Barra do Bom Jardim e de Água Fria possuem maneiras de viver no campo, e são capazes de refletir sobre o seu contexto sociambiental e, com isso, evidenciar a questão da terra.

Por isso, o campo deve ser valorizado, de saberes e conhecimentos variados, lugar de emancipação humana e libertação das pessoas, da cidadania, da dignidade, do respeito, da igualdade e justiça sociambiental.

Recebido em 20 de outubro de 2021.

Aprovado em 20 de dezembro de 2021.

## Referências

ABREU, Ivy de Souza. *A vulnerabilidade e o racismo ambiental no Brasil: uma análise a partir da perspectiva biopolítica Foucaultiana*. Tese (Doutorado em Direitos e Garantias Fundamentais). Programa de Pós-Graduação em Direitos e Garantias Fundamentais, Faculdade de Direito de Vitória, Vitória, 2018.

ACSELRAD, Henri. “Environmentalism and environmental conflicts in Brazil”. In: *Conference Social Movements In The South*. Cambridge: Kennedy School of Government, Harvard University, 2002.

ACSELRAD, Henri. *A duração das cidades: sustentabilidade e risco nas políticas urbanas* (2. ed.). Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Editora Jandaíra (Sueli Carneiro), 2020. 264p.

BERTIER, Flavia Lopes. *Devaneios da Fogueira: Os saberes populares associados ao fogo atizam diálogos de Educação Ambiental sobre incêndios florestais, crise climática e Bem Viver*. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, UFMT, Cuiabá, 2020

BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. *Novos estudos CEBRAP*, 90: 131-171, 2011.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.

COSTA, Deane Monteiro Vieira; ARAÚJO, Gilda Cardoso de. “A Campanha de Educação de Adolescentes e Adultos e a atuação de Lourenço filho (1947-1950): a arte da guerra”. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.

FANON, Frantz. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010 [1961].

HERCULANO, Selene. O clamor por justiça ambiental e contra o racismo ambiental. *Revista de Gestão Integrada em saúde do trabalho e meio ambiente*, 3 (1), 2008.

HERCULANO, Selene. “Conflitos e Natureza” (Prefácio). In: ALVES DA SILVA, Tarcísio Augusto; GEHLEN, Vitória Regia Fernandes (orgs.). *Conflitos socioambientais em Pernambuco*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Ed. Massangana, 2013. pp. 7-11.

LOURENÇO, Sonia Regina. Encontros e Comensalidade nos Quilombos: O Devir Quilombo. *Illuminuras*, 20 (51): 298-332, 2019.

MARTÍNEZ ALIER, J. *O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração*. Trad. Mauricio Waldman. São Paulo: Contexto, 2007.

PACHECO, Tânia (2006). Desigualdade, injustiça ambiental e racismo: uma luta que transcende a cor. *I Seminário Cearense contra o Racismo ambiental*. Fortaleza (mimeo).

PONTUAL, Pedro de Carvalho. “Educação Popular e participação social: desafios e propostas para hoje”. In: CÁSSIO, Fernando; *et al.* (org.). *Educação contra a barbárie: por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar* São Paulo: Boitempo, 2019. pp. 159-164

QUIJANO, Anibal. “Bem Viver”: Entre o “Desenvolvimento” e a “des/Colonialidade” do Poder. *Revista da Faculdade de Direito (UFG)*, 37 (1): 46-57, 2013.

SANTOS, Silvana Alves dos. *Saberes e Fazeres dos Professores da área de linguagem, códigos e suas tecnologias, em uma escola do quilombo Itambé/MT*. Dissertação (mestrado), Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Cuiabá, 2018.

SENRA, José Eustáqui Feitoza. *Por uma contrapedagogia libertadora no ambiente do Quilombo Mata Cavalu*. Dissertação (Mestrado em Educação), Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2009.

VASCONCELLOS, Celso dos Santos. *Avaliação: concepção dialética-libertadora do processo de avaliação escolar*. 15<sup>a</sup> ed. São Paulo: Libertad, 2005.

# Stonewall, silêncios e mágoas: uma análise a partir do documentário *A morte e vida de Marsha P. Johnson*

**Thiago Barcelos Soliva<sup>1</sup>**

Universidade Federal do Sul da Bahia

**Resumo:** Este trabalho se ocupa da relação entre memória, apagamentos e interseccionalidade a partir da análise do documentário *A Morte e Vida de Marsha P. Johnson*. O foco analítico recaiu no complexo processo de produção de memórias e esquecimentos que culminaram na elevação do *Stonewall Riots* como símbolo da resistência LGBTQ e o simultâneo apagamento da contribuição de ativistas históricas como Marsha P. Johnson nesse processo. Negra, trans e pobre, Marsha morre em circunstâncias obscuras levando consigo um legado de luta que ficou apagado das narrativas que marcaram o *Gay Liberation*. A análise interseccional do documentário permite perceber como a construção das narrativas que celebram o *Stonewall* como marco primordial do moderno movimento gay partiram de um enquadramento que privilegiou uma visão homonormativa do evento, sentenciando presenças como a de Marsha ao silêncio.

**Palavras-chave:** memória; resistência; apagamentos; Stonewall; LGBTQ.

BARCELOS SOLIVA, Thiago. Stonewall, silêncios e mágoas: uma análise a partir do documentário *A morte e vida de Marsha P. Johnson*. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (18): 131-144, setembro a dezembro de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Professor Adjunto (Classe C, Nível 1) do Centro de Formação em Desenvolvimento Territorial do Campus Paulo Freire (CPF) da Universidade Federal do Sul da Bahia. Professor permanente do PPGCS, do Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

## **Stonewall, silences and hurts: an analysis from the documentary The death and life of Marsha P. Johnson**

**Abstract:** This work deals with the relationship between memory, erasures and intersectionality from the analysis of the documentary *The Death and Life of Marsha P. Johnson*. The analytical focus fell on the complex process of producing memories and forgetfulness that culminated in the rise of the Stonewall Riots as a symbol of LGBTQ resistance and the simultaneous erasure of the contribution of historical activists like Marsha P. Johnson in this process. Black, trans and poor, Marsha dies in obscure circumstances taking with her a legacy of struggle that has been erased from the narratives that marked Gay Liberation. The intersectional analysis of the documentary shows how the construction of the narratives that celebrate the Stonewall as a primordial landmark of the modern gay movement started from a framework that privileged a homonormative view of the event, sentencing presences like Marsha's to silence.

**Keywords:** memory; resistance; erasure; Stonewall; LGBTQ.

## **Stonewall, silencios y heridas: un análisis del documental La muerte y la vida de Marsha P. Johnson**

**Resumen:** Este trabajo aborda la relación entre la memoria, los borrados y la interseccionalidad a partir del análisis del documental "La muerte y la vida de Marsha P. Johnson". El foco analítico recayó en el complejo proceso de producción de recuerdos y olvidos que culminó con el surgimiento de los disturbios de Stonewall como símbolo de la resistencia LGBTQ y el borrado simultáneo de la contribución de activistas históricos como Marsha P. Johnson en este proceso. Negra, trans y pobre, Marsha muere en circunstancias oscuras llevándose consigo un legado de lucha que ha sido borrado de las narrativas que marcaron a Gay Liberation. El análisis interseccional del documental muestra cómo la construcción de las narrativas que celebran al Stonewall como hito primordial del movimiento gay moderno partió de un marco que privilegiaba una mirada homonormativa del hecho, condenando presencias como la de Marsha al silencio.

**Palabras clave:** memoria; resistencia; apagones; Stonewall; LGBTQ.

**M**arsha “*Pay It No Mind*” Johnson, nascida Malcolm Michaels Jr. foi uma veterana da Rebelião de Stonewall e uma figura proeminente entre as *queens* que se rebelaram naquela fatídica madrugada de 28 de junho de 1969. Marsha foi encontrada morta no dia 6 de julho de 1992, às 17h23, na Rua Christopher, no Greenwich Village, Nova York. No laudo de sua morte, a causa imediata aponta “afogamento”, e a motivação da morte, “Suicídio”. Marsha tinha 46 anos e deixou quatro irmãos e duas irmãs. Na ocasião de sua morte, a polícia alegou que ela teria se suicidado, mas líderes do movimento LGBTQ<sup>2</sup> no entanto alegaram que a falta de provas é um importante registro de que a morte de Marsha pode ter tido outra motivação: o preconceito. A partir dessa possibilidade, esses líderes pressionam a polícia para que investigue a morte dessa que seria uma “desbravadora” do *Gay Liberation*. É a partir dessa moldura narrativa que se estrutura o documentário *A Morte e Vida de Marsha P. Johnson*, dirigido por David France e lançado em 2017 pela Netflix<sup>3</sup>.

O filme se inicia com uma marcha, em Nova York, cujo objetivo era solicitar à polícia local uma investigação mais aprofundada sobre as circunstâncias da morte prematura de Marsha<sup>4</sup>. Na caminhada, amigos e familiares que não acreditam na hipótese de suicídio manifestaram-se com cartazes pedindo que a polícia “fizesse seu trabalho”. Os cartazes também diziam: “A rainha está morta, vida longa à rainha”, “Quem matou Marsha?”, “Nós precisamos de respostas agora”, “Nós queremos ação!”. Essas frases expressam a inconformidade das pessoas LGBTQ com a morte da *queen*.

Chegando aos dias de hoje, o documentário acompanha a atuação do “Projeto Antiviolença”, grupo que investiga e apoia vítimas de crimes violentos direcionados à população LGBTQ. O documentário acompanha a saga da ativista Victória Cruz, mulher trans, que trabalha há anos na assistência às vítimas do Projeto, e está prestes a se aposentar. O filme celebra não apenas a trajetória de Marsha, como também de outras narrativas contra-hegemônicas evidenciando a existência e atuação destas figuras na luta por visibilidade das vivências trans, profundamente marcadas por violências e marginalização. Segundo Victória, “há um grande número de mulheres trans que foram assassinadas cujos casos não foram solucionados. E, de seus túmulos, elas clamam por justiça”.

Partindo do reconhecimento dessas trajetórias, este artigo se ocupa da relação entre memória, apagamentos e interseccionalidade a partir da análise do documentário “A Morte e Vida de Marsha P. Johnson”. O foco analítico recaiu no complexo processo de produção de memórias e esquecimentos que culminaram na elevação do *Stonewall Riots* como símbolo da resistência LGBTQ e o simultâneo apagamento da contribuição de ativistas históricas como Marsha P. Johnson nesse processo. Negra, trans e pobre, Marsha morre em circunstâncias obscuras

<sup>2</sup> Uso nesse trabalho a mesma expressão adotada pelo historiador Martin Duberman (2019) para falar das diferentes identidades situadas no interior do movimento pelos direitos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Queers.

<sup>3</sup> Trata-se de uma provedora internacional de serviços de filmes e séries via *streaming*.

<sup>4</sup> Ao logo do filme Marsha é apresentada como *Drag*, outras como *Transgender*.

levando consigo um legado de luta que ficou apagado das narrativas que marcaram o *Stonewall Riots* e o *Gay Libetration*. A análise interseccional do documentário permite perceber como a construção das narrativas que celebraram o *Stonewall* como marco primordial do moderno movimento gay partiram de um enquadramento que privilegiou uma visão homonormativa do evento, sentenciando presenças como a de Marsha ao silêncio.

## Memória e interseccionalidades

Em um esforço de problematizar a memória como um campo de disputas, Pollak (1989) chama atenção sobre as “batalhas da memória” relacionadas a tensão entre memória oficial e as memórias subterrâneas. De acordo com o autor, o esforço de construção de memórias fortemente constituídas se relaciona com um trabalho de enquadramento. Este trabalho propõe fixar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais do grupo em um quadro de referências. Esse processo, afirma o autor, respeita determinados critérios de justificação, sem os quais as memórias podem comprometer seriamente sua credibilidade.

Situando as contribuições de Pollak (1989) para analisar a construção das memórias do movimento LGBTQ é possível afirmar que o trabalho de enquadramento ancorou seu ponto de referência no *Stonewall Riots*. Esse episódio marcou uma mudança importante nas disputas simbólicas em torno da homossexualidade. Se por um lado, o pós-*Stonewall* provocou uma “explosão discursiva” sem precedentes da homossexualidade que a tirou do domínio do não-dito (POLLAK, 1987); por outro lado, essa “explosão” gerou implicações lógicas que possibilitaram a redefinição da identidade homossexual dentro de uma determinada chave discursiva.

Michel Pollak (1987) destaca esse processo de redefinição da identidade homossexual.

Compreende-se que, no momento em que a opressão cedia, os militantes homossexuais tenham tentado antes de mais nada redefinir a identidade homossexual, liberando-a da imagem que faz do homossexual, na melhor das hipóteses, um homem efeminado, e, na pior, uma mulher que não deu certo. Em reação contra essa caricatura, o homem “superviril”, o “machão”, tornou-se o tipo ideal no meio homossexual: cabelos curtos, bigode e barba, corpo musculoso. (POLLAK, 1987: 68)

Essa redefinição da identidade homossexual orientou o trabalho de enquadramento de memória do movimento LGBTQ, gerando outras memórias clandestinas e inaudíveis referidas à produção de corpos e performances que não passavam pela imagem do “machão”, como foi o caso de Marsha e de outras como ela.

Recorrentemente enquadrada no documentário como “uma das pessoas mais corajosas do mundo” por quem a conheceu, Marsha transitava entre a performance feminina e masculina evidenciando a flexibilidade das convenções de gênero e seu caráter performático. Sua performance expressava uma crítica aos encapsulamentos identitários que buscam engendrar os corpos em um sistema binário, evidenciando a artificialidade dessa construção. É possível afirmar que pessoas da geração de Marsha anteciparam em alguns anos através de suas performances e formas de vida problemas teóricos tratados por algumas intelectuais feministas contemporâneas. Marsha era uma “burladora das convenções de gênero”. Ela fez parte de uma vanguarda que revolucionou a forma como entendemos as convenções sociais atribuídas aos corpos masculinizados e feminilizados. Entretanto, o reconhecimento do protagonismo de figuras como Marsha só se tornou possível em função das contribuições das teorias interseccionais.

O processo de (des) fazer gêneros e sexualidades dissidentes não pode ser considerado apartado dos efeitos produzidos pela articulação de diferentes eixos de subordinação e da forma como incidem sobre as trajetórias, o “campo de possibilidades” e as escolhas das pessoas. Os efeitos da articulação desses marcadores vêm se constituindo em área de interesse entre pesquisadoras negras preocupadas com a contingencialidade das identidades e com a articulação de eixos de diferenciação (FACCHINI, 2008). Marcada por essas preocupações, a noção de interseccionalidade<sup>1</sup> (CRENSHAW, 1991) vem sendo acionada para dar conta dessa constelação de experiências (MCCLINTOCK, 2010).

McClintock (2010), principalmente na obra “Couro Imperial”, chama atenção para a forma como esses eixos de diferenciação são pensados equivocadamente como experiências que podem ser isoladas ou peças que se encaixam de forma simples, uma “soma de opressões”. Para a autora, marcadores como raça, classe, gênero e sexualidade não são “distintos reinos da experiência”, cuja existência pode ser avaliada de forma isolada. Sua razão de ser, argumenta a autora, está condicionada às relações históricas que travam entre si, surgindo apenas em “interdependência dinâmica, cambiante e íntima” (MCCLINTOCK, 2010: 104).

Brah (2006) revela preocupação semelhante acerca dessas interconexões, concebendo a diferença como uma categoria de conhecimento para analisar essas conexões. A autora propõe refletir sobre a noção de diferença como uma categoria não essencialista, mas antes marcada por relações historicamente contingentes e articuladas a um dado contexto. Adotando como exemplos os usos das categorias “negro” e “feminismo”, ela realça o caráter histórico dessas práticas discursivas, que não podem ser reduzidas a um significado particular, mas se ligam a uma pluralidade de sentidos correlacionados ao contexto histórico no qual se inserem. Brah (2006) destaca o caráter processual das noções de sujeito político e experiência – alertando para o fato de que as identidades são sempre enunciados contingentes, portanto não essencialistas.

A retomada da memória de Marsha deve ser entendida como parte dessa renovação da teoria social. Ao reconstruirmos sua trajetória, sua performance evidencia a incoerência destes sistemas de segregação e questionam como as estruturas de poder legitimam e causam distintas formas de violências, naturalizando-as. A luta por justiça que Victoria busca, representa uma demanda social maior do que apenas o caso de Marsha, evidenciando a realidade de populações constantemente apagadas da história, esquecidas pelos sistemas que perpetuam preconceitos, sexismos e racismos.

### **“Modelo de Andy Warhol, prostituta, atriz e santa”: Marsha “Pay It No Mind” (Não Ligue pra isso)**

O documentário brinca com o tempo cronológico dos acontecimentos que antecederam a morte de Marsha. Ele vai e volta, e questiona a linearidade do tempo, alterando-o. É a partir da possibilidade de ir e vir que a narrativa fílmica nos permite acessar a vida de Marsha a partir das experiências daqueles que com ela compartilharam suas vidas. São essas narrativas que vão evidenciando a trajetória apagada de Marsha, revelando situações de resistências e agenciamentos que marcaram sua vida.

É nessa sequência de narrativas, que os olhares de seus irmãos reconstroem um passado de Marsha quando ainda não era Malcolm. Para compreender o que ocorrera com Marsha antes de seu trágico fim, Victoria liga para o Departamento

Médico-Legal da cidade de Nova York buscando informações sobre “Malcolm Michaels” para saber como poderia conseguir dados sobre sua autópsia. O atendente imediatamente pergunta: “Você é da imprensa ou...?” E Victoria se identifica como parte do Projeto Antiviolença da cidade de Nova York. O atendente então relata que pode fornecer a causa e a forma com que se deu a morte, mas ela não poderia ter acesso a todo relatório. O acesso ao registro número 907, do “caso de Malcolm/Marsha”, só poderia ser liberado com a solicitação por escrito da família biológica.

Victoria então vai até Elizabeth, Nova Jersey, na casa da família Michaels falar com os irmãos e irmãs de Marsha. Ao conversar com a família, Victoria pergunta o que sabem sobre o caso de Marsha: “eu não sei de nada”, responde Jean Michaels, a irmã de Marsha, “só que ele foi encontrado no rio, mais nada”, acrescenta. Robert Michaels, irmão de Marsha, também estava presente. Victoria então explica que estão investigando, pois tem testemunhas que “o viram... a viram...”. É aí então que um fato chama atenção. Ao se referir a Marsha, Victoria fala no masculino e no feminino seguido da pergunta: “como preferem que eu chame Marsha?”. Uma questão entra em evidência: o nome de Marsha é posto em questão. Qual identidade prevalece? Em meio aos registros oficiais levantados por Victoria a todo momento “Malcolm” aparece, mas na fala e na memória de outras iguais, Marsha que é lembrada. Onde Marsha começa e onde Malcolm termina? “Tanto faz”, responde Jean.

Victoria então prossegue: “quando a viram pela última vez?”, Jean responde: “foi antes do 4 de julho. Durante a semana”. “Ela veio à nossa casa e eu o levei à estação de trem”, completa Robert. Ele continua: “depois recebemos uma ligação dizendo que ele estava morto”. Victoria então questiona: “vocês pediram pra ver o corpo ou não?”. Jean responde: “minha irmã pediu, não deixaram. Eles não tinham permissão”. Victoria, então, apresenta aos irmãos a carta de solicitação do relatório da autópsia, o exame toxicológico e as fotos, se houvesse alguma, do caso. Ela questiona: sente falta dela? “Sim, sinto falta dele”, responde Jean emocionada. Robert relembra aos risos: “Ele adotou o nome Marsha ‘Pay It No Mind’ (Não Ligue pra isso)”. “Não ligue pra isso. É problema seu, não meu”. Todos gargalham na cena. “Ele sempre fazia você rir”, completa Robert.

Se na casa de sua “família de origem”, Marsha era apenas lembrada por sua vocação para fazer os outros rir, na casa de Randy Wicker, que dividiu seu apartamento com Marsha, sua memória era celebrada por todos os cômodos da casa – em um tom quase devocional. Victoria o entrevista em seu apartamento, onde é possível perceber rastros de Marsha por todos os lados. Em um quadro na sua parede, ele atenta para a descrição que faziam de Marsha: “modelo de Andy Warhol, prostituta, atriz e santa”. Victoria conversa com ele sobre a forma como conheceu Marsha, ao dar abrigo a ela em uma noite fria de inverno. Questionado sobre o que achava que aconteceu com Marsha naquela noite fatídica, Randy responde enfaticamente: “com certeza não foi suicídio. Isso foi um insulto à família. Marsha nunca teria se suicidado. Mas vamos ser realistas, a polícia já tinha colocado um ponto final (...). O caso está encerrado, não perturbem. É um ninguém, não é uma pessoa”.

A construção de Marsha como uma figura maternal e destituída de preocupações materiais está presente ainda na fala de outra amiga, Miss Kitty, que cumpre pena no Centro Correcional de Downstate Fishkill, Nova York, onde recebeu a visita de Victoria em sua longa peregrinação por justiça à Marsha. Questionada sobre sua relação com Marsha, Kitty diz tê-la conhecido com 13 ou 14 anos. Ela disse: “quando eu vi Marsha pela primeira vez, ela estava cheia de penas, plumas

e... maquiagem, nunca aplicada corretamente”, avaliando a estética *trash* de Marsha como parte de sua personagem. Ela continua “Marsha disse: ‘Querido, você é maravilhoso. Daria uma linda garota’. Ela costumava levantar meu cabelo dos dois lados e isso me fazia sentir especial. Eu ficava com vontade de ser parte daquela gente”. A fala de Miss Kitty evidencia a imagem maternal que Marsha representava, recorrentemente lembradas ao longo do documentário por outros que conviveram com ela.

A literatura socioantropológica sobre sexualidades dissidentes tem chamado atenção sobre a forma como pessoas da geração de Marsha agenciaram novas formas de parentesco através da formação de “famílias de afeto” (WESTON, 2003). Nessa literatura é recorrente o uso da linguagem de família como “mães”, “madrinhas” e “irmãs” para falar de relações entre si. As “mães” são, geralmente, “bichas” mais velhas e consideradas mais experientes na vida, uma vez que já teriam atravessado as fases difíceis pelas quais passam todos que se assumem não heterossexuais. Às “mães” cabia uma função socializadora. Eram elas que iniciavam os mais novos nas normas e rotinas que dirigiam o grupo, zelando para que as regras internas não fossem transgredidas (COSTA, 2010).

As “mães” teriam ainda a oferecer um conjunto de “valores sociais” (alegria, afeto, boa conversa etc.) responsáveis por facilitar a sociabilidade e a socialização dos neófitos no grupo (SIMMEL, 1983). O status de “mãe” se aproxima muito do da “rainha” identificada por Barbosa da Silva (2005) na década de 1950, quando estudava o “grupo homossexual” em São Paulo, no Brasil. Para este autor, a “rainha” era uma espécie de núcleo a quem todos os outros membros do grupo primário estariam ligados. A diferença, contudo, é que as “rainhas” eram únicas dentro de um dado grupo homossexual, enquanto as “mães” poderiam ser muitas dentro de um mesmo grupo.

Ao analisar a trajetória da Turma OK, mais antigo grupo que reúne homens homossexuais no Brasil, Soliva (2014) afirma que o principal objetivo daquelas chamadas como “mães” nas reuniões que congregam “bichas” e “bofes” no período de formação desse grupo era o de controlar as “bichas”, impedindo que ocorressem eventos que pudessem chamar a atenção dos vizinhos ou mesmo da polícia. Esse controle era exercido através da proibição de falarem alto ou de provocarem quaisquer outros transtornos para a vizinhança do apartamento. Em função disso, as “mães” tinham de ficar a noite toda sem ingerir álcool ou outra substância que provocasse alterações no comportamento.

O uso da nomenclatura de parentesco não se limita apenas ao uso da expressão “mãe”. É comum entre os integrantes da Turma OK se chamarem de “irmã”, tanto no passado quanto ainda hoje. O emprego dessa linguagem tem reflexos importantes na forma como esses homens se relacionam. O uso da expressão “irmã” evoca uma noção de irmandade, uma confraria, semelhante à que existiu entre os negros norte-americanos de grandes centros urbanos como Nova York e Chicago (WESTON, 2003). Para esta autora, a prática de “se fazer irmão” poderia ser tão real para essas pessoas quanto eram os vínculos consanguíneos. Dessa forma, a noção de irmandade foi fundamental para a formação de uma identidade coletiva entre os indivíduos que compunham esse grupo social. Essa identidade, por sua vez, foi essencial para a contestação de um passado segregador. A exemplo do que ocorrera com grupos negros norte-americanos, a noção de irmandade foi fundamental para a construção de uma percepção de “nós” entre pessoas dessa geração pré-Stonewall. Esse “espírito coletivo” estaria na base das organizações pelos direitos gays e lésbicos que viriam pós-Stonewall. Dito de outra forma, a percepção de que existiria uma família para além do sangue foi estruturante para

a constituição de um “espírito coletivo” consolidado por contatos íntimos de amizade.

## Transgressões de gênero e estética *camp*

Além da face maternal evocada pelas narrativas organizadas no filme, Marsha também é caracterizada pelas *queens* que conviveram com ela por uma estética muito singular marcada pela transgressão das convenções de gênero. Na conversa com Miss Kitty, esta revela à Victoria que na noite da morte de Marsha elas deveriam ter se encontrado para saírem juntas. Ela disse:

*Eu encontrei Marsha em frente à livraria na Rua Christopher, era plena luz do dia. Ela estava toda de drag. Marsha sempre estava racional. Ela sempre sabia como se portar. Nós marcamos de nos encontrar à meia-noite, íamos andar pelas ruas. Depois iríamos para o Anvil no horário de sempre, as duas ou três da manhã. Mas ela não apareceu. (Miss Kitty)*

A fala de Miss Kitty sugere uma Marsha, simultaneamente, racional e subversiva. A performance de Marsha “cheia de penas, plumas e... maquiagem, nunca aplicada corretamente” parece fazer sentido a partir de uma estética *camp*. Para Sontag (1987), o universo inclassificável a que o *camp* se liga possui características que fogem à ordem regular das coisas. Em função disso, a tarefa de definir o *camp* é quase impossível. Contudo, algumas “notas” fundamentais podem ser extraídas da noção de *camp*, uma das quais é o seu “esteticismo extravagante”, o exagero e a artificialidade – elementos associados à postura de desdém, características que completam a visão cômica a que o *camp* se propõe (SONTAG, 1987).

A autora estabelece uma relação de correspondência entre a estética *camp* e a figura do dândi, aquele personagem da paisagem urbana excessivamente cultivado, cujo objetivo era a busca por sensações raras, aquelas ainda não experienciadas pela turba popular. Para Sontag (1987), a história do gosto *camp* se entrelaça com a própria história do gosto esnobe – ou seja, a própria essência da distinção. Com a decadência da velha aristocracia, os gostos especiais ou raros, que distinguiam essa classe das outras, foram sendo revelados por outros grupos, especialmente os “homossexuais”, chamados pela autora de “aristocratas do gosto”. Em função disso, desenvolve-se nesse grupo uma agência criativa, capaz de produzir novas sensibilidades. Para ela, foi através dessa agência criativa que esse grupo pôde articular a sua integração na sociedade. Harris (1991), contudo, não percebe o desenvolvimento do *camp* entre os “homens homossexuais” como uma possibilidade de integração à sociedade, mas sim de alienação da mesma – uma espécie de fuga a partir da construção de uma utopia.

Ainda que discordem nesse ponto, as ideias de Sontag (1987) se aproximam das de Harris (1991) acerca de uma característica fundamental do *camp*: o deslocamento simbólico. Tanto Sontag (1987) quanto Harris (1991) veem no distanciamento uma característica constitutiva do *camp*, o qual produziria uma sensibilidade particular nos sujeitos que compartilham dessa estética. O espírito elitista teria surgido entre eles como uma possibilidade de se distanciar psiquicamente e simbolicamente do contexto hostil estabelecido contra as suas sexualidades não apresentáveis. Essa experiência é vivenciada com uma dose intensa de ironia, uma vez que nem todos pertenciam de fato a uma elite econômica, mas se percebiam, como mostra Harris (1991), deslocados de seus contextos sociais. Tal consciência fez com que esses indivíduos construíssem um mundo imaginado, um mundo onde as convenções seriam ressignificadas a favor deles mesmos.

Para Babuscio (1999), o *camp* constitui uma espécie de sensibilidade gay. Para ele são quatro os elementos que caracterizam o *camp*: ironia, esteticismo, teatralidade e humor. Essas características se entrelaçam na construção daquilo que o autor chama de uma “sensibilidade gay”. Ao falar dessas características de forma isolada, o autor põe em relevo algumas possibilidades de interpretação dessa “sensibilidade gay” a partir do *camp*. De forma geral, o autor ressalta que essas quatro dimensões estão articuladas na noção de “contrastes incongruentes”, sobretudo acerca do masculino/feminino.

A linguagem fílmica seria um veículo importante do *camp*, principalmente por evidenciar personagens e estrelas com qualidades andróginas, a *femme fatale* seria um bom exemplo disso. Para Babuscio (1999), o ponto central dessa percepção de incongruência é a ideia de que as sexualidades não-heterossexuais são um desvio moral, portanto ela representa uma ruptura com a ordem heterossexual das coisas. Babuscio (1999) define o que chama “sensibilidade gay” como uma “energia criativa”, a qual reflete uma consciência elevada acerca da diferença em relação àquilo que é considerado convencional. Em outras palavras, sujeitos fora da norma heterossexual reuniriam mais condições de identificar a artificialidade das convenções sociais, dada a sua habilidade em se passar – *passing* – por heterossexuais. Estes últimos não desenvolveriam tal habilidade, em razão da naturalização internalizada de sua experiência. O desenvolvimento dessa energia criativa se relaciona diretamente ao *camp* e a performance de Marsha se constitui como um exemplo emblemático dessa estética.

É possível afirmar que pessoas da geração de Marsha anteciparam em alguns anos através de suas performances e formas de vida problemas teóricos tratados por algumas intelectuais feministas contemporâneas. Marsha teve importante papel na transformação do conceito de gênero neste meio século de existência do movimento LGBTQ. Ela fez parte de uma vanguarda que revolucionou a forma que entendemos os papéis sociais atribuídos aos corpos masculinizados e feminilizados e transgrediu visibilizando narrativas antes esquecidas.

Lembrada no documentário como “uma das pessoas mais corajosas do mundo” por um amigo, Marsha transitava entre a performance feminina e masculina evidenciando a plasticidade das convenções de gênero e seu caráter de construção social. Seu corpo e performance materializa uma crítica às categorias identitárias que buscam engendrar os corpos em um sistema binário (BUTLER, 2013).

## Stonewall, mágoas e silêncios

A reconstrução dos eventos que marcaram o *Stonewall Riot* é narrada no filme a partir de cenas e falas de Sylvia Rivera, mulher trans latina e importante ativista histórica do *Gay Liberation*. Ela é introduzida no filme através de belos closes e cenas poéticas, que a colocam como interlocutora através da sua relação de amizade com Marsha (recordada como uma “mãe”). Sylvia cita Marsha de forma recorrente no documentário como um “ícone do movimento gay, conhecida no mundo todo”. Ao falar sobre *Stonewall*, ela reivindica para si, junto à Marsha, às pessoas trans de rua e às *drag queens* o lugar simbólico de vanguarda do movimento. Ela disse: “nós ficamos na frente e lutamos contra a polícia. Fomos nós que não nos importamos de levar paulada na cabeça”. Ao evocar para si esse lugar, Sylvia Rivera reivindica o protagonismo negado nas lembranças que compõem a memória coletiva do moderno ativismo sobre às origens do movimento.

Essa reivindicação também está presente nas narrativas de Marsha. Em um vídeo reproduzido no curso do documentário, ela compartilha uma lembrança sobre suas andanças naquele que ficaria conhecido como “lugar da memória”, no sentido empregado por Nora (1993), do ativismo homossexual:

*Quando eu cheguei ao Stonewall, era praticamente a única drag queen lá. Eu falei: ‘O que acham, sou homem ou mulher?’. Não responderam, aí decidi entrar. Porque era um bar só para homens. Stonewall era um barzinho gay agradável de propriedade da máfia. Os gays não podiam entrar em bares. A máfia subornava a polícia. Era típico da época. Era difícil ser drag queen, pois nos prendiam sem motivo algum. Vivíamos em uma época irreal. (Marsha P. Johnson)*

Nesse período, o bar *Stonewall Inn* localizado na Christopher Street, no coração do *Greenwich Village*, em Nova York, era um ponto de encontro de “comunidades eróticas” da época (RUBIN, 2017). As batidas policiais e revistas sem justificativa nos frequentadores eram rotineiras na década de 1960 (ARMSTRONG e CRAGE, 2006). Frequentado majoritariamente por um público composto por jovens, não-brancos, de baixa renda e marginalizados, o bar era alvo de constantes intervenções policiais por não terem licença para o comércio de bebidas alcoólicas, apresentarem shows sensuais de homens e suspeitas de conexões com o crime organizado (CARTER, 2004).

Em torno da 01h30 da madrugada da sexta-feira do dia 27 de junho de 1969 (ARMSTRONG e CRAGE, 2006), o que seria uma batida policial de rotina, com policiais solicitando a identidade e expulsando pessoas do bar, se transformou em um evento que desencadearia uma série de confrontos entre seus frequentadores e a polícia – culminando com uma política de visibilidade das vivências e demandas políticas das pessoas LGBTQ em escala mundial. Algo de incomum ocorreu aquela noite, ao invés da polícia dispersar os frequentadores, uma multidão começou a se formar do lado de fora do bar e passaram a oferecer resistência à ação policial (ARMSTRONG e CRAGE, 2006). Essas autoras situam tempo e espaço como categorias centrais para compreensão dos motivos pelos quais o *Stonewall Riots* se perpetuou na memória coletiva do movimento LGBTQ em comparação com outros eventos que ocorreram na década de 1960, como a invasão da Compton’s Cafeteria, em São Francisco, Califórnia. Tratava-se de uma noite de verão na qual muitas pessoas estavam nas ruas em função das férias (CARTER, 2004). Segundo Carter (2004), muitas pessoas que nem estavam no bar, mas que passavam pela rua naquela noite, se somaram à multidão buliçosa, como foi o caso de Craig Rodwell, importante ativista do *Stonewall Riots*, responsável por articular informações sobre o evento em importantes jornais de Nova York.

Em uma entrevista reproduzida no documentário, Sylvia relembra dessa noite com um entusiasmo revolucionário<sup>5</sup>:

*Eu estava dopada de estimulantes e uísque. Estava dançando com meu amor. De repente, as luzes se acenderam e... era uma batida policial. Queens foram tiradas de lá e colocadas em viaturas, armas foram sacadas. Coquetéis molotov começaram a voar. Eu pensei: ‘Nossa! Começou a revolução! Graças a Deus!’ Vocês nos trataram como merda esses anos todos. Agora é a nossa vez. (Sylvia Rivera)*

A ideia de “revolução” aparece ainda nas narrativas evocadas por Sylvia Rivera na reconstrução que Martin Duberman (2019) escreve do *Stonewall Riots* em seu livro sobre a história desse evento. Nele, Sylvia Rivera exclama “I’m not missing a minute of this – it’s the *revolution!*” (DUBERMAN, 2019: 245).

<sup>5</sup> O trabalho de Martin Duberman (2019) chama atenção para o acaso da presença de Sylvia nesse dia fatídico. Segundo o autor, Sylvia havia rejeitado o convite de Marsha para uma festa no bar, pois estava chorando a morte de Judy Garland, mas acabou decidindo ir.

A revolução, contudo, parece não ter se efetivado para todas e todos que compunham essa “comunidade erótica”. Ainda que o *Stonewall Riots* tenha redefinido a “história gay” entre um “antes de *Stonewall*” e um “depois de *Stonewall*” (D’Emilio *apud* ARMSTRONG e CRAGE, 2006), essa história não foi construída sem disputas e negociações que produziram políticas de apagamentos e esquecimentos ao mesmo tempo em que legitimou lembranças sobre a formação do *Gay Liberation*. Esses esquecimentos impactaram diretamente nas trajetórias de vida de pessoas como Sylvia Rivera e Marsha P. Johnson, e podem ser percebidos em passagens do documentário nas quais a tão aclamada “revolução” que Sylvia Rivera esperava ainda estava bem distante de ter um desfecho positivo para todas as vidas de pessoas LGBTQ.

Ao passo que o movimento se consolidava, Marsha e Sylvia iam cada vez mais percebendo a necessidade de focar em pautas específicas, as quais só elas podiam abordar, como a experiência de ser uma *street transvestite*. Surgia assim o STAR (Street Transvestite Action Revolutionaries/Ação Revolucionária de Travestis de Rua). Encabeçado por Sylvia e com apoio de Marsha o grupo buscava inserir suas demandas por representação e visibilidade dentro do movimento pós-*Stonewall*. Este movimento acabou tomando uma feição bem diferente da esperada por Marsha e Sylvia naquela fatídica noite por privilegiar uma forma de *gay life*<sup>6</sup> relacionada à homens gays brancos e de classe média em detrimento de outros corpos como transexuais, travestis e lésbicas invisibilizadas nos debates do movimento e na construção da história do *Gay Power*.

Em uma entrevista recuperada no documentário, Marsha situa suas reivindicações dentro desse novo contexto do nascente movimento: “enquanto meu povo não tiver seus direitos garantidos em todos os EUA, não há motivo para comemoração. Por isso venho lutando pelos direitos dos gays há tantos anos”. Expondo outra fragilidade do movimento ela fala da Parada gay de 1973 na qual os organizadores disseram que as travestis iriam na frente da marcha, mas, na hora da parada, foram direcionadas ao final do desfile: “os covardes colocaram todas as *drag queens* no fundão”, reclamou Marsha.

Na ocasião, Sylvia Rivera, ao som de vaias da “comunidade gay”, decide disputar pelo seu direito à fala. Consideradas estereótipos, nas primeiras paradas (reflexo do pós-*Stonewall*) *queens* como Marsha e Sylvia passam a ser percebidas como ameaças ao moderno movimento que se inicia por encarnarem em seus corpos e performances a feminilidade rechaçada pelos ativistas desse movimento. Essa rejeição, contudo, não é vivenciada sem atos de resistência materializados no documentário através de falas de Sylvia que expressam mágoas desse movimento: “mas se não fosse por uma *drag queen*, não haveria movimento de libertação gay. Fomos as pioneiras”.

Em uma cena que ilustra de forma acabada as tensões em torno da presença de pessoas como Marsha e Sylvia no movimento, Sylvia sobe ao palco para mostrar à comunidade que sua voz não seria calada. Evidentemente indignada com a situação, abalada, ela disse:

*Passei o dia tentando subir aqui por seus irmãos e suas irmãs gays na cadeia! Eles me escrevem toda maldita semana pedindo sua ajuda! E vocês não fazem nada por eles! Eles escrevem para a Star, não para o grupo das mulheres. Não escrevem para mulheres nem para homens. Escrevem para a Star porque estamos tentando ajudá-los. Mas vocês me dizem para sair com o rabinho entre as pernas. Eu não vou tolerar essa merda! Eu já fui espancada. Já quebraram meu nariz. Já fui presa. Perdi meu*

<sup>6</sup> A noção de *gay life* está presente nos trabalhos de Esther Newton (1979) para falar de formas de vida relacionadas à homossexualidade em grandes centros urbanos no contexto estadunidense.

*emprego. Perdi meu apartamento por causa da libertação dos gays. E vocês me tratam assim? Qual é a porra do problema de vocês? Pensem nisso! Eu acredito no poder gay. Quero que tenhamos nossos direitos, do contrário, eu não estaria lutando por eles. Era isso que eu queria dizer a vocês. Vão ver sua gente na Star House, na Rua 12. São as pessoas que estão tentando fazer algo por todos nós, e não homens e mulheres que pertencem a um clube de brancos de classe média! Esse é o lugar de vocês! Revolução agora! Poder gay. Mais alto! Poder gay!* (Sylvia Rivera)

Magoada, Sylvia se sentia traída pelo movimento que reproduzia seu preconceito contra *queens* e moradoras de rua. Ao sentir que os anos dedicados ao movimento fora um desperdício, ela então decide tomar uma atitude desesperada: tentou tirar sua própria vida. Ela revela que Marsha, chegando em casa, a encontrou e socorreu, salvando sua vida. Após vivenciar um trauma como esse, como a morte de Marsha, anos depois, poderia ter sido um suicídio?

Sylvia não se contenta: “tem algo errado. Sempre há um obstáculo quando lidamos com o governo municipal. Sempre quando falo com um policial, me dão um passa-fora. Por que neste caso em particular?”. Ela quer ir além. Buscar ajuda fora do município para solucionar o caso de Marsha. Porém, a diretora do “Projeto Antiviolença” contesta: “não temos uma quantidade ilimitada de pessoas, tempo ou recursos”. Após uma série de trechos de reportagens na mídia com narrativas de mulheres trans questionando a forma como esses casos são tratados, o documentário mostra a fala da diretora chamando atenção para outros casos que precisam de apoio e questiona: “que tal lidarmos com as necessidades imediatas em vez de investir nosso tempo na investigação desse caso? Afinal, o que isso significa?”. Victoria rebate: “O que isso significa? Justiça para Marsha. A visibilidade de podermos fazer algo quanto a um caso não solucionado e buscar por justiça. Não é pela família, é pela comunidade”.

Os momentos finais do filme mostram que apesar dos esforços de Victoria, o caso de Marsha precisa ser suspenso. Em cenas fortes dela caminhando pelos píeres onde o corpo morto de Marsha foi encontrado sua emoção é aflorada. A insatisfação pela não finalização do caso evidentemente a afeta. Indignação e tristeza se misturam em seu semblante. Ainda que Victoria tenha perdido essa disputa, acredito que ela tenha ganhado outra, aquela relacionada às políticas de apagamento. Marsha, a partir da jornada protagonizada por Victoria na reivindicação por justiça documentada por David France, permanece viva como memória – que através da película se converteu em história.

De acordo com Nora (1993), a história é constituída de uma série de lembranças e esquecimentos estratégicos que buscam visibilizar certas perspectivas e invisibilizar outras. Entendendo a importância da memória e da retomada de suas narrativas como estratégias de proteção contra as políticas de apagamento, é possível afirmar que pessoas como Sylvia buscam através de suas existências tomar lugar dentro suas narrativas para poderem lutar contra essas políticas de esquecimentos que objetivam apagar da história sua atuação revolucionária no questionamento dos papéis de gênero e identidade dentro da sociedade.

O documentário então se encerra com Sylvia, que após ser expulsa dos píeres do Greenwich Village, onde morava com outros em situação de rua, passa a viver com as advogadas comunitárias Rusty Mae Moore e Chelsea Goodwin. Elas abriam sua casa para membros da comunidade que não tinham onde morar. “Temos que ajudar umas às outras, temos mesmo é importante”, disse Sylvia. Após vencer a luta contra o alcoolismo, ela se tornou cada vez mais uma referência para o ativismo de jovens LGBTQ. Aclamada e ovacionada por esse público, ela voltou a militar como ativista dos direitos civis dessa população.

Nas cenas finais, a parada do orgulho novamente constitui um cenário de disputas em torno de lembranças e apagamentos. Mas, dessa vez, Sylvia é celebrada como importante referência de luta e resistência do movimento ao redor do mundo. Anos após se decepcionar ao subir no palco e ser vaiada pelos membros de sua própria “comunidade”, renasce como um “mito vivo” ovacionada pelas novas gerações que a reconhecem como protagonista do legado de *Stonewall*. Finalmente sua trajetória é celebrada como história.

A análise das trajetórias de Sylvia Rivera e Marsha P. Johnson permitem perceber as intrincadas tensões e disputas em torno das “batalhas de memória”, diria Pollak (1989), que construíram o *Stonewall Riots* como marco primordial do moderno movimento LGBTQ partindo de um enquadramento que privilegiou uma visão homonormativa do evento, sentenciando presenças como a de Marsha e Sylvia ao silêncio. Visibilizar a luta dessas “pioneiras” é manter vivo a essência daqueles sentimentos coletivos que eclodiram naquela noite de verão dentro e fora do bar *Stonewall Inn*. O documentário sobre a trajetória de Marsha tem como intuito não apenas abordar a sua morte, mas celebrar a sua vida e de toda uma “comunidade imaginada” (ANDERSON, 20008) que se organizou e deu sentido a experiências sociosexuais consideradas subversivas pela sociedade abrangente.

Recebido em 5 de fevereiro de 2021.

Aprovado em 20 de novembro de 2021.

## Referências

A MORTE e vida de Marsha P. Johnson. Direção de David France. Netflix, 2017. (105 min.).

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARMSTRONG, Elizabeth A.; CRAGE, Suzanna M. Movements and Memory: The Making of the Stonewall Myth. *American Sociological Review*, 71 (5): 724-751, 2006.

BARBOSA DA SILVA, José Fábio. “Homossexualismo em São Paulo: estudo de um grupo minoritário”. In: GREEN, James; TRINDADE, Ricardo (orgs.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, 26: 329-376, 2006.

- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- CARTER, David. *Stonewall: The Riots that Sparked the Gay Revolution*. New York: St. Martins, 2004.
- COSTA, Rogério da Silva Martins da. *Sociabilidade homoerótica masculina no Rio de Janeiro na década de 1960: relatos do jornal O Snob*. Dissertação de Mestrado, Bens Culturais e Projetos Sociais, FGV, 2010.
- CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43, 1991.
- DUBERMAN, Martin. *Stonewall: the definitive story of the LGBTQ rights uprising that changed America*. New York: Plume, 2019.
- FACCHINI, Regina. *Entre umas e outras: mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. Tese de Doutorado, Ciências Sociais, UNICAMP, 2008.
- HARRIS, Daniel. “The death of camp: gay men and Hollywood diva worship, from reverence to ridicule”. In: HARRIS, Daniel (org.). *The Rise and Fall of Gay Culture*. New York: Hyperion, 1997.
- MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate imperial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- NEWTON, Esther. *Mother camp: female impersonators in America*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, 10, 1993.
- POLLAK, Michael. A homossexualidade masculina ou: a felicidade no gueto? In: ÁRIES, Philipe e BÉJIN, André (orgs). *Sexualidades ocidentais*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, 2 (3): 3-15, 1989.
- RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- SIMMEL, George. “Sociabilidade – um exemplo de sociologia pura e formal”. In: MORAES FILHO, Evaristo (org.). *Georg Simmel: sociologia*. (Grandes Cientistas Sociais). São Paulo: Ática, 1983.
- SOLIVA, Thiago B. “Nós somos uma família”: amizade, solidariedade e proteção em um grupo de homens homossexuais mais velhos. *Gênero na Amazônia*, 6: 117-146, 2014.
- SONTAG, Susan. “Notas sobre camp”. In: SONTAG, Susan (Org.). *Contra a interpretação*. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- WESTON, Kath. *Las familias que elegimos. Lesbianas, gays y parentesco*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2003.

# Apuntes etnográficos sobre juventudes indígenas, conexiones digitales, movilidades y contextos socioculturales

**Oscar Ramos<sup>1</sup>**

Universidade Autônoma de Puebla (México)

**Resumen:** Se describen algunas situaciones que viven jóvenes indígenas con relación a las tecnologías de información y comunicación, se exponen condiciones generales de conectividad en los poblados, seguido de situaciones emergentes relacionadas con la juventud en donde se trabajó, y se describe la manera como las conexiones a internet han pasado a una conectividad cotidiana. Los datos corresponden a una investigación en torno a la conectividad a internet y las movilidades en pueblos indígenas. Se señala que los contextos socioculturales donde tienen sus experiencias primarias ofrecen elementos desde los cuales debaten y negocian sus referentes, pero las tecnologías digitales dinamizan las relaciones y procesos sociales. Para finalizar, se indican unos apuntes en torno a la juventud indígena desde la Sierra Norte de Puebla bajo estas condiciones recientes de conectividad.

**Palavras-chave:** tecnologías digitales; juventud; movilidades; pueblos indígenas.

RAMOS, Oscar. Apuntes etnográficos sobre juventudes indígenas, conexiones digitales, movilidades y contextos socioculturales. *Aceno – Revista de Antropología do Centro-Oeste*, 8 (18): 145-160, setembro a dezembro de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Barcelona. Professor-pesquisador do ICSyH-UAP (Universidade Autônoma de Puebla) e vinculado ao Mestrado em Antropologia Sociocultural. Responsável pelo projeto “Conexões e movilidades digitais na Sierra Norte de Puebla”. Pela pesquisa foram recebidos os seguintes reconhecimentos: Prêmio Sor Juana Inés de la Cruz, do Instituto Nacional da Mulher; Prêmio Noemí Quezada concedido pelo Congresso Internacional de Otopames; Menção Honrosa no Prêmio Fray Bernardino de Sahagún do Instituto Nacional de Antropologia e História (INAH); Prêmio da Cátedra Biinstitucional Gonzalo Aguirre Beltrán, concedido pelo Centro de Pesquisas e Altos Estudos em Antropologia Social (CIESAS) e pela Universidade Veracruzana.

## Notas etnográficas sobre juventude indígena, conexões digitais, mobilidades e contextos socioculturais

**Resumo:** Descrevem-se algumas situações vivenciadas pelos jovens indígenas em relação às tecnologias de informação e comunicação, expõem-se as condições gerais de conectividade das aldeias, seguem-se as situações emergentes relacionadas com os jovens onde trabalhavam, e descrevem-se como as conexões de internet se tornaram conectividade diária. Os dados correspondem a uma investigação sobre conectividade e mobilidade à Internet em povos indígenas. Ressalta-se que os contextos socioculturais onde vivem suas experiências primárias oferecem elementos a partir dos quais debatem e negociam seus referentes, mas as tecnologias digitais dinamizam as relações e os processos sociais. Finalmente, são indicadas algumas notas sobre a juventude indígena da Sierra Norte de Puebla nestas recentes condições de conectividade.

**Palabras clave:** tecnologias digitais; juventude; mobilidades; povos indígenas.

## Ethnographic notes on indigenous youth, digital connection, mobilities and socio-cultural contexts

**Abstract:** Some situations that indigenous young people experience in relation to information and communication technologies are described, general conditions of connectivity in the villages are exposed, followed by emergent situations related to the youth, and the way in which the internet connections have become a daily connectivity among younger. The data correspond to an investigation about internet connectivity and mobility in indigenous peoples. It is pointed out that the sociocultural contexts where they have their primary experiences offer elements from which they debate and negotiate their referents, but digital technologies make social relations and processes more dynamic. Finally, some notes on indigenous youth from the Sierra Norte de Puebla under these recent conditions of connectivity are indicated.

**Keywords:** digital technologies; youth; mobilities; indigenous peoples.

Comienza a ser un lugar común hablar de dos extremos vinculados con las tecnologías digitales que a su vez nos ofrecen imágenes opuestas. Por un lado, la omnipresencia de lo digital en nuestras vidas de tal manera que pasan desapercibidas, aunque, al mismo tiempo empiezan a impactar más en nuestras decisiones cotidianas. Del otro lado está el acceso desigual a las tecnologías de información y comunicación que perpetúa y reproduce ciclos de exclusión hacia algunos sectores de la población, si bien se concibe que no se reduce a la brecha digital se puede observar que se da importancia a las tecnologías digitales por sí mismas. Hay suficientes referentes empíricos que pueden apoyar estos dos extremos, para pensarlos como existentes y para pensarlos como extremos, es decir, como dos puntos particulares y separados entre sí.

En medio de estas dos exageraciones (en el sentido de ser partes opuestas) hay un amplio abanico a partir de los contextos socioculturales en los que nos situemos, y más bien es generalizado que en distintos momentos nos encontremos en ambientes que parecen altamente tecnológicos y otros en los que las opciones de conexión son mínimas. Transitamos en estas situaciones. Considero que muchas investigaciones que abordan las tecnologías digitales descuidan la caracterización de los contextos multifactoriales de acceso a las tecnologías y, además, utilizan los dos extremos mencionados arriba para señalar sólo los momentos y situaciones que dan pertinencia a sus observaciones.

En este texto presento unos apuntes de una investigación enfocada en la conectividad y las movilidades en la Sierra Norte de Puebla (México) para mostrar uno de esos contextos ambiguos de acceso y uso de las tecnologías digitales, y donde son los jóvenes quienes más las utilizan, lo que se suma a continuos procesos socioculturales de transición.

## Ideas relacionadas con lo juvenil y lo indígena

En las etnografías de los pueblos indígenas de mediados del siglo pasado es posible encontrar algunas referencias y descripciones relacionadas con las personas jóvenes, pero el vínculo entre lo juvenil y lo indígena es reciente. La juventud fue un tema que adquirió forma y relevancia de manera posterior a la década de 1960, enfocándose en las agrupaciones periféricas y marginales, y en la migración hacia las ciudades. Las derivaciones de aquellas investigaciones iniciales influyeron en los trabajos posteriores que también se concentraron en las experiencias urbanas (PÉREZ ISLAS, 2000; VALENZUELA, 2009). En este sentido, se considera que la juventud indígena requiere de un balance entre los aportes de donde emana la idea de lo juvenil con los trabajos que se han desarrollado en los pueblos indígenas. Hace aproximadamente veinte años Pérez Ruíz (2002) mencionó un aspecto que continúa teniendo vigencia, que se debe reflexionar en torno a las ideas preconcebidas junto con las características de las personas con quienes trabajamos para indicar si se trata de un sujeto social o de una representación social.

Por otro lado, las instituciones públicas suelen asentar la edad para determinar grupos o sectores de la población, en este caso la población joven, y si bien ésta es una variante que puede cambiar según los contextos socioculturales también se reconoce que la relación con el Estado y la sociedad nacional puede tener

influencias en las interrelaciones en los ámbitos locales. En este sentido, es importante identificar las formas en que las políticas públicas dirigidas a unos sectores de la población influyen en las subjetividades formando así parte de, como se ha mencionado antes, sujetos sociales o de representaciones sociales.

En los poblados indígenas es evidente observar a personas jóvenes que realizan actividades particulares de dicho sector, es decir, asisten a la escuela, realizan tareas escolares, reciben charlas de salud en las clínicas, utilizan el transporte público en unas franjas horarias vinculadas con los horarios escolares, utilizan las canchas deportivas, acuden a los cibercafés, entre otras actividades. Por supuesto, realizan otras actividades vinculadas a sus familias y grupos no escolares, ya sea en actividades productivas como también en las de entretenimiento y consumo. Así, se han consolidado espacios de socialización juveniles (GARCÍA MARTÍNEZ, 2012; PÉREZ RUÍZ e VALLADARES, 2014), pero, la relación con lo indígena y las identidades culturales continúan siendo un aspecto a reflexionar.

Relacionado con lo indígena, suele contrastarse entre lo tradicional y lo moderno, colocando a lo indígena como algo asentado en lo tradicional por la importancia que se le ha dado al mantenimiento de tradiciones y costumbres. Sin embargo, hay acercamientos que han evidenciado que dicho mantenimiento interactúa con cualquier aspecto considerado moderno, por ejemplo, los medios y las tecnologías digitales (KUMMELS, 2017). Otros trabajos han enfatizado el papel de dicho mantenimiento en estrategias políticas para defender territorios o demandar derechos culturales (RAMOS, 1998; ZÁRATE HERNÁNDEZ, 2001). Un aspecto que también señalan este tipo de acercamientos es que lo indígena, si bien tiene su base o se asigna a un sector de la población que reúne características indígenas, no es una dimensión exclusiva de, precisamente, la población indígena, sino que hay otros actores y sujetos sociales que interactúan en determinados momentos y lugares, en marcos locales, regionales, estatales e internacionales (KROPFF e STELLA, 2017; RAMOS, 1994).

Más que una posibilidad de definir la juventud indígena la dirección es hacia relacionar diferentes aspectos, por ejemplo, en el informe *Adolescentes indígenas en México* (BERTELY, SARAVÍ e ABRANTES, 2013: 6-7) se menciona que hay tres escenarios que pueden servir para ubicar los contextos de las relaciones sociales, escenarios que tienen características predominantes sin que sean excluyentes: poblaciones en contextos de autonomía, conflicto o reivindicaciones étnicas, el segundo donde se habla lengua indígena y el entorno es rural, campesino; y un tercero es la relocalización en las ciudades. Estos tres escenarios seguramente impactan en las posibilidades de las relaciones sociales, en las referencias más cercanas o inmediatas, en los consumos culturales, entre otros, por lo que también es un factor a considerar en los análisis. Para agregar un elemento más, en los propios trabajos de campo previos se ha identificado que las personas jóvenes se desplazan entre estos escenarios de una manera mucho más fluida que las generaciones precedentes, por lo que las influencias y entornos de vida son bastante permeables entre distintos espacios.

Entre los elementos con los cuales se pueden identificar diferencias entre las generaciones jóvenes previas y las actuales están los relacionados con las tecnologías digitales. Al principio de la década del 2000 tomaron relevancia por medio de diferentes políticas públicas relacionadas con la reducción de la brecha digital (MARISCAL, 2005), y en los años recientes son más accesibles tanto equipos informáticos como la conectividad a internet, aunque continúe siendo un elemento de desigualdad (GÓMEZ NAVARRO *et al.*, 2018). En algunos trabajos recientes enfocados en las juventudes indígenas se da cuenta de los impactos de los medios

de comunicación en las representaciones y subjetividades en la población joven e indígena (ACOSTA NANTES, 2017; GARCÍA MARTÍNEZ, 2012; PÉREZ RUIZ e VALLADARES, 2014; URTEAGA CASTRO POZO e GARCÍA ÁLVAREZ, 2015), pero, es de notar que precisamente las tecnologías digitales han dinamizado los medios por los cuales se informan y comunican en los poblados indígenas, por ejemplo, en la revitalización de radios comunitarias (CULTURAL SURVIVAL, 2018), el uso de redes sociales digitales (INAH, 2011), en algunos lugares por medio del audiovisual (KUMMELS, 2017) o con la construcción de redes de telecomunicación (BACA-FELDMAN, PARRA e HUERTA, 2017; GONZÁLEZ, 2018).

El incremento en el acceso o la disposición de tecnologías digitales ha generado cambios en las sociedades, en el caso de las poblaciones indígenas se suma a otras influencias como las que se han indicado más arriba y en específico ha tenido impactos entre los jóvenes (GÓMEZ NAVARRO, 2019). De manera similar a lo reportado en investigaciones enfocadas en jóvenes de otras partes del mundo (REIG e VÍLCHEZ, 2013; RIDEOUT e ROBB, 2018), los jóvenes indígenas utilizan dispositivos digitales portátiles con los cuales se apoyan para realizar diversas actividades (DE LEÓN PASQUEL, 2018; DE SALVADOR AGRA e MARTÍNEZ SUÁREZ, 2015; ISLAS SALINAS, DOMÍNGUEZ CHAVIRA e SANDOVAL GUTIÉRREZ, 2018), algunas para comunicarse, otras para entretenerse o para investigar y aprender, en general para acompañar muchas de las actividades cotidianas de manera directa (por ejemplo, búsqueda de información, tomar una fotografía etc.) o indirecta (por ejemplo, escuchar un podcast o música). El dispositivo más común es el teléfono móvil del tipo Smartphone, que incluye cámara fotográfica, memoria interna para guardar fotos y videos, geolocalización, y posibilidad de instalar aplicaciones llamadas Apps entre las que se encuentran las de mensajería instantánea y redes sociales. Por medio de las tecnologías digitales la población joven accede a otros espacios sociales o se incorporan otros elementos en los espacios habituales.

Este es el punto que interesa desarrollar en este texto, describir la forma en que la conectividad a internet es un recurso omnipresente y cotidiano entre los jóvenes indígenas y, también, mencionar algunos aspectos de sus prácticas digitales que brindan indicios de sus identidades, sus referentes locales, y de sus movi- lidades.

## Metodología

La investigación es cualitativa por lo que se puso mayor atención a las experiencias de las y los jóvenes con quienes se trabajó. En las experiencias de dichos jóvenes se consideró el acceso a las tecnologías de información y comunicación, el uso de internet junto con sus prácticas digitales, y la producción de contenido digital. También fueron de interés las maneras como las tecnologías digitales se vinculan con sus prácticas de movilidad.

La selección de la población joven se apoyó en los resultados de la investigación doctoral que antecede esta investigación y en la cual se identificó que son los jóvenes quienes tienen más familiaridad con las TIC's en los poblados indígenas (RAMOS, 2015). Además, este sector ha experimentado una serie de cambios sociales que han afectado de manera indirecta a los pueblos indígenas, es decir, en términos generales han sido perceptibles en el sector joven de la población más por ser jóvenes que por tener procedencias indígenas.

Los avances que se presentan corresponden a dos momentos, el primero corresponde al trabajo de campo realizado para la investigación doctoral ya concluida y que se enfocó en los usos de internet por personas habitantes de poblados indígenas. El segundo momento se enfocó en el vínculo de las conexiones digitales y las prácticas de movilidad, la cual tuvo un periodo de trabajo de campo entre noviembre de 2018 y marzo de 2019. De esta manera, los lugares que permiten situar las experiencias de los jóvenes son dos poblados localizados en la Sierra Norte de Puebla, uno es Huahuaxtla donde se habla el nahua y el otro es Ixtepec donde se habla totonaco. Ambos comparten algunos antecedentes históricos que han conformado las condiciones sociales, económicas, políticas y materiales generales de los poblados en la Sierra. También, cabe mencionar que están en un área geográfica amplia y diversa donde se encuentran hablantes de nahua, totonaco, pero, donde predomina el español para las distintas actividades comerciales y administrativas.

## Resultados

### *Conectarse en la Sierra*

En los poblados de Huahuaxtla e Ixtepec se instalaron telecentros públicos en el 2003 del programa Centros Comunitarios de Aprendizaje, que a su vez correspondían al programa “Sistema Nacional e-México” (2000-2006). Los testimonios de las primeras personas responsables de estos centros en ambas localidades indican que fue a partir de estos puntos en donde la población comenzó a tener acceso a las TICs. Aunque abiertos a la población en general, el programa nacional tenía una predisposición hacia el ámbito educativo (PÉREZ SALAZAR, 2004: 187), por ello, las invitaciones y gestión de grupos por parte de los responsables de los CCA se enfocaban en las escuelas del poblado y de las cercanías. Quienes usaban los equipos informáticos eran estudiantes de primaria hasta bachillerato, es decir, niños y jóvenes con edades entre los 6 años hasta los 18 años, aproximadamente. Otras personas también podían hacer uso de estos centros, pero estaban vinculados al sector educativo.

Una década después de aquellas primeras posibilidades de acceso el panorama cambió. Hubo más opciones de acceso y de conectividad, pero, continuaron estando al margen si se comparaba con el acceso a las tecnologías que había en otras partes, como las principales ciudades de México o incluso ciudades grandes en la Sierra Norte. Aun así, en ambos poblados donde se trabajó había cibercafés que fueron renovando sus equipos, en donde las únicas limitantes a los usos eran el costo para rentar un equipo y no descargar programas para evitar modificar la configuración de los mismos.

En los recientes años, en la Sierra se ha ampliado la conectividad inalámbrica por medio de antenas y repetidoras de señal, o bien por recepción satelital. Al mismo tiempo, el mismo desarrollo de las tecnologías digitales he permitido que sean más accesibles económicamente, esto es, se ha ensanchado el catálogo de dispositivos con distintas características de software, memoria, cámaras, capacidad para aplicaciones, etc. De manera general, si bien no se puede reducir a pocos aspectos, el teléfono móvil del tipo Smartphone ha ganado terreno entre los jóvenes, lo cual les permite conectarse de manera constante, limitado sólo por las recargas de saldo o para conectarse a una red wi-fi.

## ***Situaciones emergentes y la juventud***

El estado actual de mayor conectividad a internet, y con ello hacia redes sociales o a información variada por medio de las aplicaciones móviles, se ha ido conformando en paralelo a otros procesos que han influido, de manera particular, en la población joven de los poblados indígenas. Algunos de estos cambios se relacionan con la extensión de la educación (más escuelas desde los niveles básicos hasta de educación superior), el incremento de medios de comunicación que lleguen a los lugares rurales e indígenas, el mejoramiento de los caminos o la pavimentación de carreteras junto con el aumento de transporte público, entre otros (en otros momentos y partes son reportados por GARCÍA MARTÍNEZ, 2012; PÉREZ RUÍZ e VALLADARES, 2014, por mencionar unos ejemplos). Estos aspectos son los que enmarcan el enfoque hacia las conexiones digitales y las movilidades.

Las posibilidades de movilidad en la región, entre los poblados y hacia las ciudades grandes, es relevante porque facilitó la adquisición de distintos aparatos de tecnología digital. Una vía de entrada se puede observar en los mercados locales semanales, pues además de los productos convencionales como verduras, frutas, semillas y ropa, también se pueden encontrar equipos informáticos, artículos periféricos como teclados, o cámaras digitales, memorias USB. Por otro lado, también están los familiares que viven y trabajan en otras partes del país o que han migrado hacia Estados Unidos que acercan diferentes aparatos y dispositivos (para el caso de un poblado de Oaxaca se puede ver KUMMELS, 2017). Ambas formas de entrada se han facilitado con las mejoras en las vías de comunicación y transporte.

Por su parte, los jóvenes han comenzado a salir de sus poblados mucho más que las generaciones anteriores y esto también es repercusión, junto con otras cosas, de la ampliación de transporte público o colectivo. Esta posibilidad va relacionada con la demanda de opciones de traslado para poder cubrir otras necesidades, como abastecimiento y comercio, gestiones administrativas, asistencia a actividades o reuniones, participación en celebraciones, etc. En el caso de los jóvenes además es para dirigirse a las escuelas ubicadas en poblados cercanos o en ciudades grandes de la Sierra, y también para los trabajos eventuales que suelen ser informales.

Entre los traslados que los jóvenes realizan es común verles usando el teléfono celular (un Smartphone), viendo fotografías o videos, mandando un mensaje de texto, tomando una fotografía, escuchando música o un audio de voz, o revisando redes sociales. Precisamente, un aspecto que registré durante los traslados fue que el uso del teléfono celular no era exclusivo de los lugares en donde hubiera recepción de señal, por ejemplo, en las ciudades de la Sierra Norte, sino que es un dispositivo portátil que se utiliza en distintos lugares y en diferentes momentos, incluso en donde no hay señal porque tiene funciones que no depende de la conexión a internet, aunque de manera general la requiere para funcionar (enviar mensajes, actualizar software, etc.).

Un aspecto que resaltó y que se hizo constante fue que las personas adultas refirieran que las actuales generaciones de jóvenes están desligándose de las costumbres y tradiciones de los pueblos. Una de las explicaciones que dan es que cada vez más buscan irse del pueblo hacia las ciudades para trabajar y algunos para estudiar. Esto no quiere decir que los jóvenes no estén físicamente en el poblado, sino que sus proyecciones, y por lo tanto lo que quieren realizar, está en otros lados, generalmente en las ciudades. Distintas personas de ambos poblados

refirieron que esto se puede observar al ver a los grupos de danzantes de “los negritos” en Ixtepec o en la banda de tambores en Huahuaxtla, cada vez con menos integrantes jóvenes mientras que adultos y niños sí forman parte de los grupos. Algo similar mencionan los músicos que saben los sones de las danzas tradicionales, que están viendo que no habrá quien les reemplace cuando ellos falten. Las parteras, desde hace una década habían sido relegadas de sus actividades por programas de gobierno de asistencia, pero desde esos años ya habían notado falta de interés por parte de mujeres jóvenes que se interesaran en tener ese papel dentro del poblado y la comunidad.

### ***Conectividad cotidiana entre jóvenes***

En Huahuaxtla e Ixtepec hay algunas actividades similares que organizan las jornadas de los jóvenes. De lunes a viernes en las mañanas se dirigen hacia las escuelas de secundaria y de bachillerato, es posible que se pueda ver a alguna persona que regresa del campo, pero quienes marcan el ritmo son los estudiantes que avanzan por los caminos o llegan en furgonetas de transporte colectivo. Hasta la hora de salida al medio día no hay mucho más que los comercios abiertos y las personas dirigiéndose a sus actividades y compras. Al medio día vuelve a verse un ir y venir, la mayoría de estudiantes se dirigen a sus casas, algunos van a las canchas deportivas, otros a los cibercafés, y algunos más se van a la plaza a pasar el rato. Quienes viven en los poblados cercanos prefieren quedarse y hacer tiempo para reunirse después con otros compañeros si es que tienen alguna actividad o tarea escolar. En las tardes las canchas y los cibercafés suelen estar llenos, y en las calles se ven varios grupos de jóvenes, aunque la mayoría realiza alguna actividad ayudando en sus casas o algún familiar.

Quienes están en los cibercafés realizan tareas escolares, pero principalmente revisan sus redes sociales, y eso les lleva la mayoría de tiempo porque se dirigen a los enlaces que alguien más ha publicado, o van leyendo las noticias de algún medio de comunicación regional, también leen los comentarios de sus contactos, escriben, contestan, buscan algo para compartir en su muro, se interesan por los temas locales. Pasan las fotos que han tomado con el teléfono celular hacia una memoria USB, o viceversa si es que la tenían guardada y la quieren compartir en una aplicación del teléfono. Algunos otros ven videos en canales tutoriales, se interesan por un tema y lo van explorando, este tipo de videos les son muy útiles y atractivos por el formato, la información está sintetizada y se presenta de manera sencilla.

La otra manera de conectarse es por medio de sus teléfonos celulares, ya sea por recarga de saldo o por estar conectados a una red wi-fi. Las aplicaciones digitales o Apps son las interfaces informáticas desde las cuales se ponen en contacto y desde las cuales interactúan. Hay dos Apps que por el consumo que hacen de saldo (el gasto económico para recargas), de memoria (capacidad interna del teléfono), y porque sus contactos también las utilizan, son básicas entre los jóvenes, estas son una red de mensajería instantánea (WhatsApp) y una red social (Facebook Lite, una versión de la App móvil que requiere menos recursos de los dispositivos). Si bien hay más opciones y usos, estas dos Apps concentran a los usuarios en la Sierra. Esto no implica que eventualmente se utilicen otras aplicaciones en otros contextos, por ejemplo, los mapas cuando están en una ciudad o alguna red social de imágenes cuando tienen una red wifi disponible.

Además de las actividades escolares los jóvenes realizan otras relacionadas con sus familias. Éstas van variando y depende de las actividades de sus familias,

pero unas van desde acompañar a sus padres en visitas a parientes en el mismo poblado o cercanías, en otros poblados o ciudades, a realizar compras o venta de productos, y pueden ser hasta la búsqueda de trabajos eventuales para cubrir sus propios gastos. Toda esta serie de experiencias se van desvelando cuando comparten imágenes o videos en sus redes, cuando comentan los nombres de los lugares donde fueron tomadas y lo que estaban haciendo.

Uno de los aspectos que han cambiado entre las generaciones en los poblados indígenas en donde se trabajó es precisamente la socialización entre los mismos jóvenes. Las generaciones jóvenes utilizan las aplicaciones digitales de los teléfonos para compartir muchas de sus actividades y lo que les interesa o gusta. A partir de estas interfaces se comentan aspectos de sus vidas diarias entre sus contactos de las redes sociales o con sus amistades en los momentos de co-presencia. Al socializar de esta manera, también se desvelan sus referentes y entornos inmediatos.

## Discusión

### *Socialidad extendida por medios digitales*

En los poblados indígenas en donde se realizó trabajo de campo se ha podido observar que la conectividad dejó de estar vinculada sólo hacia actividades educativas, como las promovidas por las políticas públicas de reducción de la brecha digital. Las conexiones que actualmente realizan los jóvenes se dirigen a diversas actividades, las cuales incluyen las relacionadas con el aprendizaje, pero junto con otras como las de entretenimiento o las de mantenimiento de relaciones con sus contactos. Es decir, impactan o influyen en diferentes ámbitos de la vida de los jóvenes además de lo educativo o de usos sociales de las tecnologías.

Algunas de las actividades que realizan los jóvenes están relacionadas directamente con la conexión a internet, como la búsqueda de información para una tarea o para un tema que les interesa, incluso puede ser el visionado de videos tutoriales. Otras actividades suceden dentro de los servicios o plataformas vinculadas a internet, es decir, los medios sociales (redes sociales o mensajería instantánea). Además, está el acompañamiento indirecto de la conectividad en otras actividades, por ejemplo, cuando se deja descargando un video, o se escucha un podcast, o al utilizar un mapa para conocer la ubicación de un sitio mientras se dirigen a ese lugar.

Vinculado a lo anterior, una de las prácticas que son relevantes es el registro de actividades y contextos, generalmente realizados con el Smartphone, aunque en ese momento no se cuente con conexión a internet porque precisamente estos dispositivos se utilizan para almacenamiento de imágenes y videos. Los registros visuales y audiovisuales son seleccionados y después compartidos por medios sociales (redes sociales o mensajería instantánea). Al compartir registros de sus actividades generan interacciones e intercambios desde los cuales se debaten o negocian sentidos y significados, o referentes y perspectivas (de la misma manera como lo hacen con otros elementos, hay ejemplos en DE LEON PASQUEL, 2018; en GARCÍA MARTÍNEZ, 2012 y en PÉREZ RUÍZ y VALLADARES, 2014). Por otro lado, con esta práctica también se da mantenimiento a las redes de contactos, con quienes se interactúa constantemente de manera co-presencial, con personas conocidas de los poblados, de la región, o con familiares y amistades que se encuentran en otras ciudades del país o de Estados Unidos (a veces como población

satélite a la de procedencia como lo señala KUMMELS, 2017). Además del mantenimiento también hay renovación o actualización de contactos al interactuar con otras personas y grupos temáticos facilitados por las redes sociales.

Los medios sociales digitales (redes sociales y mensajería instantánea) se han consolidado como un espacio de intercambio y debate de los asuntos que les interesan a los jóvenes, así como de sus comunidades y poblados.

### ***Desencuentros generaciones***

Las negociaciones de sentidos y significados en torno a la población joven se realizan en los espacios de socialidad que se han conformado en los poblados y también en los espacios de socialidad extendida facilitados por los medios sociales, pero dichas negociaciones están imbricadas con otros actores, sujetos, e instituciones en los ámbitos locales, regionales, nacionales (KROPFF e STELLA, 2017). En el caso de los poblados donde se trabajó suceden en dos niveles, por una parte, en el núcleo familiar inmediato pues, como se ha descrito en los apartados anteriores, las actividades de los jóvenes aún dependen de los integrantes adultos de sus familias. Por otro lado, está la colectividad más amplia de procedencia que también les va asignando actividades, o indicando posibilidades de participación con las comunidades.

Estas relaciones, ya de por sí conflictivas por lo que implica la transmisión cultural, se complican con los cambios que han experimentado las poblaciones indígenas vinculadas con las opciones actuales con las que disponen los jóvenes. Por mencionar algunas de las más relevantes están mayores fuentes de información, variedad en los consumos culturales, movilidades intrarregionales, nacionales e internacionales, así como redes familiares en diferentes lugares, incorporación de tiempos libres o de ocio dentro de sus rutinas, entre otras que influyen en las proyecciones individuales y en las decisiones para participar en las comunidades. En este sentido, las actuales generaciones jóvenes dotan de características específicas al aparente desencuentro generacional. Mientras los adultos señalan a los jóvenes como los causantes de las futuras pérdidas de tradiciones y costumbres, los jóvenes están revitalizando y revalorando en otros términos aquellas tradiciones, costumbres, territorios, que consideran propios, pues se trata más de elementos latentes que pueden utilizarse en determinadas ocasiones, principalmente en el caso de reivindicaciones de derechos culturales (CULTURAL SURVIVAL, 2018). En estos procesos de transición las tecnologías digitales juegan un papel importante entre los jóvenes porque facilitan específicos espacios de socialidad.

### ***Tránsitos inciertos***

Un aspecto relacionado con las identidades culturales y que se ha venido revitalizando con las tecnologías digitales es el uso y mantenimiento de las lenguas maternas (también llamadas lenguas originarias). Es importante destacar este punto porque una preocupación entre las personas adultas es la pérdida de rasgos que les caracterizan como grupo (la lengua es una de los más importantes por la comunicación y por los sentidos y significados implicados en el lenguaje), y también ha sido un asunto tenido en cuenta en políticas públicas dirigidas a población indígena, pero sin claridad en cómo reforzar las lenguas originarias. A partir de la observación en el trabajo de campo se pudo constatar que la población joven puede desenvolverse en diferentes contextos o escenarios y comunicarse en las

lenguas maternas y en español (e inglés si son jóvenes que han tenido una experiencia migratoria en Estados Unidos).

Por supuesto, las lenguas originarias continúan estando en riesgo y deben reforzarse, pero es de reconocer que los jóvenes han logrado esquivar el uso exclusivo del español en las escuelas de los niveles medio superior o del lenguaje informático (programación en inglés e interfaces en español), y han generado estrategias de revitalización. Ejemplos de esto son los lugares, situaciones o momentos donde hablan en lengua materna, puede ser con familiares mayores, en el transporte público, en las canchas deportivas, cuando realizan un recorrido a un cerro, río u otro sitio con familiares o amistades. También en los medios de comunicación puede observarse esta revalorización, en especial cuando las personas que operan las radios comunitarias son relevadas por jóvenes.

Relacionado a lo anterior, tal como se ha mencionado en párrafos anteriores, los teléfonos móviles de tipo Smartphone tienen App de redes sociales y mensajería instantánea, y por medio de estos recursos también se expone el uso de las lenguas maternas, aunque no se sigan reglas gramaticales. Con el incremento del uso del teléfono móvil (DE SALVADOR AGRA e MARTÍNEZ SUÁREZ, 2015; ISLAS SALINAS, DOMÍNGUEZ CHAVIRA e SANDOVAL GUTIÉRREZ, 2018) también se ha podido observar la extensión cotidiana de las lenguas originarias con los recursos tecnológicos. Este es un aspecto relevante, pero, lo es más por las estrategias y adaptaciones que realizan los jóvenes para continuar comunicándose en sus lenguas, y menos por las tecnologías en sí mismas.

El Smartphone se ha convertido en un dispositivo relevante para los jóvenes, en algunos lugares se ha convertido en el regalo de graduación al terminar un nivel educativo, pero si no es recibido como obsequio es común que quienes realizan trabajos eventuales e informales ahorren para adquirir uno. Por las indagaciones en el trabajo de campo se puede indicar que la actual generación de jóvenes se caracteriza por su vinculación con las tecnologías digitales, y en específico el Smartphone tiene un lugar predominante. Por otra parte, el Smartphone sintetiza las situaciones de conectividad y desconexión que hay en muchos de los poblados indígenas. Si bien la mayoría tienen un teléfono móvil y la conexión a internet es indispensable para algunas de sus funciones, estos dispositivos también permiten el almacenamiento y reproducción de archivos sin necesidad de la conexión. Así, los registros de sus actividades, de las personas que acompañan y de los lugares, pueden ser compartidos por medio de redes sociales o mensajería instantánea cuando sí se dispone de conexión a internet.

Finalmente, se retoma la sugerencia de considerar tres escenarios socioculturales predominantes, uno serían poblaciones en contextos de autonomía, conflicto o reivindicaciones étnicas, un segundo escenario donde se habla lengua indígena y el entorno es rural; y un tercero serían las ciudades a donde se relocalizan (BERTELY, SARAVÍ e ABRANTES, 2013). Se considera que estos contextos pueden asumirse esenciales en la experiencia de vida de los jóvenes y, por lo tanto, son referentes primarios desde los cuales generan representaciones de sí mismo y de sus entornos (lo cual se puede observar en los registros que comparten en los medios sociales). Sin embargo, por lo observado en trabajo de campo se puede apuntar que los tránsitos a través de estos son mucho más fluidos y además temporales, así, pensar en estos escenarios es útil para caracterizar momentos específicos, aun así, debe tenerse en cuenta la movilidad y la influencia constante entre estos.

Dos aspectos a considerar en la conformación de las juventudes indígenas, a partir de las ideas antes mencionadas, por un lado, que las instituciones públicas

influyen (sin que determinen) en las maneras como organizan a los sectores de la población y la configuración de los contextos socioculturales entre la agencia de los sujetos sociales y la del Estado (RAMOS, 1998; ZÁRATE HERNÁNDEZ, 2001). Por otra parte, que las tecnologías digitales atraviesan los contextos socioculturales de maneras no definidas, es decir, enfocando sólo los medios sociales las generaciones jóvenes se parecen más entre sí, sin embargo, a partir de las características específicas de los contextos, las poblaciones jóvenes y los espacios de socialidad que conforman son particulares de sus entornos. Al traspasar los contextos y extender espacios no se realiza de maneras homogéneas, no hay conectividad omnipresente, aunque sí cotidiana y se han reducido las brechas digitales, aunque el acceso a las tecnologías de información y comunicación es desigual.

## Conclusiones

Los avances que se exponen en este texto corresponden a una investigación enfocada en las conexiones digitales y las movilidades en poblados indígenas de la Sierra Norte de Puebla. La Sierra es un área geográfica amplia y diversa donde habitan cuatro grupos étnicos y población mestiza, comparten procesos socioculturales e históricos, y aunque se han enfocado dos poblados se considera que se puede dialogar y debatir en torno a las situaciones actuales que experimentan los pueblos indígenas.

Uno de los puntos descritos fueron los cambios en la conectividad. Hace veinte años en los poblados indígenas sólo se podía acceder a tecnologías de información y comunicación, así como a internet, en el marco de proyectos relacionados con la reducción de la brecha digital, por lo que se limitaban al ámbito educativo o se intentaban dirigir hacia usos sociales. En los años recientes se han ampliado infraestructura y redes por lo que hay lugares que pueden tener conectividad; además, las tecnologías son más asequibles y el teléfono móvil de tipo Smartphone es el dispositivo más utilizado. Las características del Smartphone permiten que tenga funcionalidades sin conexión a internet, así, es un dispositivo que acompaña físicamente y en las actividades de la población joven.

A la par de los cambios en las posibilidades de conectividad, las actuales generaciones jóvenes han experimentado diversos cambios materiales y socioculturales en sus poblados o relacionados a estos (ACOSTA NANTES, 2017; GARCÍA MARTÍNEZ, 2012; PÉREZ RUIZ e VALLADARES, 2014; URTEAGA CASTRO POZO e GARCÍA ÁLVAREZ, 2015). Entre los que se mencionan en este texto es la escolaridad que ha influido en el surgimiento de horarios y actividades específicas para los jóvenes. Otro punto relevante es el mejoramiento de caminos y la ampliación de transporte colectivo, con los cuales es una generación que además de recorrer lugares cercanos a sus poblados también han visitado otros poblados de la región y del país. Así, se puede asumir que las personas jóvenes tienen unas referencias iniciales predominantes, que podemos llamar escenarios de sus relaciones sociales (como lo indicado por BERTELY, SARAVÍ e ABRANTES, 2013), pero observamos que la movilidad por dichos escenarios y por otros, por ejemplo, lugares de migración laboral temporal (SÁNCHEZ GÓMEZ, 2014), es continua y hace pensar en la interacción por diferentes espacios sociales. Estas consideraciones deben estar presentes en los análisis de la juventud indígena.

Un tercer aspecto que se desarrolló en el texto es que la conectividad es cotidiana entre la población joven, por ello es esencial para muchas de sus actividades y, al mismo tiempo, es sólo un recurso más de los que disponen (BACA-FELDMAN, PARRA e HUERTA, 2017; GONZÁLEZ, 2018). También se destaca que la

conectividad está localizada en algunos lugares y que los jóvenes han aprendido a circular por situaciones de conexión y desconexión, así que tampoco dependen de estar conectado de manera permanente.

Los aspectos presentados de manera etnográfica permiten desarrollar algunas ideas vinculadas a lo juvenil y lo étnico. El primer punto es que se están conformando espacios de socialidad juveniles por medio de los medios sociales, es decir, son espacios en donde comparten elementos que les son significativos, al hacerlo generan diálogos y negociaciones de los sentidos y significados. Muchos de los elementos compartidos corresponden a sus actividades cotidianas y de aquellas vinculadas a sus contextos socioculturales. Al mismo tiempo, la práctica de compartir les permite mantener relación con familiares y conocidos que se encuentran en otras partes fuera del poblado, es una comunicación extendida que abarca los contactos locales, regionales, e incluso transnacionales, así como familiares y comunitarios (DE SALVADOR AGRA e MARTÍNEZ SUÁREZ, 2015; ISLAS SALINAS, DOMÍNGUEZ CHAVIRA e SANDOVAL GUTIÉRREZ, 2018; KUMMELS, 2017). También son espacios de socialidad particulares porque son las generaciones jóvenes las que acceden a los medios sociales, mientras que la población adulta carece de habilidades para acceder o para desenvolverse con facilidad, en este sentido, son espacios de los jóvenes.

Esto último nos lleva al aparente desencuentro generacional que señalan las personas adultas, pues como se ha podido ver en el texto, no se trata de sociedades estáticas, y más bien, en medio de todos los cambios e influencias que fluyen en y con las poblaciones indígenas lo que se puede observar es que los jóvenes van generando estrategias de revitalización y revalorización de diferentes elementos culturales y subjetivos. En los medios de comunicación, en específico la radio, y los medios sociales se han encontrado canales de comunicación y transmisión, por ejemplo, las lenguas originarias.

Las actuales juventudes indígenas junto con otras juventudes de otras partes del mundo comparten como generación global procesos de cambio relacionados con las tecnologías digitales (REIG e VÍLCHEZ, 2013; RIDEOUT e ROBB, 2018). Pero, lo que se puede indicar a partir de las observaciones de trabajo de campo presentadas en este texto es que las generaciones actuales estarán impactando en sus poblados y en las ideas relacionadas con lo indígena y lo juvenil. Esto porque son generaciones más informadas, no en el sentido de cursar más grados escolares, sino porque tienen mayor conocimiento de sus entornos locales y regionales, ya sea porque han realizado recorridos y forma parte de sus movilidades o porque suelen informarse al momento con los medios sociales de lo que ocurre en su poblado y en la región. También es más informada porque consumen medios sociales de manera más enfocada como en el caso de los videos tutoriales o la búsqueda de información que les interesa de manera individual, colectiva o territorial. Tal como se ha presentado en las secciones previas, estas incursiones a elementos externos de sus poblados no implican rechazos o roturas con sus contextos socioculturales, sino más bien se considera que son generaciones más abiertas y al mismo tiempo reelaboran elementos culturales que consideren propios.

Un último punto a señalar es que se intentó describir una cotidianidad en donde se pasaba por situaciones de conexión a internet disponible y otras de desconexión. Estas condiciones y situaciones se entienden como parte de procesos de desigualdad y que las personas que habitan en la Sierra van sorteando, pero que implica limitaciones en la exploración de las posibilidades de las tecnologías digitales favoreciendo su reducción a los medios sociales. Además, se hizo evidente que los extremos que suelen pensarse con lo digital, la hiperconectividad y

la brecha digital, son limitados para analizar los procesos y experiencias de las personas jóvenes y de los poblados indígenas, porque tal como se ha expuesto se pasa por diferentes situaciones, algunas con conexión a internet con buena calidad y otras donde se utilizan dispositivos digitales, aunque no se tenga internet. Para resolver este asunto se ha propuesto abordar las características de los contextos socioculturales y se considera que también es útil para entender la configuración de las juventudes indígenas contemporáneas.

*Recebido em 8 de março de 2021*  
*Aprovado em 30 de outubro de 2021.*

## Referencias

- ACOSTA NATES, Paola A. *Tecnologías de la información y la comunicación en poblaciones indígenas*. Manizales: Universidad de Caldas, 2017.
- BACA-FELDMAN, C.; PARRA, D.; HUERTA, E. El espectro radioeléctrico como bien común: Una reflexión en torno a la comunalidad y las redes celulares comunitarias en Oaxaca, México. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, 14 (26): 16-26, 2017.
- BERTELY, María.; SARAVÍ, Gonzalo e ABRANTES, Pedro. *Adolescentes indígenas en México: identidades y derechos emergentes*. México: CIESAS y UNICEF, 2013.
- CULTURAL SURVIVAL. *Situación de la radiodifusión indígena en México 2018*. Cambridge: Cultural Survival, 2018.
- DE LEÓN PASQUEL, L. Entre el mensaje romántico y el etnorock en YouTube: repertorios identitarios en los paisajes virtuales de jóvenes mayas tsotsiles. *LiminaR Estudios Sociales Y Humanísticos*, 16 (1): 40-55, 2018.
- DE SALVADOR AGRA, S. e MARTÍNEZ SUÁREZ, Y. Apropiaciones comunitarias del teléfono móvil en los indígenas shuar. *Revista internacional de Comunicación y Desarrollo*, 1 (1): 41-49, 2015.
- GARCÍA MARTÍNEZ, A. Juventud indígena en el Totonacapan Veracruzano. *LiminaR*, 10 (1): 75-88, 2012.

GÓMEZ NAVARRO, D. A. Uso de las tecnologías de la información y la comunicación por universitarios mayas en un contexto de brecha digital en México. *Región Y Sociedad*, 31: e1130, 2019.

GÓMEZ NAVARRO, D. A.; ALVARADO LÓPEZ, R. A.; MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ, M.; DÍAZ DE LEÓN CASTAÑEDA, C. La brecha digital: una revisión conceptual y aportaciones metodológicas para su estudio de México. *Entreciencias*, 6 (16): 49-64, 2018.

GONZÁLEZ, R. Zapotec innovation in a Mexican village: Building an autonomous mobile network. *Anthropology Today*, 34 (4): 5-8, 2018.

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (INAH). *Tzinacapences*, video 55:28min, Serie Diversidad, 2011.

ISLAS SALINAS, P.; DOMÍNGUEZ CHAVIRA, C. T.; SANDOVAL GUTIÉRREZ, F. “El uso del móvil como herramienta de empoderamiento entre los miembros de la etnia Tarahumara”. In: RAMÍREZ PLASCENCIA, D. (coord.). *Apropiación y uso de tecnologías digitales entre grupos étnicos minorizados en México*. Guadalajara: UdeG, 2018. pp. 59-70.

KROPFF, L.; STELLA, V. Abordajes teóricos sobre las juventudes indígenas en Latinoamérica. *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 15 (1): 15-28, 2016.

KUMMELS, Ingrid. *Transborder Media Spaces. Ayuujk Videomaking between Mexico and the US*. Nova York e Oxford: Berghahn, 2017.

MARISCAL, J. Digital divide in a developing country. *Telecommunications Policy*, 29, 409-428, 2005.

PÉREZ ISLAS, José Antonio (coord.). *Jóvenes: una evaluación del conocimiento. La investigación sobre la juventud en México 1968-1999*. México: Instituto Mexicano de la Juventud, tomo II, 2000.

PÉREZ RUÍZ, M. L. Los jóvenes indígenas: ¿un nuevo campo para la investigación? *Diario de campo*, (43): 44-48, 2002.

PÉREZ RUÍZ, Maya Lorena e VALLADARES, Laura (coords.). *Juventudes indígenas: De hip hop y protesta social en América Latina*. Ciudad de México: INAH, 2014.

PÉREZ SALAZAR, Gabriel. *Análisis crítico del Sistema Nacional e-México: La estrategia web del gobierno federal para la reducción de la brecha digital*. Tese de maestrado, Comunicação, UNAM, 2004.

RAMOS MANCILLA, Oscar. *Internet y pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla, México*. Tese (Doctorado em Antropología Social), Departamento de Antropología Social, Universidad de Barcelona, 2015.

RAMOS MANCILLA, Oscar. *Internet y pueblos indígenas en la Sierra Norte de Puebla, México*. Tese de Doutorado, Antropologia social, UB, 2015.

RAMOS, A. R. The Hyperreal Indian. *Critique of Anthropology*, 14 (2): 153-171, 1994.

RAMOS, Alcida Rita. *Indigenism. Ehtnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.

REIG, Dolores; VÍLCHEZ, Luis. *Los jóvenes en la era de la hiperconectividad: tendencias claves y miradas*. Madrid: Fundación Telefónica e Fundación Encuentro, 2013.

RIDEOUT, Victoria; ROBB Michael. *Social media, social life: teens reveal their experiences*. San Francisco: Common Sense Media; 2018.

SÁNCHEZ GÓMEZ, M. J. Reflexiones sobre la movilidad de la población indígena en México: desde la integración hasta la globalización. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 27, 2014.

URTEAGA CASTRO POZO, M. e GARCÍA ÁLVAREZ, L.F. Juventudes étnicas contemporáneas en Latinoamérica. *Cuicuilco*, 22 (62): 9-35, 2015.

VALENZUELA, José Manuel. *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. Ciudad de México: COLEF e Casa Juan Pablos, 2009.

ZÁRATE HERNÁNDEZ, Eduardo. *Los señores de utopía. Etnicidad política en una comunidad purépecha*. Zamora: COLMICH e CIESAS, 2001.

## Salgueiro: a arte de cantar, dançar, batucar e brincar sambas-enredo afro-brasileiros

Vítor Gonçalves Pimenta<sup>1</sup>  
Universidade Federal Fluminense

**Resumo:** Neste artigo, investigo o samba-enredo como artefato incorporado pelo corpo da comunidade da escola de samba Acadêmicos do Salgueiro na cidade do Rio de Janeiro. A comunidade configura-se como um grande grupo de corpos, que se subdivide nas diversas alas que compõem a agremiação. A comunidade é formada pela ala das baianas, a ala da Velha Guarda, os três casais de mestre-sala e porta-bandeira, a ala dos/as assistentes, a ala da bateria, ala dos compositores, as alas que contam o enredo da escola, os/as componentes das alegorias, e a equipe do carro de som, composta por instrumentistas, intérpretes e os/as diretores/as de harmonia. Assim, partindo de uma observação participante e dançante e da utilização de entrevista semiestruturada, foco na reverberação de sambas-enredo afro-brasileiros pelo corpo comunitário. O objetivo é evocar o movimento do samba-enredo que é feito para ser cantado, dançado, batucado e brincado na avenida.

**Palavras-chave:** Samba-enredo. Enredo afro-brasileiro. Corporeidade. Escola de Samba. Salgueiro

PIMENTA, Vítor Gonçalves. **Salgueiro: a arte de cantar, dançar, batucar e brincar sambas-enredo afro-brasileiros**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (18): 161-176, setembro a dezembro de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA-UFF). Mestre em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (2015). Graduado em Ciências Sociais pela UFF (2008).

## Salgueiro: the afro-brazilian samba-plot's movement made to sing, dance, beat and play

**Abstract:** The community of Salgueiro's Samba School is a large group of bodies subdivided in different alas responsible by its settlement, which are: ala das baianas, the Old School wing, three couples of Master of Ceremony and Flag Bearer Lady, known as Mestre-Sala and Porta-Bandeira, the dancers wing, the percussionists and composers section, other samba-plot wings allegories floats, a team of musicians and singers broadcasted by a sound system truck and Harmony Directors. Applying semi structured interviews and observing as a dancing member as well, I focus my investigation on afro Brazilian samba-plots as an artefact reverberating through the community bodies in order to evoke the samba-plot's movement made to sing, dance, beat and play at Samba's Avenue.

**Keywords:** samba-plot; afro-brazilian plot-theme; corporeity; parade; samba school; Salgueiro.

## Salgueiro: el arte de cantar, bailar, batir y jugar sambas-trama afro-brasileños

**Resumen:** En este trabajo, investigo el samba-trama como artefacto incorporado por el cuerpo de la comunidad de la escuela de samba Académicos do Salgueiro en la ciudad de Río de Janeiro. La comunidad se configura como un gran conjunto de cuerpos, que se subdivide en las distintas alas que integran la comparsa. La comparsa está formada por el ala de las baianas, el ala de la Velha Guarda, las tres parejas de "mestre-sala e porta-bandeira", el ala de los/as bailarinas pasistas, el ala de la batería, las alas que cuentan la trama de la escuela y, todavía, los componentes de las alegorías, el equipo del coche de sonido, composto por músicos e intérpretes, y los directores de armonía. Así, a partir de una observación participante y danzante, foco en la reverberación de sambas-enredo afrobrasileños por el cuerpo comunitario. El objetivo es evocar el movimiento de la samba-trama que se hace para ser cantado, bailado, batucado y jugado en la avenida.

**Palabras clave:** samba-trama; trama afrobrasileños; corporeidad; escuela de samba; Salgueiro.

No presente artigo, evoco o samba-enredo como uma espécie de artefato que é feito para ser entoado pelo corpo coletivo da escola de samba no dia do desfile. O samba-enredo é uma modalidade de samba que se configura em letra e melodia elaboradas por meio do resumo do enredo de uma escola de samba. Destaca-se no samba-enredo a relação entre o enredo escolhido a cada ano e a história da escola de samba. O samba-enredo, entre as espécies de samba, impressiona “porque não é lírica – no que contraria uma tendência universal da música popular urbana. E porque integra o maior complexo de exibições artísticas simultâneas do mundo moderno: o desfile das escolas de samba” (MUSSA e SIMAS, 2010: 9-10). O samba-enredo caracteriza-se por ser o hino oficial da escola de samba no dia do desfile. Marcado pelo seu gênero épico, ele narra poeticamente as grandes histórias escolhidas anualmente pelas escolas.

Essas histórias são cantadas, dançadas, batucadas e brincadas pelo grande “corpo comunitário” da escola de samba. O “corpo comunitário” configura-se como a vivência do corpo do componente associado aos outros corpos e às coisas que compõem a escola (GIL, 1980). Esse grande corpo é subdividido nas alas que compõem a agremiação. Em cada ala, dezenas de corpos, principalmente das alas da comunidade, trabalham o samba-enredo semanalmente, fazendo desse artefato uma obra incorporada ao corpo. O ato de incorporar o samba-enredo transforma esses corpos em uma grande voz comunitária, que reverbera as histórias das escolas de samba nas ruas da cidade. Ao discorrer sobre a relação dos/as componentes da escola de samba com o samba-enredo, busca-se compreender a agência do corpo que reverbera o samba-enredo em movimento a partir dos ensaios e desfiles da comunidade da escola de samba.

A análise aqui se assenta na observação participante e dançante, e da utilização de entrevista semiestruturada que foi experimentada na escola de samba Acadêmicos do Salgueiro. A escola nasceu no Morro do Salgueiro, na cidade do Rio de Janeiro, e localiza-se na Serra da Carioca, Zona Norte carioca. O acesso principal ao morro se dá pela Rua General Roca, onde se inicia a Praça Sáenz Peña.

Sua população original, formada a partir dos primeiros anos após a abolição da escravidão, congrega muitas famílias negras oriundas do Vale do Paraíba e adjacências e foi, pelo menos até os anos de 1980, forte polo irradiador de tradições culturais de origem africana. (LOPES e SIMAS, 2015: 245)

O Salgueiro reverbera uma corporeidade afro-brasileira com seus movimentos potentes ao longo da sua história.

A minha postura corporal neste movimento etnográfico, aproxima-se daquela teoria e metodologia etnográfica que ficou conhecida como “desde dentro para desde de fora” (DOS SANTOS e DEOSCOREDES, 1977: 21 *apud* TAVARES, 2012: 28). Neste sentido, busquei caminhar no interior do corpo da escola, participando dos seus movimentos de construção do chão da escola, percebendo toda essa dinâmica por meio da afetividade com o grupo. Nessa caminhada metodológica, busquei questionar a minha corporeidade no interior da ala da comunidade da escola de samba. Realizei o exercício de colocar de lado o meu lugar de componente e acionar o meu lugar de pesquisador.

Nessa postura analítica, “desnaturalizei” minha prática como componente da ala da comunidade da escola de samba Acadêmicos do Salgueiro. “O processo de

‘desnaturalizar’ solicita um processo de questionamento permanente sobre como cheguei a pensar as coisas que penso e a fazer as coisas que faço” (MARULANDA, 2018: 43). Se, antes, ir aos ensaios, era um momento de descontração dos movimentos, agora, tornou-se um momento de análise dos meus movimentos e dos movimentos de cada membro da ala. Em um movimento de “desnaturalização” desses movimentos, inicio uma análise sobre o samba-enredo a partir da perspectiva de que ele pode ser percebido como uma narrativa de testemunho histórica (SARLO, 2007) e como uma fonte histórica que captura momentos memoráveis de um povo (WISNIK, 1999). Além disso, busca-se perceber o samba-enredo como uma forma de expressão da existência da escola de samba.

Nesse movimento de observar a reverberação do samba-enredo pelas ruas da cidade, reverencio minha ancestralidade africana e afro-brasileira e os seus territórios, trazendo à tona os movimentos corporais daqueles que vieram antes de mim. Ao praticar esta postura metodológica, entendo a relação entre sujeito e “objeto” de forma relativa e a antropologia como uma área de conhecimento reflexiva. De acordo com Wagner (2012: 39), “o antropólogo usa sua própria cultura para estudar as outras, e para estudar a cultura em geral”. Não à toa, para o autor, o antropólogo é o profissional que é obrigado a incluir-se dentro da pesquisa, trazendo para sua reflexão seu modo de vida e, em última análise, acaba por investigar a si próprio.

Entretanto, não reivindico uma identidade de “nativo” puramente, mas, de certa forma, como um aprendiz, ajudo a construir o “chão” do Salgueiro, quando danço, canto e brinco com os demais corpos “nativos”. O caminho é buscar construir uma relação dialógica e intersubjetiva com os/as componentes da escola, reluzindo a possibilidade de encantamento na aproximação dos diferentes seres. Ao adotar uma postura dialógica neste trabalho, trago o diálogo para o primeiro plano. Assim, enfatizo a natureza cooperativa e colaborativa da situação etnográfica, em contraste com a ideologia do observador transcendental e rejeito a ideologia do “observador-observado”.

Em geral, a comunidade é formada pela ala, unidades básicas ou células organizacionais da escola de samba, das baianas, a ala da Velha Guarda, a ala dos compositores, os três casais de mestre-sala e porta-bandeira, a ala dos/as passistas, a ala da bateria, as alas que contam o enredo da escola e, ainda, os componentes das alegorias, a equipe do carro de som, formada por músicos e intérpretes e os/as diretores/as de harmonia. A comunidade em movimento corresponde ao “chão” da escola de samba, ou seja, um grande grupo de corpos, que se subdividem nas diversas alas que compõem a agremiação, responsável pelo assentamento da escola. Na concepção dos/as componentes, ter um “chão” forte é reunir um grupo de corpos identificados com o pavilhão da escola e com o samba. É viver, experimentar, ensaiar a construção da escola.

Nas escolas de samba, o samba-enredo encontra-se vivo nos corpos dos/as componentes, pulsando nas quadras e nas ruas da cidade (SODRÉ, 2002). Trago o samba-enredo como foco de análise, pois ele é trabalhado nos ensaios e nos desfiles semanalmente. Cada samba-enredo escolhido anualmente é exercitado ao longo dos meses antes do dia do desfile. Nessa atividade regular de ensaiar, cada componente constrói uma conexão profunda com o samba-enredo do ano ao cantá-lo, dançá-lo e brincá-lo inúmeras vezes. Na próxima seção, apresenta-se relação do “corpo comunitário” em movimento da escola de samba Acadêmicos do Salgueiro e os enredos afro-brasileiros.

## Salgueiro e enredo afro-brasileiro

Historicamente, o Grêmio Recreativo Escola de Samba Acadêmicos do Salgueiro foi revolucionário ao abordar os temas afro-brasileiros em seus desfiles desde a sua fundação. No seu primeiro desfile, em 1954, a escola apresentou *Romaria à Bahia*<sup>2</sup>, trazendo o samba-enredo de Abelardo Silva, Eduardo de Oliveira (Duduca) e José Ernesto Aguiar.

*Festa amada e adorada  
Abençoada pelo Senhor do Bonfim.  
Ouvia-se o cateretê,  
Cantava porque  
Esta festa se tornou assim  
Carnaval, fantasia  
Lindas festas, de romaria  
Apresentamos o que acontece na Bahia.  
Lá-rá-lá-lá-rá-lá-lá-rá-lá (ter)  
Ô, ô, Bahia  
É a terra do coco  
E da boa baiana do acarajé!  
Ô, ô, ô, Bahia,  
É a terra do samba  
E de gente bamba  
E do candomblé.  
Bahia, Bahia,  
Orgulho desta nossa melodia (bis).  
Desde o tempo do imperador  
Que esta festa se glorificou,  
A maior que ainda existe  
Até hoje na Bahia.  
Por isso, em nosso enredo de carnaval  
Prestamos esta homenagem  
À terra santa de São Salvador.  
Vejam, nossas baianas  
Cantam assim:  
Salve a Bahia  
E o Senhor do Bonfim (bis).  
(AUGRAS, 1998: 237)*

Com esse samba-enredo sobre a Bahia, os corpos dos componentes cantaram, dançaram, brincaram e batucaram a Bahia como território mítico do samba. O samba introduz “um saboroso vocabulário de origem africana: pela primeira vez a avenida ouvia palavras como *cateretê*, *acarajé* e *candomblé*. E vale lembrar que Senhor do Bonfim é menos Jesus Cristo que Oxalá” (MUSSA e SIMAS, 2010: 63, grifo meu). Com esse primeiro samba, percebe-se a força do samba-enredo entoado pelo corpo comunitário que apresenta pedagogicamente uma temática afro-brasileira. A pedagogia aqui é compreendida como a união dos distintos corpos que se juntam para performar o samba-enredo, cantando, dançando, brincando e batucando a história da *Romaria à Bahia*.

No ano seguinte, o Salgueiro apresenta o samba-enredo *Epopéia do samba*<sup>3</sup> (1955) de João Nicolau Carneiro Filho (Bala), Eduardo de Oliveira (Duduca) e José Ernesto de Aguiar. Este samba-enredo destaca a luta do samba no Brasil de maneira pioneira. Antes de ser reconhecido como um símbolo da cidade, os corpos dos sambistas foram perseguidos e criminalizados pelas autoridades. Em

<sup>2</sup> Para ouvir o samba-enredo, ver, por exemplo, o site: <https://www.cifraclub.com.br/sambas/958850/letra/>. Para saber mais sobre o enredo, ver o site: <http://www.galeriadosamba.com.br/escolas-de-samba/academicos-do-salgueiro/1954/>.

<sup>3</sup> Para ouvir o samba enredo e saber mais sobre o enredo, ver, por exemplo, os sites: <https://enegritudesalgueiro.blogspot.com/2018/11/academicos-do-salgueiro-1955-epopeia-do.html> e <http://www.galeriadosamba.com.br/escolas-de-samba/academicos-do-salgueiro/1955/>.

1957, o Salgueiro traz o samba-enredo *Navio negreiro*<sup>4</sup>, de Djalma Sabiá e Amado Régis, e apresenta mais uma vez a temática afro-brasileira. O enredo retratou o poema *Navio negreiro*, de Castro Alves. O samba-enredo, sem utilizar o tradicional recurso da citação, “descreve o tráfico de escravos com uma melodia pungente, grave, fúnebre [...]. É um dos maiores sambas de todos os tempos, em termos estritamente musicais, com melodia sofisticadíssima e emocionante” (MUSSA e SIMAS, 2010: 64). O samba-enredo apresenta a literatura de Castro Alves, apresentando a escravidão como um processo de destruição dos corpos africanos.

Ao evocar essa primeira tríade de sambas-enredo do Salgueiro, destaca-se o pioneirismo da escola ao cantar a cultura afro-brasileira desde o começo de sua história. Não vamos aqui assinalar todos os sambas-enredo afro-brasileiros da escola. O intuito é sublinhar sua trajetória marcada por cantar, dançar, batucar e brincar a história do povo negro no Brasil, que atravessou vários contextos sociais e políticos.

Desde o samba-enredo de 1954, passando pelas décadas seguintes, até chegar ao ano de 2020, momento que escrevo esse trabalho, dezenas de sambas-enredo foram reverberados pelo corpo comunitário da escola de samba. Anualmente, cada samba-enredo é cantado inúmeras vezes nos cerca de sessenta a setenta minutos que dura um desfile atualmente. Se considerarmos que cada passagem do samba dura por volta de dois minutos, no fim da apresentação os corpos cantantes terão cantado mais de trinta vezes o samba-enredo da escola. Os milhares de corpos que compõem a comunidade cantam e dançam no ritmo do batuque da bateria, provocados pela energia dos/as diretores/as de harmonia da escola. Os/as diretores/as esperam que os corpos brinquem extrovertidos, cantando e dançando e mantendo o ritmo e a harmonia do samba-enredo e ainda atento a evolução da escola. A harmonia dos corpos dançando com movimentos potentes e cantando em uníssono o samba-enredo é algo marcante tanto para os corpos que fazem o chão da escola quanto para o público que assiste. “A palavra poética, cantada e vocalizada, ressoa como efeito de uma linguagem pulsional e mimética do corpo, inscrevendo o sujeito emissor, que a porta, e o receptor, a quem também circunscreve, em um determinado circuito de expressão, potência e poder” (MARTINS, 2003: 67). O samba-enredo entoado pelo “corpo comunitário” tem o poder de contagiar todos os corpos ao redor da manifestação cultural.

Nos últimos anos, o Salgueiro continua sua história de narrar e apresentar temáticas afro-brasileiras pelas ruas da cidade do Rio de Janeiro. Ao analisar a última tríade com a temática afro-brasileira, temos os sambas-enredo dos enredos *A Ópera dos Malandros* (2016), *Senhoras do Ventre do Mundo* (2018) e *Xangô* (2019), que expressam cada qual, uma história síntese, baseada na sinopse do enredo que tem o mesmo nome. O enredo é o “tema desenvolvido pela escola de samba nos desfiles competitivos de carnaval, o enredo é um dos quesitos ou itens em julgamento” (LOPES e SIMAS, 2015: 109). O samba-enredo conta o enredo de forma sintética, apresenta ao mundo do samba e ao público em geral uma visão de mundo dos compositores das escolas de samba, baseada na sinopse do enredo entregue pelo carnavalesco. O personagem carnavalesco é compreendido como aquele que realiza um enredo, descrevendo a história, roteirizando o desfile, desenhando cenários e figurinos, além de ser o “diretor geral” do espetáculo (CAVALCANTI, 1994; ABRE-ALAS, 2016). O/a carnavalesco/a é a figura voltada

<sup>4</sup> Para ouvir o samba-enredo, ver, por exemplo, o site: <https://www.cifraclub.com.br/salgueiro-rj/710530/letra/>. Para saber mais sobre o enredo, ver o site: <http://www.galeriadosamba.com.br/escolas-de-samba/academicos-do-salgueiro/1957/>.

para a dimensão “alegórica”, “material”, “visual” do carnaval, ou seja, ele/a é o/a responsável por dar forma aos carros alegóricos e às fantasias.

Com licença poética à sinopse, os compositores criam com liberdade o samba-enredo, buscando iluminar os principais conceitos definidos no enredo. O samba-enredo é um gênero épico. “O único gênero épico genuinamente brasileiro – que nasceu e se desenvolveu espontaneamente, livremente, sem ter sofrido a mínima influência de qualquer outra modalidade épica, literária ou musical, nacional ou estrangeira” (MUSSA e SIMAS, 2010: 9-10). Os sambas-enredo trabalhados aqui expressam seu caráter nacional e carioca de contar essas histórias. Oficialmente, é no período de carnaval, festa marcada pela exaltação dionisiaca (folia) e apolínea (espetáculo), que as escolas de samba apresentam sua perspectiva de um enredo. Nesse ato de construção do enredo e samba-enredo, elas produzem um conhecimento histórico, estético e político sobre a temática proposta.

A cada enredo dezenas de sambas-enredo são produzidos pela ala dos compositores da escola. O que se percebe na avenida é o samba-enredo vencedor, ou seja, o samba-enredo escolhido pela direção e comunidade da escola, depois de uma intensa disputa entre dezenas de sambas-enredo, realizada semanalmente ao longo dos meses. O samba-enredo é trabalhado semanalmente pela comunidade da escola. Ele é cantado, dançado, batucado pela ala da bateria, brincado a cada encontro pelo corpo comunitário. Ele pouco a pouco vai sendo incorporado pelos/as componentes. Os primeiros ensaios começam na quadra. Eles são um preparatório para que os/as componentes aprendam a cantar o samba-enredo vencedor da disputa. Quando a maior parte dos/as componentes aprende a letra e música do samba-enredo, os ensaios tomam as ruas do bairro. Agora, o samba-enredo é entoado em uníssono fora do terreiro da escola. Ele toma as ruas da cidade semanalmente. Dessa maneira, o corpo comunitário apresenta publicamente o enredo do ano em forma de samba-enredo performado em desfile, que se move de um ponto (concentração) a outro ponto (dispersão), fazendo o chão afro-brasileiro da escola de samba (PIMENTA, 2020).

Vamos agora adentrar nos sambas-enredo *A Ópera dos Malandros* (2016), *Senhoras do Ventre do Mundo* (2018) e *Xangô* (2019), evocando-os a partir da relação com o “corpo comunitário” da escola. O samba-enredo *A Ópera dos Malandros* (2016) foi composto por Marcelo Motta, Fred Camacho, Guinga do Salgueiro, Getúlio Coelho, Ricardo Neves e Francisco Aquino. Nesse ano, os intérpretes foram Serginho do Porto e Leonardo Bessa.

*Laroiê, mojubá, axé!  
Salve o povo de fé, me dê licença!  
Eu vou pra rua que a lua me chamou  
Refletida em meu chapéu  
O rei da noite eu sou  
Num palco sob as estrelas  
De linho branco vou me apresentar  
Malandro descendo a ladeira... Ê, Zé!  
Da ginga e do bicolor no pé  
“Pra se viver do amor” pelas calçadas  
Um mestre-sala das madrugada*

*Ê, filho da sorte eu sou  
Vento sopra a meu favor  
Gira, sorte, gira, mundo, malandro deixa girar  
Quem dá as cartas sou eu, pode apostar!* (bis)

*O samba vadio, meu povo a cantar  
Dia a dia, bar em bar  
Eis minha filosofia*

*Nos braços da boemia, me deixo levar...  
Eu vou por becos e vielas  
Chegou o barão das favelas  
Quem me protege não dorme  
Meu santo é forte, é quem me guia  
Na luta de cada manhã, um mensageiro da paz  
De larôs e saravás!*

*É que eu sou malandro, batuqueiro  
Cria lá do morro do Salgueiro (bis)  
Se não acredita, vem no meu samba pra ver  
O couro vai comer!<sup>5</sup>*

O samba-enredo *Senhoras do Ventre do Mundo* (2018) teve a composição de Xande de Pilares, Demá Chagas, Dudu Botelho, Renato Galante, Jassa, Leonardo Gallo, Betinho de Pilares, Vanderley Sena, Ralfe Ribeiro e W. Corrêa. Os intérpretes que deram suas vozes a esse samba foram Leonardo Bessa, Tuninho Jr. e Hudson Luiz (Participações Especiais: Xande de Pilares e Zezé Motta).

*Senhoras do ventre do mundo inteiro  
A luz no caminho do meu Salgueiro  
A me guiar... Vermelha inspiração  
Faz misturar ao branco nesse chão  
Na força do seu ritual sagrado  
Riqueza ancestral  
Deusa raiz africana  
Bendita ela é... E traz no axé um canto de amor  
Magia pra quem tem fé  
Na gira que me criou*

*É mãe, é mulher, a mão guardiã (bis)  
Calor que afaga, poder que assola  
No vale do Nilo, a luz da manhã  
A filha de Zambi nas terras de Angola*

*Guerreira, feiticeira, general contra o invasor  
A dona dos saberes confirmando seu valor  
Ecoou no quariterê  
O sangue é malé em São Salvador  
Oh, matriarca desse cafundó  
A preta que me faz um cafuné  
Ama de leite do senhor  
A tia que me ensinou a comer doce na colher  
A bênção, mãe baiana rezadeira  
Em minha vida seu legado de amor (ô, ô)  
Liberdade é resistência  
E à luz da consciência  
A alma não tem cor*

*Firma o tambor pra rainha do terreiro (bis)  
É negritude... Salgueiro  
Herança que vem de lá (ô)  
Na ginga que faz esse povo sambar<sup>6</sup>.*

O samba-enredo *Xangô* (2019) foi criado por Demá Chagas, Marcelo Motta, Renato Galante, Fred Camacho, Leonardo Gallo, Getúlio Coelho, Vanderlei Sena, Francisco Aquino, Guinga do Salgueiro e Ricardo Neves. Os intérpretes nesse ano foram Emerson Dias e Quinho.

*Vai trovejar!!!  
Abram caminhos pro grande Obá  
É força, é poder, o Aláàfin de Oyó*

<sup>5</sup> Disponível em: < <http://www.apoteose.com/carnaval-2016/academicos-do-salgueiro/>>. Acesso em: 16 fev. 2019.

<sup>6</sup> Disponível em: < <http://www.apoteose.com/carnaval-2018/academicos-do-salgueiro/>>. Acesso em: 17 fev. 2019.

*“Oba Ko so!” ao Rei Maior  
É pedra quando a justiça pesa  
O Alujá carrega a fúria do tambor  
No vento a sedução (Oyá)  
O verdadeiro amor (Ora iê iê ô)  
E no sacrifício de Obà (Obà xi Obà)  
Lá vem Salgueiro!*

*Mora na pedreira, é a lei na terra  
Vem de Aruanda pra vencer a guerra (bis)  
Eis o justiceiro da Nação Nagô  
Samba corre gira, gira pra Xangô*

*Rito sagrado, ariaxé  
Na igreja ou no candomblé  
A benção, meu Orixá!  
É água pra benzer, fogueira pra queimar  
Com seu oxê, “chama” pra purificar  
Bahia, meus olhos ainda estão brilhando  
Hoje marejados de saudade  
Incorporados de felicidade  
Fogo no gongá, salve o meu protetor  
Canta pra saudar, Obanixé kaô!  
Machado desce e o terreiro treme  
Ojuobá! Quem não deve não teme!*

*Olori Xangô eieô  
Olori Xangô eieô (bis)  
Kabecilê, meu padroeiro  
Traz a vitória pro meu Salgueiro!<sup>7</sup>*

Aqui, considera-se que os enredos escolhidos anualmente pelas escolas são estético-políticos. Os temas afro-brasileiros apresentados pela escola de samba Acadêmicos do Salgueiro trazem à tona essas marcas culturais afro-brasileiras que constituem a identidade brasileira. Ao performar o enredo, o “corpo comunitário” da escola de samba dança, canta, batuca e brinca o samba-enredo. Nesse movimento de fazer o samba-enredo acontecer na avenida, a escola de samba ensina ao público que a sua pedagogia se encontra em uma vivência compartilhada de corpos, onde um corpo sente o outro corpo, onde um corpo canta o outro corpo, onde um corpo dança o outro corpo (SENGHOR, 1982), onde corpos se conectam uns aos outros na experiência dinâmica, vital, de conhecer e compreender o mundo a partir de seus corpos dançantes, que brincam de reverberar o samba-enredo para o mundo.

Nesse processo de reverberação do samba-enredo, o “corpo comunitário” pratica uma “coreopolítica” (LEPECKI, 2011) que respeita sua existência corporal e que tem a consciência que a dimensão cotidiana e a dimensão cósmica estão interconectadas. O corpo configura-se como um microcosmo, interligado ao macrocosmo (TAVARES, 2012). É uma concepção de “estar-no-mundo” “da recusa de separação absoluta entre o dentro (o corpo) e o fora (o mundo), que leva a uma dimensão transbordante quanto às estruturas da representação restrita a palavras” (SODRÉ, 2017: 81). Quando o “corpo comunitário” canta um samba-enredo, mais do que expressar palavras, ele reverbera uma corporeidade assentada na relação concreta entre os seres e a natureza.

Os corpos em movimento reverberam o chão afro-brasileiro que os constituem e transformam o espaço de circulação em espaço de presença. Agindo politicamente, exercitam a política da diferença e praticam sua estética afro-brasileira. Dialogando com o terreiro (o *egbé*), o dever político para com a comunidade

<sup>7</sup> Disponível em: < <http://www.apoteose.com/carnaval-2019/academicos-do-salgueiro/>>. Acesso em: 17 fev. 2019.

e os valores éticos (a continuidade dos princípios fundadores) se revelam no exercício de fazer a escola com os corpos em movimento. Essa comunidade gera uma nova subjetivação, “o primado rítmico do existir, o poder afetivo das palavras e ações, a potência de realização das coisas, as relações interpessoais concretas [...], o paradigma comunitário, a alegria frente ao real e o reconhecimento do aqui e agora da existência [grifo do autor]” (SODRÉ, 2017: 100). O “corpo comunitário” das escolas de samba vem produzindo ao longo da sua história uma política que organiza “a reciprocidade dos seres diferentes em comunidade, ou seja, política como prática de estar junto, ao lado da luta pela inclusão, no mundo comum, de excluídos históricos” (SODRÉ, 2017: 172). O ensinamento do samba-enredo cantando em uníssono pelo “corpo comunitário” é justamente mostrar ao mundo a potência e o encantamento da reciprocidade possível dos diferentes corpos em uma escola de samba.

Percebe-se a partir da performance do samba-enredo que qualquer escola de samba, independente do enredo que leve para a avenida, reverbera as raízes e os conhecimentos do chão afro-brasileiro quando apresenta uma existência que une corpo e cosmos. Essa existência se intensifica quando o enredo tem a temática afro-brasileira, quando a maioria dos componentes reverbera a cosmologia da existência da população negra. O Salgueiro carrega em sua existência o pioneirismo de cantar, dançar, batucar e brincar a cultura afro-brasileira desde o início de sua história. “O Salgueiro, diferente que era, foi buscar nossas raízes ancestrais para elevar o negro ao papel de protagonista do espetáculo e abrir o portal de um infindável leque de histórias para contar nos desfiles das escolas de samba” (ABRE-ALAS, 2019: 186). Esses enredos afro-brasileiros expressam a existência identitária da escola de samba Acadêmicos do Salgueiro.

## Samba-enredo, o artefato do conhecimento incorporado

O enredo e samba-enredo “A Ópera dos Malandros”<sup>8</sup> leva para a avenida personagens anônimos que encenam modos de vida típicos da malandragem. “Sob a proteção dos exus, senhor que abre todos os caminhos, o povo de rua pede licença para apresentar o Malandro que existe em cada um de nós” (ABRE-ALAS, 2016: 63). O enredo traz a noite como cenário, “quando as ruas da cidade se transformam em grandioso palco sob as estrelas, onde atuam os Malandros que habitam a alma de mendigos, meretrizes, travestis, enfim, todos os tenores, sopranos, contraltos e barítonos desse maravilhoso espetáculo noturno”<sup>9</sup>. O enredo é uma adaptação livre e carnalizada da *Ópera do Malandro*, de Chico Buarque de Holanda, e inspira-se na *Ópera dos Três Vinténs*, de Bertold Brecht e Kurt Weill, e *A Ópera dos Mendigos*, de John Gay como fez Chico Buarque.

Um enredo sobre os Malandros reverbera alto no corpo social e na alma mística de uma escola de samba. A identificação direta do sambista com o personagem foi fundamental para trazer para a avenida temas e situações relacionadas a essa figura tão presente no imaginário carioca e brasileiro. Por isso, o Salgueiro se lançou de corpo e espírito nessa história que nos leva a desfilar por aspectos sociais, culturais, históricos e religiosos dos Malandros, que guardam em si um pouco de cada um de nós. (ABRE-ALAS, 2016: 63-64)

<sup>8</sup> Ficha Técnica: Enredo – *A Ópera dos Malandros*. Carnavalesco – Renato Lage e Márcio Lage. Autor/es da Sinopse do Enredo – Diretoria Cultural do G.R.E.S. Acadêmicos do Salgueiro. Elaborador/es do Roteiro do Desfile – Diretoria de Carnaval, Diretoria de Harmonia e Diretoria Cultural do G.R.E.S. Acadêmicos do Salgueiro.

<sup>9</sup> Ibid.

O enredo e samba-enredo *A Ópera dos Malandros* traz os desafios vividos por essa figura emblemática da cultura brasileira. Uma figura que domina as ruas como poucos. Um personagem que sabe driblar com habilidade as dores do cotidiano. Aquele que carrega a malícia no corpo e que brinca com os prazeres e dilemas da vida.

O enredo e samba-enredo *Senhoras do Ventre do Mundo*<sup>10</sup> apresenta a mulher negra como protagonista, considerando-a, verdadeiramente, “Matriarca da Humanidade”.

Estudos demonstram que historicamente, o papel desempenhado pelas mulheres na África, foi de fundamental importância nas organizações sociais, sistemas de curas e cuidados com a saúde, estética, construção civil, religiosidade, sistemas econômicos e nos valores filosófico e moral, contidos nas estruturas civilizacionais africanas. Este conhecimento é encontrado até hoje, mesmo na diáspora, através das tradições religiosas de matriz africana, nos hábitos e costumes populares, nos jogos e brincadeiras de origem cultural negra. (ABRE-ALAS, 2018: 187)

O enredo e samba-enredo demonstram a importância dessas mulheres negras na história e no desenvolvimento das civilizações. “Este matriarcado, que antecede qualquer luta feminista iniciada na década de 1960, demonstra que a luta das mulheres negras, traz em si a marca de libertação de um povo que foi subjugado e condenado à escravização” (ABRE-ALAS, 2018: 189). Elas são apresentadas como grandes lideranças que organizaram os movimentos de resistência contra o processo de escravização, a construção das religiões de matrizes africanas, a estruturação comunitária das favelas. “As mulheres negras têm lutado, resistido, se adaptado e construído um mundo melhor para a comunidade negra em nosso país” (ABRE-ALAS, 2018: 189).

O enredo e samba-enredo Xangô<sup>11</sup>, assentado no candomblé, apresenta o Senhor da Justiça em vários prismas, passando pelo mito de Xangô até os dias de hoje, com a proteção do orixá em tempos sombrios, em que a justiça se faz necessária.

Sàngó, Rei absoluto, forte, imbatível, Aláàfin Òyó, o Homem do Palácio; o grande Obá, o grande Rei. Batam cabeça pro Orixá dos raios, trovões e do fogo. “Senhor do Raio” ou “Senhor das Almas”. Viril e atrevido, violento e justiceiro; implacável com os mentirosos, os ladrões e os malfeitores. Xangô é a representação máxima do poder de Olorum. O desafio é feito sempre para confirmar seu poder. O seu machado duplo, seu Oxê, é o símbolo da imparcialidade. É uma divindade da vida, representado pelo fogo ardente e por essa razão não tem afinidade com a morte e nem com os outros orixás que se ligam à morte. (ABRE-ALAS, 2019: 184).

O enredo e samba-enredo *Xangô* são a cara do Salgueiro. Xangô e Salgueiro estão ligados de maneira profundamente encantada. “Xangô é o padroeiro do Morro do Salgueiro (que está situado sobre uma pedreira, um dos símbolos do Orixá); suas cores são o vermelho e o branco, as mesmas dos Acadêmicos do Salgueiro” (ABRE-ALAS, 2019: 186). Assim, o Morro do Salgueiro e o Senhor dos Raios e Trovões se confundem. Eles estão amalgamados em um mesmo chão. “A Furiosa Bateria tem, por tradição, a batida do alujá, o toque sagrado de Xangô; e um dos ícones da história da agremiação o professor Júlio Machado desfilou durante 37 carnavais vestido como Xangô. Xangô do Salgueiro” (ABRE-ALAS, 2019:

<sup>10</sup> Ficha Técnica: Enredo – *Senhoras do Ventre do Mundo*. Carnavalesco – Alex de Souza. Autor/es do Enredo – Dr. Júlio Tavares, Kaká Portilho, Marina Miranda e alunos do curso de História Geral da África – Instituto Hoju. Autor/es da Sinopse do Enredo – Alex de Souza. Elaborador/es do Roteiro do Desfile – Alex de Souza.

<sup>11</sup> Ficha Técnica: Enredo – *Xangô*. Carnavalesco – Alex de Souza. Autor/es do Enredo – Alex de Souza. Autor/es da Sinopse do Enredo – Alex de Souza. Elaborador(es) do Roteiro do Desfile – Alex de Souza.

186). Falar de Xangô para os/as salgueirenses é narrar sua própria existência como escola de samba.

Como se percebe, anualmente, esses sambas-enredo, conjuntamente com os enredos, contam histórias afro-brasileiras e reconhecem o valor do negro na cultura brasileira. Ao valorizar o negro, o Salgueiro se coloca como uma escola que ensina e emana a cultura afro-brasileira ao próprio componente, ao povo brasileiro e aos estrangeiros em geral que assistem, tanto ao vivo na avenida, quanto pela transmissão de televisão.

*Porque o nome do Carnaval, Grêmio Recreativo Escola de Samba, ela traz um ensinamento, que é a escola é pra ensinar, então ela ensina através do samba, então ela tá trazendo, as pessoas pensam que a escola de samba é pra ensinar a samba. Não! Tem uma cultura ali, tem um conhecimento, ali. Como agora do **Quariterê** [grifo meu], que a gente não sabia que era um dos últimos quilombos que existiu no Brasil. Eu fui descobrir por que, através do enredo do Salgueiro. (José Rodrigues, 44 anos, negro, 10 anos desfilando no Salgueiro, morador do bairro Grajaú)*

O componente José Rodrigues aponta a escola de samba como lugar de conhecimento. Ele verbaliza o processo de aprendizagem da palavra “*quariterê*” presente no samba-enredo *Senhoras do Ventre do Mundo – “Guerreira, feiticeira, general contra o invasor / A dona dos saberes confirmando seu valor / Ecoou no quariterê / O sangue é malê em São Salvador”*, que se refere a um quilombo brasileiro. “O Quilombo do Quariterê surgiu no atual estado do Mato Grosso, por volta de 1750. Foi criado por negros que conseguiram fugir das senzalas da região e indígenas que sobreviveram às bandeiras” (ABRE-ALAS, 2018: 207). A líder do quilombo era Tereza de Benguela (atualmente uma província de Angola), uma mulher negra que criou um sistema político próximo do parlamentarismo. Dessa maneira, apesar de ser a rainha do quilombo, suas decisões eram submetidas a um conselho.

Seguindo o mesmo caminho, outros componentes aprenderam o significado do termo “*obá*”, existente no samba-enredo *Xangô*, conversando uns com outros/as nos ensaios semanalmente. Ao cantarem: “*Vai tropejar!!! / Abram caminhos pro grande Obá / É força, é poder, o Aláàfin de Oyó / “Oba Ko so!”[“O Rei não se enforcou’ em Iorubá] ao Rei Maior*” e perceberem o desconhecimento do vocábulo, os/as componentes começaram a indagar sobre seu significado. Um/a componente responde que *obá* significa rei em iorubá. Outro/a componente complementa que *Xangô* foi o quarto *Obá* do Império de *Oyó*. Assim, os/as componentes aprendem trocando saberes, por exemplo, da cultura iorubana, uma vez que muitos pertencem às religiões de matriz africana. Todos/as aprendem com a escola que *Xangô*, também conhecido como Senhor dos Raios e dos Trovões, foi o grande Rei do império de *Oyó*. O Rei maior está vivo e será saudado no desfile do Salgueiro (ABRE-ALAS, 2019).

Em 2016, com o enredo *Ópera dos malandros*, o samba-enredo traz em sua letra os termos “*Laroiê*”, “*Mojubá*” e “*axé*”, despertando o interesse dos/as componentes do Salgueiro. “*Laroiê, Mojubá, axé! / Salve o povo de fé, me dê licença! / Eu vou pra rua que a lua me chamou / Refletida em meu chapéu / O Rei da noite eu sou*”. Mais uma vez, aqueles que são fiéis da umbanda, do candomblé, das macumbas descreveram os vocábulos para aqueles que estão mais distantes das práticas das religiões de matriz africana presentes no solo brasileiro. “*Laroiê*” e “*Mojubá*” são “formas de saudar a entidade”, e “*axé*” é a “força vital necessária para que tudo aconteça”. “*Laroiê*” é uma interjeição de saudação a Exu, do iorubá *La-*

*róye*, um dos nomes de Exu (LOPES, 2011: 390). “*Mojubá*” é uma forma de saudação e reverência, dirigida pelos fiéis aos orixás. Do iorubá *mo júbá*, “eu [te] reconheço como superior”<sup>12</sup>. Axé é um termo:

De origem iorubá que, em sua acepção filosófica, significa a força que permite a realização da vida, que assegura a existência dinâmica, que possibilita os acontecimentos e as transformações. Entre os iorubanos (*àse*), significa lei comando, ordem – o poder como capacidade de realizar algo ou de agir sobre uma coisa ou pessoa -, e é usado em contraposição a *agbara*, poder físico, subordinação de um indivíduo a outro por meios legítimos ou ilegítimos. (LOPES, 2011: 85)

No samba-enredo, o malandro é saudado em *Mojubás* e *Laroiês*, é o próprio personagem que canta a sua gira e faz o mundo girar com a força dinâmica do axé. A obra traz as crenças e a divinização dos malandros, cultuados em terreiros espalhados pelo país. Entidades como Zé da Ginga, Zé Pelintra, Exu Giramundo, Pombas Giras e outras variações são abordadas no carnaval do Salgueiro. A escola faz uma saudação ao povo de rua. “A saudação ao povo de rua presente nesse desfile não poderia prescindir da apresentação dessas entidades tão louvadas pelos sambistas, especialmente nestes tempos em que a liberdade religiosa é violada no Brasil em diversos episódios recentes de intolerância” (ABRE-ALAS, 2016: 66). Nesse movimento de saudar as entidades, os corpos dos componentes transformam a Passarela do Samba em um espaço encantado que reverbera a existência afro-brasileira.

Nesse processo de encantamento do espaço, os gestos e a voz comunitária ao verbalizar o samba-enredo sacralizam a Rua Marquês de Sapucaí, no sentido que esses movimentos reivindicam um espaço-tempo sagrado (ZUMTHOR, 1997). Em outras palavras, os corpos que cantam o samba-enredo dançando e brincando reverenciam a cultura do movimento dos antepassados que tiveram no primeiro desfile oficial do Grêmio Recreativo Escola de Samba Acadêmicos do Salgueiro no enredo *Romaria à Bahia*, e até mesmo antes, e marcam sua existência no território da cidade do Rio de Janeiro. Esses gestos e ritmos particulares são marcados por utilizar “a descontinuidade do torso em requebros, remelexos, gingas, rebolados, etc.” (LIGIÉRO, 2011: 132). O samba-enredo é reverberado com o canto, a dança, o batuque, o axé, brincando sobre o asfalto das ruas, navegando entre o visível e o invisível, como expresso nos versos do samba-enredo.

Vamos cantá-los mais uma vez. “*Laroiê, mojubá, axé! / Salve o povo de fé, me dê licença! / Eu vou pra rua que a lua me chamou / Refletida em meu chapéu / O rei da noite eu sou*” (Trecho do samba-enredo de 2016). “*Na força do seu ritual sagrado / Riqueza ancestral / Deusa raiz africana / Bendita ela é... E traz no axé um canto de amor / Magia pra quem tem fé / Na gira que me criou*” (Trecho do samba-enredo de 2018). “*Fogo no gongá, salve o meu protetor / Canta pra saudar, Obanixé kaô! / Machado desce e o terreiro treme / Ojubá! Quem não deve não teme*” (Trecho do samba-enredo de 2019).

Nesse movimento de cantar, dançar, bater e brincar sambas-enredo afro-brasileiros, esses corpos se reconectam com a africanidade constitutiva de si e reivindicam uma presença afro-brasileira no mundo e fazem dos sambas-enredo materialidades agenciadas pelo corpo em movimento.

<sup>12</sup> Ibid., p. 458.

Como se percebe, o samba-enredo é uma obra que é materializada no “corpo comunitário” da escola de samba. Essas histórias em forma de samba são cantadas, dançadas, batucadas e brincadas pelos corpos que compõem a escola de samba. Anualmente, cada samba-enredo é trabalhado pela comunidade ao longo dos meses, até o dia derradeiro do desfile. Nesse movimento de cantar, dançar, batucar e brincar o samba-enredo semanalmente, os corpos estabelecem uma relação profunda com esse artefato poético. A cada encontro com o samba-enredo, os corpos vão incorporando sua letra, melodia, poesia etc. “Como sopro, hálito, dicção e acontecimento performático, a palavra proferida e cantada grafa-se na performance do corpo, portal da sabedoria” (MARTINS, 2003: 67). Samba-enredo e corpo vão se amalgamando e se potencializando a cada passagem. Nesse exercício de incorporar o samba-enredo, os corpos em movimento reverberam as histórias da escola de samba pelas ruas da cidade.

Na tríade de sambas-enredo evocados neste trabalho, a escola de samba se apresenta como uma instituição de disseminação de conhecimento ao reverberar as histórias dos enredos. Os corpos quando ecoam os termos “Quariterê”, “obá”, “Laroiê”, “Mojubá” e “axé” presentes nos sambas-enredo analisados aqui apresentam outras formas de existir no mundo. Nessa perspectiva de contar enredos afro-brasileiros, a escola de samba Acadêmicos do Salgueiro é o lugar de novas agências, existências e de resistência que reconhece a importância ancestral do negro na história brasileira. “A cultura negra vem funcionando como uma fonte permanente de resistência a dispositivos de dominação e, também, como mantenedora do equilíbrio emocional do negro no Brasil” (THEODORO, 2018: 124). Cantar, dançar, tocar e brincar um samba-enredo, principalmente com temática afro-brasileira, é lutar contra o racismo, contra a intolerância religiosa e contra a injustiça cognitiva/social existente no Brasil.

Em outras palavras, o “corpo comunitário” ao reverberar um samba-enredo afro-brasileiro luta contra uma “injustiça cognitiva” (MENESES, 2009) para existir como corpo pensante a cada encontro, passando por aquilo que Sousa Santos (2009) denomina “ecologia de saberes”, ou que Walter Mignolo (2008) aclama como “desobediência epistêmica”. Nessa construção de outros conhecimentos por meio dos corpos em movimento, o Salgueiro e as demais escolas de samba demonstram semanalmente serem instituições de saberes que vem enfrentando a “colonialidade do poder” (QUIJANO, 2009) que mantém o padrão universal do capitalismo eurocentrado. Ao contar a história do negro de maneira crítica e reverberar a cultura afro-brasileira por meio dos sambas-enredo, a escola se torna um locus de saber, expressando outras subjetividades, outra epistemologia, ou seja, outra forma de existir e pensar o mundo.

Ao reverberar os sambas-enredo afro-brasileiros, os corpos em movimento constroem o chão afro-brasileiro do Salgueiro e resplandecem uma pedagogia do encontro harmônico entre múltiplos corpos.

## Referências

- ABRE ALAS. *Domingo – Carnaval 2016*. Rio de Janeiro: LIESA, 2016.
- ABRE ALAS. *Domingo – Carnaval 2019*. Rio de Janeiro: LIESA, 2019.
- ABRE ALAS. *Segunda – Carnaval 2018*. Rio de Janeiro: LIESA, 2018.
- AUGRAS, Monique. *O Brasil do Samba Enredo*. Rio de Janeiro: Ed. da Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- BITTER, Daniel. Narrativas de memória e performances musicais dos judeus cariocas da “Pequena África”, Rio de Janeiro. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, 39 (2): 121-149, 2015.
- CAVALCANTI, Maria Laura. *Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile*. Rio Janeiro: FUNARTE/UFRJ, 1994.
- DOS SANTOS, Juana Elbein; DEOSCOREDES, Maximiliano. “A religión y a cultura negra”. In: *África em América Latina*. México: UNESCO y Siglo Veintiuno editores, 1977.
- LIGIÉRO, Zeca. *Corpo a corpo: estudo das performances brasileiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. *Dicionário da história social do samba*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, 26: 63-81, 2003.
- MARULANDA, Daniela Botero. “Como se estuda uma dança? Desenvolvimento e Perspectivas da Antropologia da Dança”. In: CAMARGO, Giselle. (org.). *Antropologia da Dança IV*. Florianópolis: Editora Insular, 2018.
- MENESES, Maria Paula. “Injustiça cognitiva”. In: HESPANHA, Pedro *et al.* (org.). *Dicionário Internacional da Outra Economia*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, 34: 287-324, 2008.
- MUSSA, Alberto; SIMAS, Luiz Antonio. *Samba de enredo: história e arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- PIMENTA, Vítor. “Reverberações do chão afro-brasileiro em movimento na escola de samba Acadêmicos do Salgueiro”. In: TAVARES, Júlio Cesar de (org.). *Gramáticas das corporeidades afrodiáspóricas: perspectivas etnográficas*. 1ed. Curitiba: Appris, 2020. pp. 63-89.
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do Poder e Classificação Social”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Editora Almedina, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Editora Almedina, 2009.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SENGHOR, Léopold. Sobre a negritude. *Diógenes*, 2: 73-74, 1982.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

TAVARES, Julio Cesar de. *Dança de guerra – arquivo e arma: elementos para uma Teoria da Capoeiragem e da Comunicação Corporal Afro-brasileira*. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

THEODORO, Helena. *Martinho da Vila: reflexos no espelho*. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: CosacNaify, 2012.

WISNIK, José Miguel. *O som e o sentido*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ZUMTHOR, Paul. “Presença do corpo”. In: ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1997. pp. 203-217.

# Os Kaiowá e Guarani e o Estado brasileiro: fronteiras, territórios e identidades no sul de Mato Grosso do Sul

*Pâmella Rani Epifânio Soares*<sup>1</sup>  
*Mara Aline dos Santos Ribeiro*<sup>2</sup>  
*Antonio H. Aguilera Urquiza*<sup>3</sup>

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

**Resumo:** O artigo discute como as práticas do Estado brasileiro atuam na luta pela garantia dos direitos indígenas dos Kaiowá e Guarani no sul de Mato Grosso do Sul. A metodologia compreende exercícios de reflexão sobre os elementos da vida Guarani e Kaiowá, o modo de ser e caminhar no território tradicional e da fragmentação desses indígenas em diferentes territórios nacionais. O objetivo geral é: “demonstrar como a articulação das práticas que constituíram os limites fronteiriços no estado de Mato Grosso do Sul negaram a luta indígena dos Kaiowá e Guarani”. A partir de estudo bibliográfico, o referencial teórico se respalda em autores da antropologia indígena e em documentos oficiais dos governos municipais, estaduais e federal.

**Palavras-chave:** indígenas; direitos indígenas; fronteiras; Kaiowá; Guarani.

<sup>1</sup> Cientista Social, mestra em Antropologia Social pela UFMS (2019).

<sup>2</sup> Doutora em Geografia pela Unicamp (2013), com estágio de doutoramento na Universidade Lusófona de Lisboa. Docente nos cursos de graduação em Ciências Sociais, Economia e Turismo na UFMS, no PPG em Antropologia Social (FACH/UFMS) e no PPG em Estudos Fronteiriços (CPAN/UFMS).

<sup>3</sup> Doutor em Antropologia na Universidade de Salamanca/Espanha (2006). Coordenador da Pós-graduação em Antropologia da UFMS, docente da Pós-graduação em Direito (UFMS) e professor colaborador da Pós-graduação em Educação (UCDB). Pesquisador CNPq (PQ2).

## Los Kaiowá y Guaraní y el Estado brasileño: fronteras, territorios e identidades en el sur de Mato Grosso do Sul

**Resumen:** El artículo analiza cómo las prácticas del Estado brasileño actúan en la lucha por garantizar los derechos indígenas de los Guaraníes y Kaiowá en el sur de Mato Grosso do Sul. La metodología incluye ejercicios de reflexión sobre los elementos de la vida Guaraní y Kaiowá, la forma de ser y caminar en el territorio tradicional y la fragmentación de los guaraníes en diferentes territorios nacionales. El objetivo general es: “demostrar cómo la articulación de las prácticas que constituyeron los límites fronterizos en el estado de Mato Grosso do Sul negaron la lucha indígena de los Kaiowá y Guaraníes”. El marco teórico está respaldado por autores de antropología indígena y documentos oficiales de los gobiernos municipal, estatal y federal.

**Palabras clave:** indígena; derechos indígenas; fronteras; Kaiowá; Guaraní.

## The Kaiowá and Guarani and the Brazilian state: borders, territories and identities in south Mato Grosso do Sul

**Abstract:** This article discusses how the practices of the Brazilian State act in the struggle to guarantee the indigenous rights of the Guarani and Kaiowá in southern Mato Grosso do Sul. The methodology comprises exercises with reflection on the elements of Guarani and Kaiowá life, the way of being and walk in the traditional territory and also the fragmentation of the Guarani in different national territories. The general objective is: “to demonstrate how the articulation of their actions that constituted the delimitations in the state of Mato Grosso do Sul denied the indigenous struggle of the Kaiowá and Guarani”. The theoretical framework is supported by authors of indigenous anthropology and official documents from municipal, state and federal governments.

**Keywords:** indigenous; indigenous rights; borders; Kaiowá; Guarani.

O estado de Mato Grosso do Sul se localiza na região Centro Oeste do Brasil, possui 79 municípios, 32 localizados na faixa de fronteira<sup>4</sup> e 12 especificamente na linha de fronteira, dos quais cinco são considerados territórios conurbados. “Pouco mais de 50% do território do Estado estão em uma região fronteiriça, sendo 386 quilômetros de fronteira com a Bolívia e 1.131 quilômetros com o Paraguai, somando 1.517 quilômetros de linha divisória (OLIVEIRA, 2005: 391).

Conforme dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2010), as terras sul-mato-grossenses contam com a segunda maior população indígena do país. Os 73.295 indígenas estão distribuídos entre as etnias Guarani (Ñandeva), Guarani (Kaiowá), Kinikinau, Terena, Kadiwéu, Ofaié, Guató, Atikum e Camba. Nesse trabalho, as etnias Kaiowá e Guarani serão o objeto de estudo, pois são aquelas que possuem seus territórios tradicionais anteriores à constituição da fronteira entre Brasil e Paraguai no final do século XIX e, na atualidade, seguem vivendo nos dois lados da fronteira.

Ao contrário do que ocorreu na região pantaneira (bacia do Rio Mbotetei, depois Rio Miranda e Corumbá), o cenário da região sul do atual Mato Grosso do Sul apresenta uma apropriação tardia de grupos colonizadores não-índios, por volta de 1920, no pós-guerra da Tríplice Aliança, quando começa a decair a hegemonia da Cia Mate Laranjeira, sustentada, sobretudo, por extensa ocupação do espaço, os posseiros e grileiros chegavam se apropriando dos territórios tradicionais ocupados e colocando em situação de confinamento<sup>5</sup> (reservas demarcadas com mínimas parcelas dos territórios tradicionais) as comunidades Guarani<sup>6</sup> que já habitavam o local, antes mesmo da chegada dos europeus. O movimento foi incentivado pelo próprio Governo Federal à época, com a chamada “Marcha para o Oeste”, do Presidente Getúlio Vargas, calcado no interesse econômico, de exploração do território e do mercado. Nesse processo, os povos indígenas foram expropriados de suas terras e precisaram redefinir as organizações social, política e territorial.

Diante da ocupação agropastoril, os indígenas tiveram que reestruturar as formas de organização social, as maneiras de residir, a subsistência (produção econômica) e nas relações de casamento. “Alteraram, inclusive, a noção de território e as formas de se relacionar com os ambientes físicos e sociais” (PEREIRA, 2015: 19), comprometendo, assim, as condições necessárias para manutenção das práticas tradicionais. Frente às violências físicas e emocionais sofridas e as perdas territoriais, a partir do final dos anos de 1970, as comunidades indígenas passaram a se organizar para retomar as suas terras tradicionais.

No processo histórico de demarcação dos limites nacionais na fronteira com o Paraguai, as comunidades Guarani (Kaiowá, Ñandeva no Brasil e *Pay Taviterã*

<sup>4</sup> A faixa de fronteira no Brasil foi estabelecida pela Lei 6.634, de 2/5/1979 em 150km de largura.

<sup>5</sup> Sobre o conceito de “confinamento”, ver: BRAND, Antônio. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: Os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado, História, PUC/RS, 1997.

<sup>6</sup> No âmbito desse trabalho, sempre que nominamos Guarani, entendemos os Kaiowá e Ñandeva; esses últimos, ainda que estejam também na costa brasileira (desde o Espírito Santo até o Rio Grande do Sul), são conhecidos apenas por Guarani no Mato Grosso do Sul.

no Paraguai) foram fragmentadas em distintos territórios nacionais, com diferentes identificações, deixando, em muitos casos, grupos familiares separados de um lado e do outro da linha de fronteira. Os espaços fronteiriços possuem dinâmicas próprias, fluxos de pessoas, materiais e culturas. Esses espaços colocam em evidência formas desiguais de se relacionar com as leis do Estado nacional, como, por exemplo, acontece com os indígenas, ao se depararem com legislações específicas do Brasil e do Paraguai para a garantia e o resguardo dos direitos civis.

Uma série de problemas, nas mais variadas instâncias, interferem na garantia de propriedade das terras tradicionais, da saúde, da educação, dentre outros, considerando os entraves jurídicos que influenciam diretamente na proteção dos direitos indígenas em ambos os lados da fronteira.

Ainda que discutir as categorias populações indígenas, fronteira e políticas públicas pressuponha a importância do trabalho *in loco*, o exercício feito nesse artigo é de uma reflexão sobre o modo como se apresentam, no plano político, os discursos contestadores da identidade étnica. Para tanto, o objetivo geral é demonstrar como a articulação das práticas que constituíram os limites fronteiriços no estado de Mato Grosso do Sul negaram a luta indígena dos Kaiowá e Guarani. O caminho metodológico partiu da revisão bibliográfica, da análise direta do discurso, do levantamento de documentos históricos sobre o processo de organização e reorganização das comunidades indígenas desde a chegada do não-índio por terras do então estado de Mato Grosso. O referencial teórico é da Antropologia, permeado pelos saberes da História, da Sociologia, da Geografia, dentre outras ciências.

Nesse universo conturbado, de insegurança jurídica e de interesses obscuros, as comunidades indígenas se veem em constante desafio por reforçar a etnicidade (BARTH, 2000)<sup>7</sup>, a cultura e os direitos indígenas. É a partir desse contexto de fronteiras permeáveis e dinâmicas que identidades são constituídas e flexibilizadas.

## **Kaiowá e Guarani: etnicidade e nacionalidade na fronteira<sup>8</sup>**

No século XX, quando as fronteiras se tornaram efetivas, os muros simbólicos e legais levantados fragmentaram as etnias, passando a existir os Guarani, com variações de nomes e de diferentes nacionalidades, paraguaios, brasileiros e argentinos.

Essas subdivisões colocam em questão as identificações étnicas e nacionais e o modo como a comunidade indígena é reconhecida; como observa Melià (2004), os Estados nacionais transferem problemas aos Guarani sem lhes dar soluções. Em relação aos Kaiowá e Guarani, os mecanismos de identificação são tomados pelos “outros”, no caso, o próprio Estado e os proprietários de terra, como uma estratégia para o não reconhecimento dos direitos indígenas em terras fronteiriças.

Para a Antropologia, a fronteira política é um cenário privilegiado para a “investigação sobre identidade étnica e identidade nacional” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006: 101). Nesse ambiente, é possível deparar com a articulação entre identidade, etnicidade e nacionalidade como estratégia “para a investigação que

<sup>7</sup> Conforme a teoria da etnicidade de Fredrik Barth (2000), é no confronto com o “outro”, o diferente, que está nas bordas da fronteira do grupo étnico, que se constrói e se mantém a identidade étnica.

<sup>8</sup> Trata-se de uma variação do título da obra de CARDOSO DE OLIVEIRA, R. e BAINES, Stephen G. (orgs.). *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. Brasília: Universidade de Brasília, 2005.

se pretenda capaz de elucidar os mecanismos de identificação pelos outros, tanto quanto de autoidentificação, não obstante sendo este reflexo daquela” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006: 90).

Nesse caso, as fronteiras são tidas como zonas de contato, locais privilegiados de intercâmbios e que favorecem o ressurgir do caráter contrastivo, passível de compreensão por intermédio da etnicidade pautada em segmentos sociais a partir de signos culturais e identitários distintos.

Os elementos culturais podem continuar mantendo a expressão de origem e terem o traço cultural adaptado a um novo sistema, sem, necessariamente, passar por uma mudança étnica. Para Cunha (2009), a etnicidade é uma categoria nativa para um grupo que possui culturas e origens comuns; caso seja tratada apenas pelo caráter organizacional, em nada diferiria de outras formas de organização. Assim, é possível pensá-la como uma sistematização política em um modo situacional, ou seja, em um contexto mais amplo, “como qualquer forma de reivindicação de cunho cultural, é uma forma importante de protestos iminentemente políticos” (CUNHA, 2009: 244).

Assim, como Cunha (2009) e outros autores contemporâneos, afastando-nos das abordagens primordialistas, adotamos a concepção de etnicidade e fronteira, como constructos socioculturais, a partir de Barth (2000), para quem, ambos conceitos são dinâmicos.

Entendemos, dessa forma, que tanto as fronteiras, como as identidades étnicas são dinâmicas e processuais, favorecendo as trocas e intercâmbios culturais, em contextos híbridos e politicamente assimétricos, sob tentativas de domínio do Estado Nação.

Lembramos, por outro lado, que o que é escamoteado é justamente a historicidade do Estado-nação e das suas funções de garantidor das “condições de produção” para o modo de produção capitalista: funções que pressupõem a homogeneização cultural das populações do território nacional, ou seja, a inculcação da identidade nacional, à revelia das identidades étnicas dos povos indígenas.

No estado de Mato Grosso do Sul, a conjuntura se apresenta de maneira complexa, tendo em vista que os discursos hegemônicos são dos proprietários de terra, representantes do agronegócio, os quais alegam a existência de indígenas paraguaios em território nacional, solicitando o Registro Administrativo de Nascimento de Indígena (RANI) na Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para usufruírem de direitos brasileiros, como a demarcação de terras, denominada por Cardoso de Oliveira e Baines (2005) de etnização da identidade nacional; transformada em estratégia para levar ao campo do judiciário, tornando o processo demarcatório ainda mais moroso.

Cavalcante (2016) se refere a uma situação bem específica dos Kaiowá e Guaraní na região de fronteira, os transfronteiriços, que existem sem existir, pois, considerando as práticas de mobilidade, não conseguem retirar a documentação do lado brasileiro, por serem apontados como paraguaios, e nem do lado paraguaio, por serem tidos com brasileiros, impedindo o acesso à saúde pública, à previdência, à educação e aos seus territórios tradicionais, garantidos pela Constituição de 1988.

Mesmo quando a fronteira não é tão operante, no sentido de limitação, constatamos que, historicamente, o Estado não abre mão de suas práticas de agenciamento e tentativas de negação dos direitos, em especial, no que diz respeito aos territórios indígenas.

Esse é o caso clássico do Estado brasileiro, em que o direito dos indígenas à terra aparece inicialmente na lei em 1609, na Carta Régia de 1630, e em 1680,

quando a legislação real apresenta que os indígenas são senhores primários das terras onde estão. Isso é possível, porque na época da colônia podemos dizer que havia mais interesse pela mão de obra indígena do que pelas terras; realidade que se altera no século XIX, quando a preocupação se volta para os títulos de terras. Ainda que a legislação preconizava algum respeito aos direitos dos indígenas na posse das terras, acontece que “para burlá-lo inaugura-se um expediente utilizado até hoje: nega-se sua identidade aos índios. E, se não há índios, tampouco há direitos” (CUNHA, 2009: 265).

Segundo o “indigenato”<sup>9</sup>, os direitos específicos dos indígenas são históricos, pois eles eram os senhores destas terras antes dos colonizadores, portanto o Estado possui uma dívida secular com essas populações. Historicamente, vários instrumentos jurídicos defenderam a libertação da escravidão dos indígenas, e, em 1831, o Estado se apresenta com a responsabilidade de garantir a “integridade das terras indígenas”, dando ênfase à tutela, garantindo a proteção em função da história e não por uma incapacidade ou ignorância dos indígenas. Em um segundo momento, a partir da criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910, a tutela aparece influenciada por um pensamento positivista e o sentido se altera, pois, o progresso e a ordem são as novas ordens.

Cunha (2009) constatava que predomina no senso comum o gozo de privilégios por parte dos indígenas, e não seus direitos, pois na primeira metade do século XX, não se falava em direitos históricos dessa população. Atualmente, os direitos indígenas são reconhecidos, mas popularmente continua a ideologia de proteção e paternalismo, resquícios da tutela que o Estado teve sobre os indígenas até a promulgação da Constituição de 1988.

Essa prática de negação da indianidade, ou identidade indígena, é constante no estado de Mato Grosso do Sul, tanto por parte dos empresários que querem se manter proprietários de terras, provedores do agronegócio, quanto pela sociedade em geral que, de alguma forma, se beneficia do fato, ao atrelar a uma transferência de identidade: não é indígena, é paraguaio, em um processo de refutação da cidadania. Porém, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), reconhecida em 2004 por decreto presidencial, garante no artigo 32 referente a cooperação nas fronteiras que:

Os governos deverão adotar medidas apropriadas, inclusive acordos internacionais, para facilitar os contatos e a cooperação entre povos indígenas e tribais através das fronteiras, inclusive as atividades nas áreas econômica, social, cultural, espiritual, ritual e do meio ambiente. (OIT, 1989)

A defesa da primazia da propriedade se mantém nas ações e discursos de políticos, de empresários e da imprensa sul-mato-grossenses, à revelia do conceito da “função social da propriedade”<sup>10</sup>, também garantida na Constituição Federal. Trata-se, na verdade, do acolhimento pela Carta de 1988, e posteriormente pelo novo Código de Direito Civil (2002) deste princípio, de que a propriedade não é um bem absoluto, justificado *per se*, como ocorria na antiga visão do direito de propriedade. Assim, segundo Jelinek (2006: 3), esta mudança tem como meta, a “construção de uma nova dimensão da relação de propriedade, para concretização dos fundamentos e objetivos do Estado Democrático de Direito, em especial a dignidade da pessoa humana e a justiça social”.

<sup>9</sup> A teoria do indigenato foi desenvolvida por João Mendes Júnior no início do século XX e trouxe um relevante argumento para a posse indígena sobre as terras tradicionalmente ocupadas.

<sup>10</sup> Partimos da “premissa de rompimento paradigmático e metodológico da antiga visão do direito de propriedade, para o princípio constitucional da função social da propriedade no Código Civil de 2002 [...]” (JELINEK, 2006: 03).

A partir desta nova concepção e diante da pressão do movimento social indígena para a efetivação dos direitos constitucionais aos territórios tradicionais, em 2007 foi assinado o Compromisso de Ajustamento de Conduta (CAC), propondo a formação de sete Grupos de Trabalho, para elaborar estudos de identificação e delimitação de áreas tradicionais indígenas em 26 municípios no sul de MS. Esse termo provocou uma série de polêmicas, e os principais veículos da mídia regional propagaram que a FUNAI pretendia demarcar 11 milhões de hectares, o que seria equivalente a 1/3 do estado, sendo que no CAC estimava-se que seria algo em torno de 600 mil hectares.

Com o estabelecimento do CAC, os impasses políticos se manifestaram entre ruralistas do MS e o governo federal. Em 2008, por exemplo, o então governador André Puccinelli, senadores, prefeitos, deputados estaduais e federais elaboraram um documento contra a constituição Grupos Técnicos, alegando agravamento dos conflitos entre indígenas e não indígenas, prejuízo à economia e ameaça à soberania nacional, já que boa parte do território a ser demarcado estava na faixa de fronteira (CAVALCANTE, 2016).

Esse argumento de risco à soberania nacional não se fundamenta, pois, a União se torna duplamente proprietária, já que constam como bens da União, na Constituição Federal, as terras tradicionalmente ocupadas por indígenas e as terras em faixa de fronteira, sendo ainda garantida pela legislação brasileira (Decreto 4.412 de 7 de outubro de 2002) a atuação de forças militares para garantia de segurança nessas áreas.

Nos impasses entre poder público e comunidades indígenas, as discussões sobre identidade e pertencimento em áreas fronteiriças são ininterruptas em todos os âmbitos (federal, estadual e municipal), em formato de audiência pública como a que aconteceu no dia 8 de maio de 2013, na Comissão de Agricultura, Pecuária, Abastecimento e Desenvolvimento Rural, quando o então deputado federal e atual governador do estado de Mato Grosso do Sul, Reinaldo Azambuja, se manifestou afirmando:

Sra. Ministra Gleisi, no Mato Grosso do Sul, nós temos inúmeras invasões dessas propriedades, com o apoio da FUNAI, para onde são levados índios, claramente com documentos do Paraguai, para invadir propriedades documentadas no Estado do Mato Grosso do Sul. Pergunto a V. Exa., Sra. Ministra: o que deve fazer um pequeno produtor desses quando tem a sua propriedade invadida? Será que ele não tem o direito de defender o que é seu, de reagir àquelas invasões orquestradas por membros da FUNAI, que trazem índios do Paraguai e de outros lugares para invadir propriedades do nosso Estado? (BRASIL, 2013a)

Passados seis meses, em uma reunião da Comissão de Agricultura e Reforma Agrária, o então governador do estado de Mato Grosso do Sul, André Puccinelli, questionou o nacionalismo, a soberania e a identidade indígena:

Onde é que está a Justiça para o brasileiro não índio? A lei é uma só. Ou seremos brasileiros não índio e índio ou essa segmentação e essa discricionariedade vai nos levar a abdicarmos da nossa soberania, do nosso nacionalismo. Não podemos aceitar ONGs nem CIMI (Conselho Indigenista Missionário) incitando. Aqui não ouvi ninguém falar de CIMI. Eu sou católico. E este CIMI é um braço fascista da Igreja Católica que incita, lá no meu estado, invasões. E temos 80.

[...]

E mais: a Funai está reconhecendo índios do Paraguai, que andavam no Chaco, como brasileiros nas fronteiras do nosso Estado. Nós mal damos conta de darmos arroz e feijão para os nossos brasileiros sul-mato-grossenses, vamos importar índio que diz assim: "Yo soy brasileño"!? Chega de hipocrisia! (BRASIL, 2013b)

Quando se afirma que os indígenas, em especial os Kaiowá e Guarani, são originários do Paraguai e que, portanto, não são brasileiros e não possuem direitos garantidos, percebe-se a negação da constituição histórica dessas fronteiras e da presença dos indígenas muito anterior à formação dos Estados nacionais e suas fronteiras artificiais.

O impasse se dá, sobretudo, em não se reconhecer as práticas de circulação e mobilidade dos Kaiowá e Guarani, que antes de serem indígenas do Brasil, ou do Paraguai, são indígenas e possuem direitos reconhecidos. A partir da constituição dos Estados nacionais e suas fronteiras, essas ações de pretensa soberania foram responsáveis por cercear práticas ancestrais de circulação dos povos indígenas por essas áreas de fronteira. As relações entre parentelas de um lado e outro da fronteira, entre Brasil e Paraguai, por exemplo, seguem pautadas pelo paradigma da Lei de Segurança Nacional. Vide a esse respeito, o Veto presidencial, em 2017, ao artigo da Nova Lei de Migração, que permitia a livre circulação dos povos tradicionais nas faixas de fronteira. Mesmo assim, esses povos seguem praticando alguns dos elementos fundamentais de sua cultura, que é o *Oguatá Porã*, ou seja, “o bom caminhar”, fundamental para o Kaiowá e Guarani, através do qual recriam as relações de reciprocidade entre as parentelas, trocas matrimoniais, artesanais, alimentares e de práticas xamanísticas (RODRIGUES, 2019).

Seguem, no entanto, as estratégias para negar a identidade indígena, as quais permeiam diferentes discursos, como, por exemplo, nas lutas pelas terras, nas retomadas de seus territórios, os Kaiowá e Guarani são acusados de serem paraguaios vindos para o Brasil. São tentativas de deslegitimar e criminalizar o movimento indígena, com acusações de que os indígenas estariam sendo treinados por guerrilheiros paraguaios. Esse tipo de discurso coloca em questão a autonomia e busca da autodeterminação indígena, seguindo a ideia de não seriam capazes de se organizar e atuar na luta por seus direitos, como se para isso precisassem de manipulação externa. Tal concepção está carregada de preconceitos e imagens de um período em que se acreditava que os indígenas precisavam de tutela e seriam incapazes de autonomia.

A tutela como uma forma de dominação, está “ancorada no paradoxo de ser dirigida por princípios contraditórios que envolvem sempre aspectos de proteção e de repressão” (OLIVEIRA, 2014: 130). O apoio estava refletido nas reservas criadas e nas áreas delimitadas para os indígenas, as terras necessitavam ser reconhecidas pelo órgão público e o próprio reconhecimento dos povos indígenas ficava a cargo do sistema tutelar.

Nesse contexto, os indígenas “eram tratados como carentes de um conhecimento para participar de atividades da própria política nacional, precisavam de uma proteção especial” (SOUZA LIMA, 2012: 785).

Esses estereótipos ideológicos também carregavam as ações protecionistas exercidas pelo Estado no indigenismo republicano, acreditava-se que as sociedades indígenas seriam absorvidas pela sociedade nacional, ou seja, a identidade indígena seria assimilada na dinâmica societária. O Estado moderno, portanto, não admite a possibilidade dos conhecimentos dos povos indígenas e pautava as ações protecionistas em uma ideia de projeto civilizador, a partir do paradigma eurocêntrico. A categoria de “pacificação”, para a qual Oliveira (2014) chama a atenção, foi utilizada pelo Estado para se apropriar das terras tradicionais, salvaguardado de um caráter humanitário, para proteger aquela população entendida

como vulnerável, sendo este processo fundamental para colocação da comunidade em porções pequenas de terra – as reservas<sup>11</sup>.

Pensando a malha administrativa do Estado brasileiro advinda do sistema colonial, Souza Lima (2012: 783) faz indagações sobre os processos de ação do Estado, como se constituem “corpo, voz, textos, modos de interagir, criaturas e criadores”. Para isso o autor coloca a tutela como o exercício de poder construído sobre grupos com diferentes aspectos culturais, com necessidade de mediação para fazerem parte do Estado Nacional.

Assim considerados até a Constituição de 1988, a comunidade indígena precisava de uma mediação “pedagógica”. No entanto, Souza Lima (2012: 785) identifica que o exercício cotidiano do poder tutelar apresenta o oposto, estabelecendo proximidades com um clientelismo e patronagem, reconhecidos pelo autor como “sociedade mais abrangente”. Nesse caminho, as ações do tutelado possuem bases de conhecimentos consideradas imperfeições da realidade social, ao crerem que os grupos precisavam da mediação estatal para pertencerem à comunidade nacional, ou seja, no sentido de terem acesso a um conjunto de direitos sociais e políticos, com a finalidade de se tornarem cidadãos plenos.

## **A constituição das fronteiras e os povos indígenas: território, parentela e identidade**

Segundo Brand (1997), desde o século XVII os bandeirantes transitavam na região entre os rios Paraná e Apa, na captura de indígenas, estendendo as fronteiras entre os reinos de Portugal e Espanha. Por meio do Tratado de Madri (1750-1761), assinado entre os dois países da Península Ibérica, determinam a posse da terra a quem a ocupasse (*Uti Possidetis*). No mesmo período, até o século seguinte, houve a tentativa de garantir o povoamento dos Campos de Vacaria, localizados “a noroeste limitada pela Serra de Maracaju e banhada pelos rios Miranda, Aquidauana e Nioaque, ao norte pelo Anhanduí e ao sul pelo rio Dourados, tendo ao centro os rios Brilhante e Vacaria” (VIETTA, 2007: 30). Foram os primeiros movimentos de entradas, bandeiras e colonização da região sul do então Estado de Mato Grosso

As disputas pela área entre rios conduziram o governo brasileiro a instalar colônias militares e núcleos de povoamento, com o intuito de atrair colonos para ocupar e dinamizar a economia da região e assim seguiram até o início da guerra com o Paraguai, estendendo-se temporalmente pela necessidade de manter os limites definidos na região da fronteira conquistada, não só pelo “povoamento”, como também pelo estabelecimento de comunicação entre o então Mato Grosso e o governo imperial, que destinou recursos financeiros para abrir estradas e para facilitar a navegação pelos rios.

Até o final do século XIX, quando da Guerra da Tríplice Aliança, as fronteiras entre Brasil e Paraguai ainda eram incertas. No desenvolvimento desse artigo, o conceito de limite fronteiriço parte de duas perspectivas:

(a) de fronteira linha (limite), que é constituída pela linha imaginária (natural ou artificial) que segue o traçado estabelecido em tratados internacionais, completada, quando necessário, pelo detalhamento de acidentes físicos e pela colocação de marcos que a torne mais nítida; e, (b) de fronteira faixa (faixa de fronteira), que é uma faixa de até 150 km de largura, ao longo da fronteira linha, regrada por normas para ocupação,

<sup>11</sup> Ao reservar pequenas parcelas do território tradicional dos Kaiowá e Guarani, no início do século XX, o Estado demonstra sua intenção geopolítica, que é liberar essa área do território nacional para a colonização em massa, concretizando a política de Getúlio Vargas da “Marcha para o Oeste”.

trânsito e exploração econômica, tendo em vista a preservação dos interesses e defesa da soberania do território nacional. (BORBA, 2013: 59/60)

A reorganização fundiária, a partir das concepções de limites fronteiriços, promoveu conflitos dos mais violentos entre os “novos” colonizadores e a população indígena, refletidas até no atual momento histórico e social nessa porção oeste do Brasil.

O estado de Mato Grosso do Sul possui uma longa e importante trajetória de demarcação de limites territoriais a partir de dois aspectos “o período que antecede a Guerra da Tríplice Aliança e o que a sucede” (VIETTA, 2007: 72). Naquele segundo momento, destacam-se as frentes de expansão econômica via, sobretudo, Companhia Matte Larangeira e posteriormente a política do governo de Vargas (1930-45), de colonização do oeste brasileiro. Segundo a autora, a “fronteira entre o império brasileiro e a república paraguaia chega ao século XIX sem uma fixação consensual”; como o controle estratégico nas faixas de fronteira era frágil, os conflitos para a ocupação e instalação de núcleos de povoamento seguiram.

Dentre as reorganizações espacial e econômica, a produção da erva mate foi a de maior impacto no mercado interno e externo. A partir da intensificação e expansão dos campos de erva mate pelos novos limites territoriais demarcados no pós-guerra, o “Brasil conquistou a categoria de maior produtor da América Latina, por intermédio da Companhia Matte Larangeira, criada por Thomaz Larangeira no ano de 1882” (QUEIROZ, 2015: 207).

Ao longo do período pós-guerra, as formas de ocupação e “povoamento” da faixa de fronteira se relacionam ao uso produtivo da terra, com, por exemplo, o monopólio de quase 60 anos da Cia Matte Larangeira, que se manteve por meio de articulações políticas e econômicas, garantindo a posse de representativas extensões de terras para os ervais, as quais, segundo Vietta (2007: 73) pertencentes aos Kaiowá e Guarani, que precisaram negociar com a empresa para se manterem em seus próprios territórios. Naquele período, como aponta Brand (1997), havia uma diferença entre as formas de colonização, porque, durante a exploração dos ervais, não se fazia necessário expulsar os indígenas, pois eram usados como mão de obra.

A fase de declínio da maior companhia de erva mate nacional fragilizou o controle das fronteiras, conseqüentemente novas estratégias de proteção foram postas, dentre elas a comunicação entre os estados, a partir da “construção da Ferrovia Noroeste do Brasil; o incremento de navegação comercial pelos rios Paraná e Paraguai e a implementação da Rede Telegráfica Nacional” (VIETTA, 2007: 85).

Em um universo de conflitos territoriais, o fortalecimento das fronteiras geopolíticas torna-se imperioso para os Estados nacionais, porém há de se pensar o espaço fronteiriço para além de uma delimitação posta. Concebemos as fronteiras como espaços vividos onde as pessoas circulam de um lado para o outro cotidianamente, ultrapassando os limites delimitados entre Estados nacionais. As demarcações físicas - as pontes, as ruas, os rios, dentre outros elementos - entre dois países podem ser diluídos nas práticas das populações locais, principalmente quando não há empecilhos institucionais estatais para a mobilidade, como aduanas e postos militares. É exatamente o que acontece entre os Kaiowá e Guarani, ao transitarem na fronteira entre o Brasil e o Paraguai na atualidade.

As fronteiras são “ao mesmo tempo, como objeto/conceito e conceito/metáfora, de um lado estão as fronteiras físicas e territoriais e de outro as fronteiras

culturais e simbólicas” (GRIMSON, 2000: 9), formadas por populações heterogêneas, com presença de diferentes grupos étnicos, indígenas e imigrantes, constituídas por diferentes nacionalidades, culturas e interesses, sejam naturais ou conquistadas criando, por sua vez, situações socioeconômicas e culturais dinâmicas e complexas, impondo ao contexto uma característica transnacional.

A reorganização fundiária fronteiriça engendrou preocupações políticas e econômicas originadas pelo ideário nacionalista, como, por exemplo, o estabelecimento das denominadas áreas produtivas com a finalidade de propagar o desenvolvimento, excluindo as populações indígenas e utilizando terras Kaiowá e Guaraní para expandir o projeto colonial e do agronegócio, modelo da monocultura de exportação.

Nesse meandro, foram criadas as reservas indígenas, para que anos depois fosse possível a criação, por exemplo, da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), com o intuito de liberar terras para os novos ocupantes, na tentativa de evitar conflitos e dar continuidade à ocupação da faixa de fronteira, a chamada “marcha para o oeste”, a qual, “além da ‘ocupação de espaços vazios’ seu projeto é criar uma nova ordem social, calcada na pequena propriedade e no cooperativismo, transformando o Oeste conquistado em um suporte para as políticas urbanas” (VIETTA, 2007: 97).

O Estado Novo estava em processo de apresentar ao mercado internacional uma nação competente, capaz de superar os conflitos sociais. Foi neste contexto que a partir de 1938 Getúlio Vargas lança o Programa Marcha para o Oeste. Os olhares governamentais se voltaram para o Centro Oeste, em especial o estado de Mato Grosso, pois a região era considerada de baixa densidade demográfica e necessitava “integrá-la ao corpo da nação, expulsar os estrangeiros e nacionalizar a fronteira” (GUILLE, 1991: 75).

Em 1939, o governo criou a Comissão de Revisão de Concessão de Terras na Faixa de Fronteira (CEFF), ligada ao Conselho de Segurança Nacional, transferindo dos governos estaduais para o governo federal o direito de arrendar terras na faixa de fronteira e a exclusividade para autorização de todas as atividades econômicas na região. Ambas tinham em comum a negação do pertencimento do território aos indígenas, buscando apagar “da memória/história a ocupação dos indígenas e dos ervateiros sazonais que atuavam na região antes que os ‘sujeitos’ aparecessem no cenário” (GUILLE, 1991: 92).

Durante as histórias coloniais e no pós-independência, os países platinos continuaram se perpetuando na imposição de modelos de Nação. Nos séculos XIX e XX, os Estados nacionais avançavam aos limites das suas fronteiras e por mais uma vez “los ‘descubrían’ [...], los colonizaban y los confinaban poco a poco a espacios de tierra cada vez, mas reducidos. Su territorio tradicional no era ni siquiera tenido en cuenta” (MELIÀ, 2004: 153).

“A guerra da Tríplice Aliança foi um acontecimento histórico e definitivo para a transformação na organização dos Guaraní” (MELIÀ, 2004: 154), apesar de não ter chegado diretamente até eles, configurou novas fronteiras e novos centros colonizadores, recaindo, progressivamente, sobre os territórios Guaraní interesses exploratórios.

O período colonial tentou apagar formas específicas dos indígenas se organizarem territorialmente, porém elas resistiram e continuam presentes na memória coletiva, ajudando a legitimar as reivindicações territoriais, não aceitando e contrapondo a uma base territorial fixada pelo Estado, a partir de uma política do confinamento compulsório, por meio de estratégias de autodemarcação e retomada de seus territórios ancestrais.

A antropóloga Serje (2011) considera as regiões periféricas provindas de uma invenção, onde se pensa estar estabelecida a desordem e a violência, que sistematicamente precisa da intervenção do centro, justamente para dar sentido à nação. A organização nacional se fundamenta dos confins da periferia, da história e da experiência coletiva, para reconhecer o seu reverso, não como um simples limite, mas como uma condição que o torna possível.

Dessa forma, apesar de todo o aparato estatal para se impor, sobretudo nas áreas de fronteira, o Estado tem que seguir negociando sua soberania, ou são os povos tradicionais que, por seu lado, negociam cotidianamente os limites dessa pretensa legalidade sobre territórios e práticas ancestrais dos indígenas.

No século XIX, a formação dos Estados nacionais aparece como uma condição possível para a expansão comercial e dos preceitos civilizatórios, formando sociedades constituídas com base no poder colonial europeu imposto às diferentes localidades, “sobretudo na América, dominando o mercado e o capital, subjulgando os povos com base em fatores econômicos, territoriais e culturais” (CAVALCANTE, 2016: 303-4). Diante disso, na América Latina começaram a formar Estados independentes e não Estados nacionais, já que “mantinham sociedades coloniais, sustentadas na homogeneização de interesses, mediante democratização do acesso ao poder” (QUIJANO, 2005: 135). Seguindo esse preceito, Cavalcante (2016: 305) afirma que “a relação de poder colonial se mantém, formando um Estado colonialista orientado pela ideologia ruralista”.

Para manter os privilégios e a propriedade de terras, a classe dominante brasileira utilizou do ruralismo, considerando-o “uma ideologia política na qual a manutenção do *status quo* da estrutura fundiária nacional é o principal objetivo” (CAVALCANTE, 2016: 306). Nessa categoria também se encaixam pessoas que partilham de interesses comuns ligados a diferentes profissões, tais como, “advogados, comerciantes, jornalistas, políticos, médicos etc. – inclusive familiares detentores de terras” (CAVALCANTE, 2016: 308).

No Mato Grosso do Sul, os discursos são direcionados para grupos hegemônicos, onde as terras continuam sem pertencer aos indígenas. A lógica governamental segue o modelo colonial e ruralista, as disputas pela região fronteira são para manterem-na produtiva, contribuindo para garantir a pretensa “integridade” do território nacional. Independentemente dessa dinâmica política e ideológica, as disputas seguem articulando o discurso das relações de poder contra os povos indígenas, historicamente os primeiros habitantes desta região.

A noção de região, a partir das ideias de Bourdieu (2002), abrange o campo social, político e científico, como uma representação do mundo social em constantes conflitos simbólicos de legitimação referenciados na identidade regional. Os critérios da identidade se estabelecem por “representações mentais” que são as percepções do conhecimento e reconhecimento, além das “representações objectais” retratadas nas bandeiras, nos hinos, nos emblemas. Nas observações desse autor, as delimitações regionais e o estabelecimento de fronteiras são produtos de lutas por legitimidade, portanto “produto de um acto jurídico de delimitação [e] produz a diferença cultural do mesmo modo que é produto desta” (BOURDIEU, 2002: 115).

Segundo Albuquerque (2008: 60), “o conceito de região deve ser pensado historicamente, problematizado e não entendido como uma categoria naturalizada, construída por meio de discursos e de saberes”, pois resguarda uma ideia de poder, de domínio e de comando, originada “à sombra dos exércitos”, afirma

o autor. Dessa forma, essa categoria é resultado de conquistas, a partir de fronteiras estabelecidas pelo governo, as quais estão além de um elemento político e administrativo, pois trata-se de um espaço vivido.

A região é, ao mesmo tempo, um dispositivo de forças e saberes que aparece como externo aos sujeitos, que a eles se impõe de fora, que os limita, define e até cerceia. É uma estrutura no sentido levi-straussiano: um mito que é vivido, praticado e materializado; uma narrativa que encarna em coisas, pessoas, relações e instituições que a veiculam e a praticam; e também um elemento da subjetividade, uma matéria que conforma o que costumamos chamar de interior dos sujeitos. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2008: 61)

Assim, podemos inferir que a identidade regional de Mato Grosso do Sul foi definida pela paisagem, cultura, tradição, economia, sociedade e pelas fronteiras instituídas “oficialmente” como legítimas e singulares. O “povoamento” produtivo, sobretudo relacionado ao interesse pela exploração econômica e fundiária está entre as formas de ocupação espacial implantadas pelo governo, as quais se mantêm até os dias atuais e moldam a identidade e a relação de pertencimento com o território.

Nesse meandro, o modelo de organização dos Kaiowá e Guarani se transformou pela ausência da demarcação de suas terras tradicionais. Conforme alguns autores (PIMENTEL, 2012; BRAND, 1997; MURA, 2006; VIETTA, 2007; CALVALCANTE, 2016), a criação da CAND causa profundo impacto nos territórios tradicionais. Pimentel (2012: 130), inclusive afirma que com as novas propriedades, criadas principalmente a partir das políticas do governo Vargas, há uma quebra na comunicação “entre os núcleos Kaiowá e Guarani”, desconfigurando o viver em grandes famílias para pequenos grupos que, por vezes, foram expulsos das áreas, seguindo para as reservas criadas pelo SPI, ou para a beira das estradas, em uma nova prática de mobilidade e territorialização.

O modo de ser Kaiowá e Guarani está pautado em duas experiências importantes: primeiro é o pertencer ao *te'yi*, referência ao grupo familiar, a família extensa. Para Pimentel (2012: 139), “ser humano é ter parentes”, ou seja, estar classificado de acordo com uma origem comum. A segunda prática é o *Oguatá*, que é multidimensional, pois:

envolve aspectos econômicos expressos na ideia de *jehekaha*, sócio-políticos, à medida que é dessas constantes visitas entre parentes que se desenvolve a integração do *te'yi* e do *tekoha*, por meio de reuniões e festas, e ainda ressonâncias cosmológicas. (PIMENTEL, 2006: 139)

A “*te'yi*”, também denominada de “*che ñemoñá*”, “*che jehuvy*” ou “*che re'yi kuera*”, expressa respectivamente consanguinidade, convivência e companheirismo. A parentela é um grupo estável no tempo, que possui uma atividade política intensa, pois, frente a conflitos e ameaças se organizam para garantir a defesa de seus membros. A dinâmica da parentela está além dos limites tidos como tradicionais, de parentesco, o deslocar entre diferentes áreas altera a parentela, ou seja, um Kaiowá e Guarani pode nascer em determinada parentela e ao longo da vida passa a pertencer a outras por conta de casamento, adoção ou alianças políticas. “A parentela envolve, assim, relações de parentesco, residência e contexto político” (PEREIRA, 2015: 40).

A ideia do “*tekoha*” como outro módulo organizacional, desenvolvida por Pereira (2015) “pode ser entendido como o lugar (território), no qual uma comunidade Kaiowá (grupo social composto por diversas parentelas) vive de acordo com sua organização social e seu sistema cultural” (PEREIRA, 2015: 44). Esse módulo é mais abrangente, sendo entendido pelos Kaiowá, como a “unidade básica da

organização social”, em que é possível pensar a parentela e o “tekoha” como um “sistema concêntrico de sociabilidade”.

Desse modo, é importante considerar que a territorialidade Kaiowá e Guarani foi construída pelo contato intenso entre diferentes povos que se cruzaram ao longo trajetórias históricas.

No período que antecedeu a chegada dos colonizadores, o caminhar Kaiowá e Guarani era realizado sem a preocupação com os limites impostos pelos Estados nacionais. As imposições legais aos indígenas em regiões de fronteira não levaram em conta os elementos tradicionais de suas caminhadas, em um contexto de fronteira. Na atualidade, as famílias que circulam entre diferentes tekohá, de um lado ou de outro da fronteira, que mudam de moradia, enfrentam a problemática da documentação e são impedidas de acessar o sistema de saúde, de educação, dentre outros, caracterizando uma violação às tradições e aos direitos indígenas, colocando em questão a identidade indígena e a nacionalidade, conforme apontam Aguilera Urquiza e Munhos (2017).

O ambiente fronteiro se configura prenhe de contrastes e contradições para além das demarcações referenciadas na geopolítica. Dessa forma, as concepções de território, territorialidade e pertencimento da população indígena se tornam inviáveis diante de uma sociedade historicamente constituída de leis e normas condicionadas às provas documentais e cartorárias de propriedade da terra, trata-se de práticas legais instituídas pelo Estado Moderno, à revelia da participação dos povos indígenas secularmente presentes nessa região da América do Sul. Nesse contexto, fronteiro, os indígenas são aqueles que historicamente mais foram expropriados de seus direitos fundamentais, impactados com a chegada da colonização, a perda dos territórios e reformulações identitárias, para sobreviver e resistir em um mundo adverso.

## Considerações finais

As práticas colonialistas impuseram novas configurações territoriais aos Kaiowá e Guarani. A partir das políticas de ocupação e “povoamento” na faixa de fronteira do estado de Mato Grosso do Sul, houve uma reorganização espacial de acordo com os interesses políticos, econômicos e sociais produzidas por não-índios, configurando uma organização fundiária mantida por ruralistas que partilhavam de interesses comuns para assegurar os limites conquistados depois da guerra da Tríplice Aliança. Os discursos dos representantes do estado sobre territorialização são fruto da maximização da expansão econômica “nas terras de ninguém”, carregadas por um caráter “civilizatório”, dentro do contexto da própria organização territorial indígena.

As articulações mantidas pela ideologia ruralista colocam em questão a nacionalidade dos indígenas, identificados como paraguaios, em um processo de negação da identidade brasileira e, conseqüentemente, sem os direitos civis assegurados. Garantem, assim, a ocupação das áreas por produção da monocultura e pecuária na faixa de fronteira no sul do estado, onde estão localizados os territórios tradicionais Kaiowá e Guarani. A ideia de região fronteira utilizada pelos indígenas se volta para a manutenção da garantia da soberania, passando despercebido, neste discurso, o fato da terra indígena se enquadrar como um bem da União.

As situações apresentadas ao longo deste artigo evidenciaram algumas problemáticas que impedem os Kaiowá e Guarani de acessar seus territórios tradicionais e de prosseguirem nas práticas ancestrais, como o próprio caminhar

(*Oguatá Porã*) e a construção do mapeamento das trajetórias, sem cercas ou empecilhos legais. Porém, o Estado brasileiro, referenciado em ações colonialistas, procura manter a área em posse dos produtores rurais e do agronegócio. Nessa perspectiva, demarcar as terras indígenas e considerar os direitos dos deles é uma dívida histórica.

Procuramos, dessa forma, demonstrar como a articulação das práticas que constituíram os limites fronteiriços no estado de Mato Grosso do Sul negaram e seguem negando, na atualidade, a luta indígena dos Kaiowá e Guaraní para manterem e preservarem suas práticas culturais, como a mobilidade através das fronteiras.

Concluimos, considerando que tanto as fronteiras étnicas como as fronteiras dos Estados Modernos são permeáveis e dinâmicas (BARTOLOMÉ, 2006) e, além disso, geram possibilidades de circulação de aspectos culturais materiais e simbólicos, os quais estão condicionados pela distribuição de poder. Nesse estudo dos processos de identificação étnica e as fronteiras, não podíamos deixar de fora as estruturas de desigualdade econômica e estratificação social que seguem impondo relações assimétricas.

Recebido em 6 de setembro de 2020.  
Aprovado em 20 de setembro de 2021.

## Referências

- AGUILERA URQUIZA, A. H.; MUNHOS, Luyse V. A. Mobilidade Guaraní e territorialidade nas fronteiras de Mato Grosso do Sul: o pluralismo jurídico comunitário-participativo. *Revista de Direito*, 1 (3): 129-150, 2017.
- ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz. O objeto em fuga: algumas reflexões em torno do conceito de região. *Fronteiras*, 17 (10): 55-67, 2008.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Trad. J. C. Comerford. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.
- BARTOLOMÉ, Miguel. A. Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Revista Avá*, 9: 28-48, 2006.
- BORBA, Vanderlei. Fronteiras e faixa de fronteira: expansionismo, limites e defesa. *Revista Historiæ*, 2 (4): 59-78, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BRAND, Antônio. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: Os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado, História, PUC/RS, 1997.

BRASIL, Câmara dos Deputados. *Notas Taquigráficas da Audiência Pública da Comissão de Agricultura, Pecuária e Abastecimento*. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/>> Acesso em: 23 fev 2020.

BRASIL, Senado Federal. *Comissão de Agricultura e Reforma Agrária 54<sup>a</sup> legislatura*. 2013b. Disponível em: <http://www19.senado.gov.br/>. Acesso em: 13 fev 2020.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; BAINES, Stephen G. (orgs.). *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. Brasília: Editora UnB, 2005.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

CAVALCANTE, Thiago L. V. *Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul*. Jundiá-SP: Paco Editorial, 2016.

CUNHA, Manuela C. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: CosacNaify, 2009.

GRIMSON, Alejandro. “Introducción: ¿fronteras políticas versus fronteras culturales?” In: GRIMSON, Alejandro. (comp.). *Fronteras, naciones e identidades: la periferia como centro*. Buenos Aires: Ciccus, 2000. pp 09-39.

GUILLE, Isabel. *O imaginário do sertão: lutas e resistências ao domínio da companhia Mate Laranjeira (Mato Grosso: 1890 – 1945)*. Dissertação de Mestrado, História, UNICAMP, 1991.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2010). *Censo demográfico*. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/apps/arranjos-populacionais/2016/pdf/>> Acesso em: 18 fev 2020.

JELINEK, Rochelle. *O princípio da função social da propriedade e sua repercussão sobre o sistema do Código Civil*. Porto Alegre, 2006. Acesso 19-04-2021: <https://www.mprs.mp.br/media/areas/urbanistico/arquivos/rochelle.pdf>

MELIÀ, Bartolomeu. El Pueblo guaraní: unidad y fragmentos. *Tellus*, 4 (6): 151-162, 2004.

MURA, Fábio. *À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Tese de doutorado. RJ: Museu Nacional; UFRJ. 2006.

OLIVEIRA, João P. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, 4 (1): 47-77, 1998.

OLIVEIRA, João P. Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. *Mana*, 20 (1): 125-161, 2014.

OLIVEIRA, Tito. C. M. “Tipologia das relações fronteiriças: elementos para o debate teórico-práticos”. In: OLIVEIRA, Tito C. M. (org.). *Território sem limites: estudos sobre fronteiras*. Campo Grande: Ed. UFMS, 2005. pp. 377-408.

OIT. Organização Internacional do Trabalho. *Povos indígenas e tribais em países independentes*. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/agencia/oit/>> Acesso em: 20 fev 2020.

PEREIRA, Levi M. “O território e a organização social Kaiowá: inter-relações entre séries sociológicas e séries cosmológicas”. In: AGUILERA, Hilário A. U. (Org.). *Antropologia e História dos Povos Indígenas*. Campo Grande: UFMS, 2015.

PIMENTEL, Spensy. *Sansões e Guaxos Suicídio Guarani e Kaiowá – Uma Proposta de Síntese*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, USP, 2006.

PIMENTEL Spensy. *Elementos para uma teoria política Kaiowá e guarani*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, USP, 2012.

QUEIROZ, Paulo R. Cimó. A Companhia Mate Laranjeira, 1891- 1902: contribuição à história da empresa concessionária dos ervais do antigo sul de Mato Grosso. *Revista Territórios & Fronteiras*, 1 (8): 204-228, 2015.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. pp 227-278.

RODRIGUES, Andrea L. C. *Kaiowá-Paĩ Tavyterã: onde estamos e aonde vamos? Um estudo antropológico do Oguata na fronteira Brasil/Paraguai*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social. UFMS, 2019.

SERJE, Margarita. *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2011.

SOUZA LIMA, Antônio. C. O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. *Revista de Antropologia*, 2 (55): 781-832, 2012.

VIETTA, Katya. *Histórias sobre terras e xamãs Kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowá após 170 anos de exploração na faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. Tese de Doutorado, Antropologia, USP, 2007.

# 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

## Seguindo os passos de Karl von den Steinen: uma visita aos Bakairi (Mato Grosso, Brasil)<sup>1</sup>

*Bertram Schefold*<sup>2</sup>

Goethe-Universität Frankfurt a. M.

**Resumo:** O etnólogo alemão Karl von den Steinen (1855-1929) realizou duas expedições na região do Xingu nos anos 1880, tendo publicado seus relatos sobre a região e seus povos na Alemanha em fins do século 19. Em 1999, o neto de Karl von den Steinen, professor de economia política e história do pensamento econômico na Universidade de Frankfurt a. M., Bertram Schefold, veio ao Brasil para proferir uma série de palestras sobre teoria do capital no Rio de Janeiro e visitou os Bakairi no Mato Grosso. Lá, ele conheceu Vilinta, neta de Antônio, o indígena Bakairi que guiou Karl von den Steinen em sua primeira expedição até as nascentes do Xingu, em 1884. O reencontro entre os descendentes do europeu e de seu guia Bakairi ensejou a elaboração de quatro projetos, que foram anunciados pelo filho de Vilinta, Estevan, no sentido de valorização cultural e aproximação. Entre eles, propunha-se a realização da visita de uma delegação Bakairi ao Museu Etnológico em Berlim. Esse é o relato de Bertram Schefold acerca de sua viagem, traduzido do alemão para o português, de modo a torná-lo acessível aos leitores de língua portuguesa e para contribuir com a disseminação da ideia da viagem dos Bakairi a Berlim, que ainda não foi realizada.

**Palavras-chave:** Karl von den Steinen; Bakairi; Xingu

SCHFOLD, Bertram. Seguindo os passos de Karl von den Steinen: uma visita aos Bakairi (Mato Grosso, Brasil). Tradução de Tiago Camarinha Lopes (tradutor). *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (18): 195-214, setembro a dezembro de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Uma carta de família, dedicada à memória de minha mãe, Marianne Schefold-von den Steinen, em versão reduzida e trabalhada por Holger Jebens. Publicada originalmente em alemão como “Auf den Spuren von Karl von den Steinen. Ein Besuch bei den Bakairi (Brasilien)”, *Paideuma*, Bd. 49 (2003), pp. 229-248. Traduzida para o português por Tiago Camarinha Lopes (UFG). Revisão técnica: Jaqueline Vilas Boas Talga (UFG).

<sup>2</sup> Doutor em economia (Universidade de Basel, Suíça), professor emérito e sênior da Universidade de Frankfurt a. M., Alemanha.

## Following the steps of Karl von den Steinen: a visit to the Bakairi (Mato Grosso, Brazil)

**Abstract:** Karl von den Steinen (1855 - 1929), a German ethnologist, undertook two expeditions to the Xingu region in the 1880s, having published his accounts of the region and its people in Germany in the late 19th century. In 1999 Karl von den Steinen's grandson, professor of political economy and history of economic thought at the University of Frankfurt a. M., Bertram Schefold, came to Brazil for a series of lectures on the theory of capital in Rio de Janeiro and visited the Bakairi in Mato Grosso. There he met Vilinta, Antônio's granddaughter, the indigenous Bakairi who guided Karl von den Steinen on his first expedition to the sources of the Xingu in 1884. The reunion between the descendants of the European and his Bakairi guide led to the elaboration of four projects, which were announced by Vilinta's son, Estevan, in the sense of cultural appreciation. Among them, it was proposed that a Bakairi delegation visited the Ethnological Museum in Berlin. This paper is Bertram Schefold's account of this trip, translated from German to Portuguese, in order to make it accessible to Portuguese-speaking readers and to contribute to the dissemination of the idea of the Bakairi trip to Berlin, which has not yet been carried out.

**Keywords:** Karl von den Steinen; Bakairi; Xingu.

## Siguiendo los pasos de Karl von den Steinen: una visita a Bakairi (Mato Grosso, Brasil)

**Resumen:** El etnólogo alemán Karl von den Steinen (1855-1929) realizó dos expediciones a la región de Xingu en la década de 1880, y publicó sus relatos de la región y su gente en Alemania a finales del siglo XIX. En 1999, el nieto de Karl von den Steinen, profesor de economía política e historia del pensamiento económico en la Universidad de Frankfurt a. M., Bertram Schefold, vio en Brasil en una serie de conferencias sobre teoría del capital en Río de Janeiro para visitar el Bakairi en Mato Grosso. Allí conoció a Vilinta, nieta de Antônio, el indígena Bakairi que guió a Karl von den Steinen en su primera expedición a las fuentes del Xingu en 1884. El reencontro entre los descendientes del europeo y su guía Bakairi llevó a la elaboración de cuatro proyectos, los cuales fueron anunciados por el hijo de Vilinta, Estevan, en el sentido de aprecio cultural. Entre ellos, se propuso visitar una delegación de Bakairi al Museo Etnológico de Berlín. Este es el relato de Bertram Schefold de este viaje, traducido del alemán al portugués, para hacerlo accesible a los lectores de habla portuguesa y contribuir a la difusión de la idea del viaje de Bakairi a Berlín, que aún no se ha llevado a cabo.

**Palabras clave:** Karl von den Steinen; Bakairi; Xingu.

# Apresentação

**Tiago Camarinha Lopes<sup>3</sup>**

**Tradutor**

O texto a seguir originou-se de uma carta de família escrita por Bertram Schefold, dedicada à memória de sua mãe, Marianne Schefold-von den Steinen, filha de Karl von den Steinen. Por iniciativa de etnólogos em Frankfurt a. M., entre eles o professor Holger Jebens, esse texto foi publicado em alemão na revista *Paideuma* como “Auf den Spuren von Karl von den Steinen. Ein Besuch bei den Bakairi (Brasilien)”.

Tendo sido orientando do professor Bertram Schefold na minha graduação em economia na Alemanha, tomei conhecimento das viagens de seu avô Karl von den Steinen ao Brasil e de seu trabalho no campo da antropologia em uma conversa que tivemos em 2008 durante o seminário em história do pensamento econômico que ele conduzia no semestre de inverno em Kleinwalsertal, Áustria. O professor Bertram Schefold me contava que ele mesmo havia estado no Brasil e visitado os Bakairi no Mato Grosso, no final dos anos 1990, refazendo as viagens de seu avô, só que com todas as comodidades de um turista-viajante. Desde então, mantive contato com o professor Bertram Schefold, uma vez que dei seguimento aos estudos de pós-graduação em economia no Brasil, e nossa interação sempre girou em torno de debates da Economia Política teórica, como o problema da transformação dos valores em preços de produção e a obra do economista italiano Piero Sraffa.

Em 2017, contudo, por ocasião da apresentação de um trabalho em um congresso acadêmico em Berlim, reencontrei-me com ele no campus da Universidade de Frankfurt a. M. para almoçarmos juntos. Nossa conversa agora focou no processo de descoberta de toda a vastidão da cultura humana, porque minha companheira, a antropóloga Jaqueline Vilas Boas Talga, que contribuiu com a revisão técnica desta tradução, se juntou ao papo. Foi assim que o professor Schefold lembrou dos projetos de valorização cultural e aproximação entre povos, como a organização da ida de uma delegação dos Bakairi ao Museu Etnológico de Berlim, que emergiram durante aquela expedição em que ele buscou “seguir os passos de Karl von den Steinen”.

Por iniciativa minha, então, propus fazer a tradução do seu relato para o português e submetê-la à Revista *Aceno*. Pedimos licença a todas as pessoas que são nominalmente citadas por terem feito parte da história, uma vez que este texto era uma carta de caráter pessoal endereçada aos familiares e que tomou essa forma de divulgação devido à nossa convicção do caráter humanista, acadêmico e científico desses projetos.

SCHEFOLD, Bertram; CAMARINHA LOPES, Tiago (trad.)  
Seguindo os passos de Karl von den Steinen: uma visita aos Bakairi

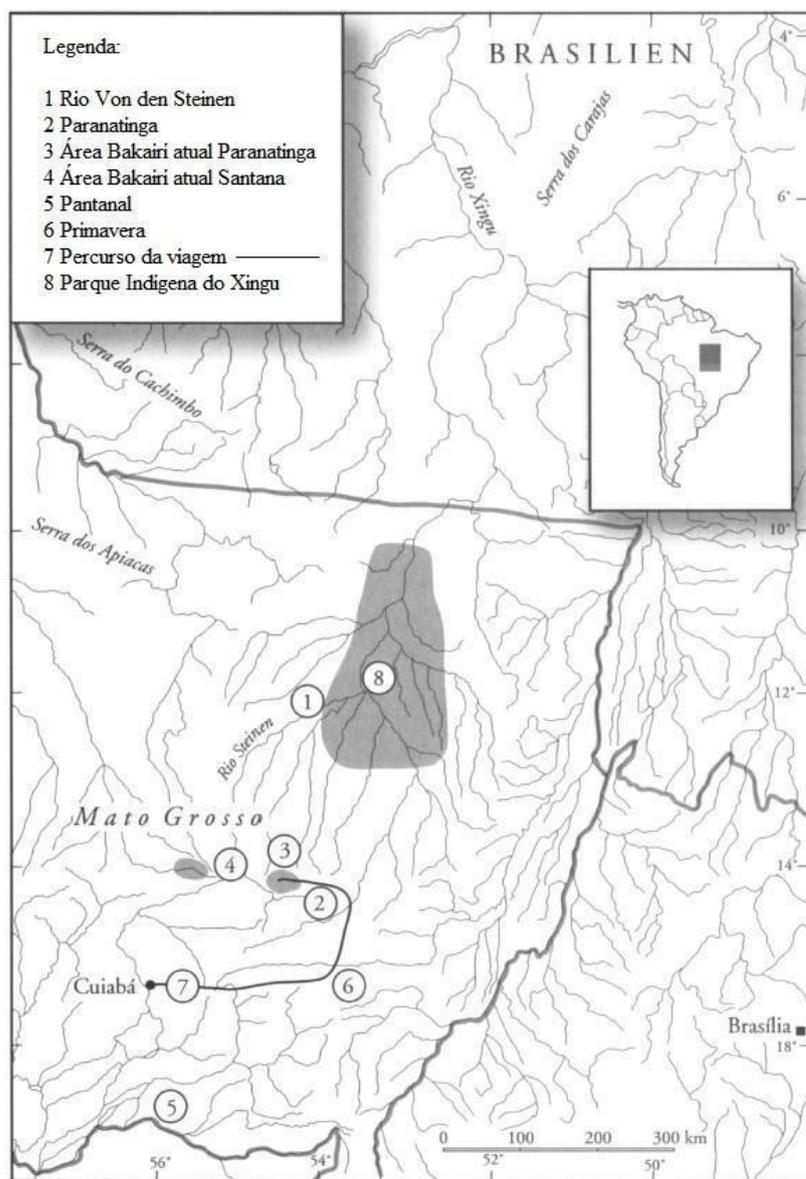
<sup>3</sup> Professor da Universidade Federal de Goiás, GO, Brasil Membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da UFG. Mestre e doutor em Economia pela Universidade Federal de Uberlândia. Tem graduação em *Volks-wirtschaftslehre* (Economia) pela Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt a.M. (UNI FFM/Alemanha).

**E**m agosto/setembro de 1999, enquanto professor visitante na Faculdade de Economia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, fiz algumas palestras sobre teoria do capital no idioma inglês. Um dia, meu anfitrião, Franklin Serrano, e sua companheira Maria, me informaram que poderiam talvez atender a um desejo de viagem meu. Eles haviam descoberto na internet o nome do meu avô, Karl von den Steinen, e sua ligação com o povo indígena dos Bakairi. A professora Edir Pina de Barros, uma etnóloga de Cuiabá, a capital do Mato Grosso, estaria à disposição para me colocar em contato com os Bakairi e ficou subentendido que os indígenas queriam me levar até a terra deles. Não se sabia por que o neto os encorajou a fazer isso. Haviam me dado um mapa rodoviário do Brasil, onde estavam marcados a reserva indígena Xingu e o Rio Von den Steinen. As duas localidades estariam há muitas horas de distância de carro a partir de Cuiabá, conforme Franklin me explicou. Isso o preocupava e o fazia pensar num eventual discurso fúnebre uma vez que ele era o responsável pelo convite perante o fundo acadêmico brasileiro. Se não fosse um acidente de trânsito, então seriam latrocínios rurais, cobras ou alguma doença horrível que colocariam um fim à minha vida e à minha excursão.

Eu comecei a me preparar. Primeiro, reli o relato emocionante de meu avô em seu caderno de campo de quando jovem – provavelmente pela primeira vez em quarenta e dois anos: como ele viajou a partir de Buenos Aires de barco pelo Rio de la Plata, o Rio Paraná e rios menores até Cuiabá e de lá enfrentou os rigores de uma cavalgada de cinco semanas pelos planaltos quentes e secos do Mato Grosso até as cabeceiras do Xingu; como Antônio o acompanhou, um dos indígenas de origem Bakairi que viviam às margens do Rio Paranatinga e que haviam adotado os costumes dos colonizadores e falavam português; como eles alcançaram as nascentes do Xingu incrustadas na selva, quer dizer como eles toparam em florestas à esquerda e à direita do rio que apesar de se estendem por apenas algumas dezenas de metros eram muito densas e altas - para além estava apenas a floresta de mato baixo ou cerrado até chegar à região do Amazonas.

Antônio avistou uma árvore jatobá de cuja casca poderia ser feita uma canoa. Eles chamaram o acampamento que montaram para construir a canoa de Independência, porque era o dia da independência brasileira. Von den Steinen partiu com Antônio e um outro acompanhante no que era, como ele escreveu, um barquinho bastante miserável e remaram rio abaixo, a não ser quando correntezas mais rápidas obrigavam os três a desembarcar e carregar tudo na mão. O relato fala de selva, muitos pássaros e peixes, macacos, porcos, mosquitos e uma armadilha para peixes. Esta última indicava a proximidade de indígenas. Finalmente um deles apareceu à frente do grupo escassamente vestido, nu e bem equipado com flecha e arco em uma canoa bem construída, mas ele estava assustado. “Bakairi, Bakairi, kura Bakairi, ama Bakairi, ura Bakairi”, gritou von den Steinen como cumprimento: “Bakairi, Bakairi, nós somos Bakairi, você é um Bakairi, eu sou um Bakairi”. Aquele que os defrontou primeiro chamava Tumayaua e era o

líder dos Bakairi (Prima Bakairi). Ele os ajudou a conseguir uma canoa melhor e os levou até sua aldeia.



Lage des Bakairi-Gebietes

Von den Steinen enviou os outros dois de volta para buscar os companheiros e ficou uma semana na aldeia Bakairi. Parece ter sido um dos episódios mais felizes de toda sua vida de etnólogo. Os Bakairi no Xingu ainda viviam, diferente do grupo de Antônio no Paranatinga, sob condições que von den Steinen considerava totalmente originais, da “idade da pedra”, um pouco de agricultura (principalmente raízes de mandioca e árvores frutíferas), caça e pesca ligadas uma à outra. No tempo seco havia pouco trabalho e havia tempo para envolver os estrangeiros na vida interna. Meu avô aprendeu palavras úteis como “taserá” (área central da aldeia) ou “eti” (casa) e as escreveu em seu caderno. Eu, como neto, li e montei uma lista que acabou se compondo de duas dúzias de vocábulos. “Iwakulukulu” é “o melhor” - uma palavra engraçada que eu conseguiria usar com sucesso mais tarde. Meu avô precisava ainda se apropriar desse rico vocabulário. Ele falava e

fazia sinais, caretas, pulava e realizava tudo quanto é tipo de movimento e ao fim se sentava novamente. O que mais ele aprendeu com eles foi o que ele chamou de “Colegiado do Tabaco” (Tabakskollegium). À noite, os homens se agachavam em frente às cabanas, e ele também, fumavam (também para oprimir a fome, pois a farinha de mandioca não o satisfazia) e conversavam, enquanto se ouvia as mulheres baterem papo na casa comum. Minha mãe contou três histórias quando nós éramos crianças; eu as reencontrei no livrinho.

*O assunto era sobre as aldeias às margens do rio Kulisehu e como se chegava a elas. Os dias cansativos de viagem foram descritos pelos indígenas com muita encenação. Von den Steinen, por sua vez, deveria explicar de onde ele vinha. A história da viagem de barco a vapor não era compreensível e foi acatada. Mas quando ele descreveu como eles cavalgaram a partir de Cuiabá durante cinco semanas, e ele precisou contar os dias de viagem no idioma Bakairi, só havia o um e o dois, para o “dois-um” para “três” e o “dois-dois” para “quatro” tiveram então que se utilizar dos dedos duma mão, da outra e por fim os dedos dos pés para contar todos os nasceres e pôr do sol. Só que os dedos dos pés não eram suficientes: assim ele teve que agarrar os fios de cabelo e exclamar “muitos, muitos, muitos!”, o que provocou risos e incredulidade.*

*Em segundo lugar, a história do machado: os Bakairi tinham apenas machados de pedra. A pedra para a lâmina não era encontrada no local, mas sim obtida por meio do comércio de longa distância através de uma cadeia de vários grupos indígenas. Conchas para cortar ficavam às margens do rio, mas não era possível construir e trabalhar a terra sem machado. Um indígena descreveu então com gestos como ele derrubou uma árvore, começando de manhã, horas e horas de esforço picando, como o sol o fez suar e como a árvore continuava de pé ao meio dia. Como então o branco com seu machado apareceu e com poucos golpes e sem se esgotar, deitou uma árvore parecida. Essa cena impressionou o europeu que, apesar de ser etnólogo, como herdeiro do século 19 acreditava de bom grado no progresso. Os indígenas obviamente gostariam de ter dele lâminas de ferro por meio de troca ou como presente.*

*Em terceiro lugar, minha mãe nos contou como os Bakairi ficavam tímidos ao comer. Após a distribuição dos pratos eles se separavam, se agachavam, se afastavam uns dos outros e não queriam ser vistos enquanto comiam.*

Quem quiser saber como meu avô então continuou com os Bakairi quando os companheiros chegaram, como ele viajou para outras aldeias indígenas e que destinos ele experimentou, em parte feliz, em parte infeliz, e também quem quiser se encantar com mais memórias sobre as histórias dos Bakairi, que leia seu próprio relato.

Eu me preocupei em fazer várias cópias organizadas do livrinho, sendo fiel ao formato e layout e embalei o original comigo. Maria me ajudou a comprar o maior machado que se pudesse encontrar no Rio de Janeiro e eu o embrulhei de tal jeito que a coisa não pudesse ser reconhecida nos controles dos aeroportos e sem que os Bakairi pudessem perceber o que eu levava durante o trajeto. Nesse ínterim, tive diversas oportunidades de compartilhar minha pequena história e minhas grandes intenções em encontros no café da manhã do modesto hotel. Uma jovem norte americana muito bonita, que havia vindo ao Rio de Janeiro, para participar de um filme, havia entendido. Ela perguntou qual era meu signo e quando eu respondi “capricórnio”, ela disse: “é por isso”. Infelizmente eu não pude persuadi-la a conversar mais detalhadamente.

Franklin e Maria me levaram educadamente ao aeroporto às sete da manhã. Eles me deram dinheiro e bons conselhos e não deixaram de me provocar ainda mais com todos os tipos de visão de desastres. Como eu havia me preparado com otimismo ingênuo, Franklin afirmou afinal que eu nem chegaria a alcançar Cuiabá, porque os proprietários de terra no Mato Grosso haviam acabado de colocar fogo no mato e toda a região estava tomada por uma nuvem de fumaça de modo

que os aviões não poderiam aterrissar. Repeli as negatividades e decolei empolgado com machado e roupas leves.

## II.

Quando finalmente cheguei em Cuiabá após algumas complicações, a anunciada etnóloga, professora Edir de Barros, esperava no aeroporto. Nós ainda ficamos um instante no *lobby* para combinar de nos conhecer mais tarde. Na manhã seguinte ela me levou de carro até os bairros pobres de Cuiabá: ruas feias e casas pequenas. De todo modo elas eram firmemente construídas; isso, algumas árvores e lojas me lembravam que ainda não se tratava das áreas mais pobres brasileiras. Crianças brincavam em toda praça sobre o asfalto empoeirado. Já estava quente e sentia-se o cheiro de fumaça.

Nós paramos em algum lugar em frente a uma casinha. À sombra do telhado da frente, uma indígena veio nos receber, uma senhora pequena, idosa, mas muito alegre. Os cabelos pretos, caindo em ambos os lados dos ombros, destacavam a largura do rosto com suas fortes bochechas. Ela era uma aparição magnífica. Sobre um vestido claro, velho, mas muito limpo, ela vestia uma corrente de conchas estupenda, a melhor com a qual ela poderia se apresentar em público. Fiquei irritado com a minha excitação por “querer-ter” essa peça de museu. Era a Vilinta, a neta de Antônio, o indígena Bakairi que acompanhou meu avô em suas viagens. Ao lado de Vilinta estava seu filho Estevan e atrás, dentro da casa, se empurravam filhos, netos e netas de todas as idades. Nós fomos conduzidos para dentro e, em respeito ao significado desse encontro até a inevitável televisão teve que fazer silêncio. Todos me foram apresentados, mas eu titubeei diante da tarefa de guardar todos os nomes.

Eu me apressei em perguntar sobre como eram as coisas, sobre a casa e seus moradores, sobre as atividades. A tentativa de me portar como etnólogo, porém, não deu muito certo. Rapidamente eles viraram o jogo e me faziam perguntas. A professora Pina de Barros traduzia e a coisa foi na direção de eu ter que desenhar e explicar a árvore genealógica da minha família. Depois, em contrapartida, a professora Pina de Barros desenhou a árvore genealógica de Vilinta – quer dizer, de Antônio – na notação etnológica correta. Não foi sem zelo didático que ela produziu uma estrutura ordenada em vez de um emaranhado de linhas como a minha árvore.

Por fim, Estevan primeiro enfatizou a importância da visita com um certo grau de solenidade e explicou como Von den Steinen havia sido importante para os Bakairi e como os Bakairi dão importância para a família. Ele então tinha quatro projetos a propor, os quais ele enfaticamente me recomendava seguir.

*Primeira: as famílias de Antônio e Karl von den Steinen devem repetir a expedição do Xingu. Isso aproximaria as famílias e traria atenção de círculos maiores para a vida dos indígenas no Mato Grosso, principalmente na região do Xingu às margens do Paranatinga. Obviamente tal expedição não poderia ser feita imediatamente, pois precisaria de uma preparação. Eu pensava com meus botões nas características distintas dos herdeiros de Von den Steinen e gostei da ideia de deixá-los na dependência uns dos outros nas viagens de canoa pelo Xingu. Memórias de família seriam trocadas e talentos especiais emergiram.*

*O segundo projeto de Estevan consistia na ideia de me atribuir a responsabilidade de conseguir financiamento para que os Bakairi pudessem visitar o Museu Etnológico em Berlim. Eles queriam ver a coleção de meu avô. Eles não tinham a intenção de requerer os objetos de volta, que haviam sido trocados na época. Eles concordavam que as peças no museu poderiam ajudar os europeus a entender como era a vida dos*

*indígenas. De fato, os Bakairi haviam perdido quase todos seus objetos de antigamente e assim eles mesmos poderiam conhecer algo sobre seu passado. Mais uma vez, a ideia era realmente excelente, mas eu me envergonhei de não saber o que restava da coleção e sabia que já estava muito distante do meu ofício principal. Quanto tempo não exigiria a execução cuidadosa dessas propostas maravilhosas?*

*Terceiro, continuou Estevan impassível, os Bakairi gostariam de criar um centro cultural na sua própria terra, próximo ao Paranatinga e esperavam pelo apoio europeu.*

*Isso seria também necessário para, em quarto lugar, reformar um museu no Rio de Janeiro que existiria, mas que no momento estaria desativado.*

Eu simpatizava muito com Estevan e assim anotei suas exigentes lições de casa. Depois discutimos como eu poderia ir para a reserva de Paranatinga; eu tinha 24 horas para pensar nas dificuldades da viagem. Nós nos separamos após muitos momentos amistosos.

Finalmente fomos almoçar com Vilinta no Manuel, um estudante argentino de Pina de Barros. O calor era espetacular ao sair de casa. Manuel nos ofereceu produtos de origem americana: milho e tomate. Com ele a conversa em espanhol ficou mais fácil. Ele fez seu doutorado sobre Karl von den Steinen e estava todo entusiasmado com seu trabalho. À minha pergunta sobre se Karl von den Steinen ainda estava negativamente ligado às ideias colonialistas e a um estilo de expedição que se diferia significativamente da observação participante moderna devido a sua companhia de soldados brasileiros e suas estadias em geral curtas com os indígenas, Manuel disse que, para a época, Von den Steinen tinha afinal um sentido de empatia surpreendente e que escrevia suas observações com vivacidade e fidelidade. Quando eu de novo tomei a palavra para falar sobre o desenvolvimento intelectual da geração seguinte, sobre as descobertas etnológicas de Malinowski e sua preparação por pesquisadores alemães, ele achou esse segundo passo menos importante do que o primeiro, que consistia numa mudança do mundo das coisas para o mundo conceitual dos indígenas e que o motivo para isso era que Lévi-Strauss também se interessava por Von den Steinen.

Fomos então para um cômodo mais fresco. Fui direcionado a uma rede para a sesta e Pina de Barros e Manuel cochilaram no chão. Após algum tempo eles pegaram alguns livros, entre eles, um sobre Von den Steinen. Vilinta, que até então tinha falado pouco, começou a explicar vividamente certas ilustrações. Eu levantei de minha rede e me ajoelhei junto ao grupo no chão. Manuel se divertiu ao estar entre a neta de Antônio e o neto de Karl e queria que ambos fossem fotografados. Ele parecia estar prestando homenagem à psicologia e também à parapsicologia e falava todo tipo de coisa sobre destino e estrelas.

Finalmente chegou o grande momento em que eu deveria encontrar os professores Bakairi. Desde 1985, os Bakairi estão autorizados a conduzir suas próprias escolas na reserva. Darlene Taukane, a segunda filha de Vilinta e a primeira indígena do Brasil com mestrado, autora de um pequeno livro sobre educação Bakairi, organiza há algum tempo um encontro anual com os professores Bakairi e demais trabalhadores da educação em Cuiabá, num projeto de formação continuada. Fiquei impressionado com o fato de que haveria quase trinta professores Bakairi, mas Pina de Barros explicou que a maioria não eram de fato docentes, mas agentes equipados com uma pequena renda pela Funai para contribuir de alguma forma com a educação em todas as etapas. Alguns estavam prontos para iniciar os estudos universitários propriamente ditos, outros sabiam muito pouco. Eu deveria fazer uma palestra sobre Karl von den Steinen. Desfeita a roda, a professora Pina de Barros parecia esperar o impossível de mim, mas por uma questão de honra, a coisa tinha que dar certo. Felizmente havia uma grande lousa na sala

onde os professores esperavam sentados com ansiedade. Elegantemente, Darlene me apresentou em português e Pina de Barros se propôs a transformar o meu espanhol truncado em frases em português.

Lembrando do sucesso no almoço eu comecei de novo com a árvore genealógica e, ao ter que falar de minha mãe, trouxe a história que havia ouvido dela como mencionado: risadas divertidas com o contar dos cabelos. Depois um homem se levantou e disse que falava apenas dois idiomas, não tantos quanto Von den Steinen no total (dizia-se que falava grego, latim, francês e chinês). Ele falava apenas Bakairi e português, em alemão apenas a palavra “Ja” (sim), mas “Ja!” era o que ele queria exclamar por ocasião da palestra. Eu respondi que não falava português, e espanhol no final das contas também não e que sabia apenas algumas palavras em Bakairi, que apareciam no livro de meu avô, mas uma eu sabia e queria falar agora: “Bakairi kura!” Assim eu fui recompensado com palmas e gritos. Nós comemos juntos e ninguém demonstrou timidez. Perguntei se a terceira história era então falsa, e Vilinta explicou que as famílias sempre comeram juntas, mas que de fato tinham vergonha de comer em público na presença de estranhos.

Na volta ao hotel a professora Pina de Barros me explicou como os Bakairi despertaram para suas origens apenas nos últimos vinte anos. Nos anos 1970 haveria apenas metade deles em comparação com hoje. Eles seriam hoje de novo novecentas almas, sendo que a metade tinha menos de vinte anos de idade, e depois de terem superado um ponto baixo teriam realizado uma virada para cima a partir da própria história. Houve tentativas de ajudá-los; eles permaneciam dependentes do governo e da Funai, pois o dinheiro que circulava entre eles vinha em boa parte dessas fontes. Por outro lado, seus planos e “projetos” de desenvolvimento não davam certo e um exemplo dessas tentativas foi o incentivo ao turismo. A professora Pina de Barros me assegurou que os Bakairi estavam profundamente sensibilizados com a minha visita. Afinal, eles veneravam Karl von den Steinen como seu personagem favorito. Darlene teria quase chorado. E a mim deram-me o nome de Karl von den Steinen, pois os nomes seriam herdados em toda linha, um tipo de caminhada das almas por meio dos nomes. Chamavam-me então Apalagado II. Apalagado seria o nome de um morro próximo a Paranatinga, sobre o qual Karl von den Steinen havia subido para apreciar a vista. Isto é apenas uma expressão geográfica, mas, eu pensei, sua utilização significa afinal que é possível traduzi-la como “o segundo a escalar montanhas inutilmente” e gosto disso porque esta é realmente uma paixão minha.

No dia seguinte eu decidi aceitar o convite amigável para visitar os Bakairi apesar da viagem cansativa e fui solicitado a estar pronto no hotel com uma pequena bagagem às 4 horas da manhã seguinte. Pina de Barros lembrou-me mais uma vez que para os Bakairi havia uma espécie de genuína hospitalidade amigável entre os homens, onde o reencontro de gerações por acaso tinha grande significado: isso seria uma confirmação valiosa dessa tradição. Nos últimos séculos os Bakairi teriam vivido muitos horrores. Neste ano havia ocorrido um eclipse solar – no Brasil parcialmente - e um eclipse colocaria em xeque a ordem das coisas. Então aparece o neto de Von den Steinen! Com essa história em mente, mas sem estar seguro do meu significado real, e com grandes expectativas, fui para o confortável hotel para uma breve noite de sono.

### III.

Obviamente eu não dormi muito bem. Pouco antes das 4 horas da manhã eu estava no *lobby* pagando a conta do hotel junto a um atendente pouco impressionado. Então esperei lendo, com sono e com humor instável. Um telefonema informou que viriam me pegar logo. Pouco antes das 6 horas eu pude me servir do café da manhã e às 6 e meia fui pego às pressas pelo Estevan sem qualquer sinal de culpa. À frente do hotel estava uma caminhonete. Estevan subiu na carroceria e ficou em meio às bagagens, ao volante sentava seu primo Luís Antônio, muito mais jovem. Ao lado dele, com um rosto mais fino devido ao cabelo preso e vestida para viagem, Vilinta, e mais à direita na cabine havia mais um lugar para mim. No crepúsculo, dirigimos por uma série de estradas largas e esburacadas e abastecemos muito em um posto para caminhões, enorme e sujo.

Finalmente viajávamos interior adentro. Ainda larga e asfaltada, a estrada ia por uma planície ampla com arbustos. Ocasionalmente víamos um grupo de palmeiras e um jardim, que pertencia a uma pequena moradia em torno da qual havia crianças. As fazendas se destacavam com seus campos gigantescos, sabidamente com um único portão de acesso na estrada, a partir do qual se estendia um caminho até as casas dos empregados, estábulos e celeiros. Frequentemente essas construções eram tão longe da estrada que elas sumiam atrás do horizonte, ou então elas eram circundadas por um pequeno conjunto de árvores e mal se podia vê-las. Entrementes eu vi muitas áreas queimadas que observei com desgosto. Não se tratava de bosques onde se havia ateado fogo, mas sim campos de plantação que eram cultivados extensivamente do modo antigo. Agora, no tempo seco, se via os caules carbonizados de pequenas árvores ou arbustos entre os quais brotava verde na época de chuva. Havia apenas caminhões e ônibus, quase nenhum carro particular.

Depois de duas horas de viagem despontou uma cordilheira e a estrada começou a subir. Nas encostas crescia um matagal selvagem, entre pedras enegrecidas por queimadas prévias. Fizemos uma parada. Eu bebi água de coco. O sol já estava quente e, com o despertar do humor, o papo de viagem começou. A viagem continuava. Após a subida chegamos a um planalto e passamos por São Vicente depois de muitos quilômetros. Saindo da estrada larga em direção a oeste, dobramos para o norte em direção a Primavera entrando em estradas cada vez mais estreitas, mas ainda asfaltadas. Aqui víamos uma fileira interminável de fazendas gigantes. A plantação era de soja, como Luís havia me explicado, e também de algodão, porque bolas de algodão se estendem pelo caminho. A temperatura subia e os campos se abriam em uma luz leitosa e brilhante como se fosse uma força bárbara se expandindo para todas as direções.

Luís dirigia adiante e Vilinta permanecia quieta, calma e paciente. Porém todos nós nos divertimos quando víamos um grupo de emas nos campos ou quando passávamos por um bosque e cruzávamos um pequeno vale do Rio das Mortes. De novo campos, uma enorme fábrica agrícola lá dentro, com supermercado anexado, mas sem construções de moradia por perto, e então de novo campos vazios esperando a chuva. Às vezes também víamos gados magros e cavalos que pareciam não pertencer a lugar nenhum, mesmo eles tendo donos. A perspectiva de amplitude reforçava a impressão de que estávamos cobrindo longas distâncias, pois a estrada nos conduzia constantemente sobre colinas planas que primeiro apareciam de modo indefinido em uma névoa azul-acinzentada e logo ficavam para trás de novo. Quando o asfalto acabou, a via se tornou uma pista larga, are-

nosa e vermelha e os caminhões dançavam e chacoalhavam contornando os buracos. Luís se dava ao cuidado de encontrar o traçado onde a trepidação fosse mais suportável e que parecia ser menos perigoso. Nós encontramos de novo o Rio das Mortes, agora um rio de verdade, que corria velozmente sob as pontes da estrada. Entre trechos com pântanos estavam campos quentes e infinitos em toda sua aridez desolada, como se Deus tivesse criado essa terra com raiva. A própria estrada e os horrorosos postos de gasolina para caminhões onde hot dogs asquerosos, pacotes de biscoitos e bebidas em lata eram vendidos criavam a impressão de desolação e de velho oeste. Nós também passamos por campos onde os arbustos ainda queimavam e fumejavam. Para nos refrescarmos com o vento, as janelas ficavam abertas, mas tinham de ser fechadas rapidamente quando um caminhão levantando uma nuvem enorme de poeira vinha na outra direção. Na parada para descanso servi-me de arroz e feijão preto apesar das moscas, evitei a salada e bebi da lata. No chão seco, um galo e três galinhas ciscavam entre o lixo no pátio.

Por fim, depois de mais uma subida que novamente proporcionou uma bela vista, chegamos pouco antes das três horas da tarde em Paranatinga, onde os Bakairi ou amigos deles têm um hotel. Em algum lugar por aqui, então, meu avô tinha escalado aquele morro e contratado o Antônio. De frente ao hotel estavam sentadas cinco mulheres Bakairi, entre elas uma tia de Estevan. Eu me apresentei usando minhas mais belas palavras Bakairi, e nos sentamos juntos de forma calorosa e amigável na sombra, enquanto os dois homens levavam a caminhonete para reparos e Vilinta sumia para fazer compras na localidade.

Após duas horas de parada em Paranatinga nós dirigimos adiante e agora com duas caminhonetes. A outra trazia o escrito “Kurâ-Bakairi” e era dos companheiros. Outras e outros indígenas vieram repentinamente e se acomodaram sobre as carrocerias dos dois veículos. Vilinta também se sentou com suas amigas atrás, enquanto na cabine iam Estevan ao volante, eu e Carlos, o marido de Vilinta. Eu achei que não deveríamos estar tão longe da aldeia, mas eu me equivoquei. Agora se via por que o experiente Estevan se sentava ao volante, pois a pista foi ficando estreita e os buracos aumentavam. Eu sapateava distribuindo meu peso sobre as pernas para compensar o chacoalhar, mas Carlos se sentava calmo e em silêncio ao meu lado, como se ele fosse uma estátua grudada ao carro. Logo escureceu. Através dos faróis, durante horas ainda era possível enxergar à direita e à esquerda os portões e os caminhos que levavam às fazendas. Finalmente foi feita uma curva. Aqui começava a terra indígena, anunciou Carlos. A pista reduziu-se a duas trilhas paralelas, o meio do caminho estava tomado pelo mato. De vez em quando víamos um pássaro alçar voo diante da luz. Parecia haver muitos riachos, porque o caminho subia e descia. Estevan dirigia tão rápido quanto fosse possível sem interrupção, e na descida era possível reconhecer pinguelas que não eram de se confiar considerando o peso de uma caminhonete. Uma vez a queda pareceu próxima, quando Estevan perdeu a primeira tábua com uma das rodas da frente e pálido e agitado engatou a marcha ré.

Uma pequena cachoeirinha branca apareceu no escuro, algumas casas e finalmente chegamos no nosso destino, em Pakuena. A casa de Carlos e Vilinta era feita de um telhado abaixo do qual havia paredes que eram apenas um pouco mais altas do que os mais altos de nós, de modo que ficava uma fresta entre o telhado e as paredes ao redor de toda casa por onde o vento fresco da noite podia entrar. As janelas estavam trancadas com esquadrias. Entramos com lanternas, algumas velas queimaram sobre latas. Era quase nove horas da noite e estava profundamente escuro. O silêncio total dominava, pois toda a localidade dormia. Os ca-

chorros acordaram com a nossa chegada e cheiravam por todo canto, gatos passavam para lá e para cá e ouvia-se o canto dos grilos. Com o frio, vinha um vento suave. Não havia barulho de ar-condicionado, nenhuma televisão que nunca desligava. Nessa paz, eu estava nas nuvens. Finalmente tranquilidade, silêncio vívido, proximidade familiar - um sentimento maravilhoso de gratidão depois da série ininterrupta de noites terríveis, atrapalhadas pelo progresso técnico.

Arrumaram o quarto principal para mim, onde havia duas armações de cama, mas me deixaram dormir em uma rede devido a um desejo ocasional meu. Ainda ofereceram um pouco de arroz e feijão, mas logo todos se recolheram para dormir. Não foi o meu primeiro sono, mas sim minha primeira noite completa em uma rede. Quando eu dormia, dormia muito profundamente e deliciosamente. Só que eu, infelizmente, ficava acordando após algumas horas, porque meus joelhos esticados doíam, enquanto minhas costas gostaram de se aconchegar na curva da rede. Eu achei então uma maneira de mudar de posição, com um solavanco eu me balançava e caía de novo no sono gostoso.

No nascer do dia fresco às cinco e meia da manhã acordei animado com os demais. Há bastante tempo já se ouvia os galos cantarem, os pássaros piando. Enquanto me lavava eu lancei o primeiro olhar sobre a paisagem vasta, para além do vale do Paranatinga. No café da manhã havia um pouco de café com leite em pó e água quente adicional, pão, queijo e um pedaço do meu melão. Vilinta teve muito cuidado para garantir meu conforto. Eu vi então que a casa havia sido construída em paralelo com a via, com uma entrada no meio e de cada lado, à esquerda e à direita, um quarto pequeno (minha rede estava pendurada no quarto direito). Na parte de trás foi instalada uma cozinha alta e grande, evidentemente de tipo simples, pois o telhado era de zinco, o chão de terra batida e as paredes eram finas e vazias. Havia um fogão ligado a um botijão de gás e, um luxo especial, uma geladeira que também funcionava com gás, o que obviamente parecia não funcionar. Eu entreguei à Vilinta e ao Carlos o meu presente como hóspede: Carlos recebeu o machado, depois de eu contar a história pantomímica do machado de pedra. A palavra para “machado de pedra” era “iragaga”, explicou Vilinta, a quem eu dei uma mosquiteira e uma cópia do caderno de campo da expedição do meu avô. Esse presente foi o que mais impressionou e Vilinta fez questão de perguntar se ela poderia ficar com ele.

Estevan me levou para um passeio de manhã. Primeiro andamos até o rio Paranatinga, que vinha da cidade de mesmo nome e por isso ele é um pouco sujo, mesmo que não tanto quanto há alguns anos. Um pescador estava agachado sobre as pedras na margem abaixo do barranco, exatamente como meu avô o havia descrito, quer dizer, sem vara, mas habilmente lançando com a mão a linha de pesca. O rio fazia uma curva e dali virava um córrego, de modo que de onde estávamos víamos três passagens de água envoltas por árvores. Era muito bonito e do outro lado - o rio tinha a largura de um bom arremesso de pedra - a água corria rápido e em ondas, de modo que eu percebia que era raso e cheio de pedras e já pensava onde seria o melhor lugar para nadar. Porém, Estevan virou e retornou para a aldeia. Passamos por um pequeno campo onde a grama baixa havia sido queimada. Eu olhei acusadoramente para a cena enquanto Estevan, um pouco envergonhado, murmurou algo sobre a agricultura tradicional. Então ele iniciou uma conversa com um indígena idoso, que parecia ser o dono da terra ou a quem o terreno estava confiado. Obviamente eles falavam em Bakairi. Eu pude entender apenas a menção repetida do nome de Karl von den Steinen e olhei em volta. Nós estávamos no fim do caminho de onde ontem a caminhonete tinha vindo e avis-

távamos a vila ao olhar de volta. Essa era aparentemente a última cabana e o último campo antes do caminho chegar ao rio. Nós subimos o caminho e Estevan parava nas casas e cumprimentava os moradores, me apresentava e contava algo em que se ouvia o nome de Karl von den Steinen. Eu tive tempo de me encantar admirando pequenas crianças. Além de mamão, havia manga e outras frutas que eu não conhecia. Estevan contou que era a comunidade que determinava quem pode fazer uma nova construção em qual lugar ou se é permitido aumentar uma casa. Muitos precisariam construir, pois a população estaria crescendo.

Continuando pelo caminho com Estevan, chegamos de volta à caixa d'água, que já dava para ver quando chegamos na noite anterior. Ao lado havia um decente e pequeno sistema gerador de eletricidade solar que bombeava a água subterrânea para o tanque de onde ela fluía para as casas. Impressionado, perguntei ao Estevan sobre a eletricidade. No passado tinham um gerador, foi a resposta. Ele estaria quebrado e foi requisitado às autoridades que a rede da aldeia fosse ligada à rede elétrica da região, só que o governo não estaria pronto para financiar essa conexão cara. Enquanto isso haviam conseguido esse sistema fotovoltaico para o abastecimento de água, as necessidades de iluminação e televisão tinham que aguardar. Eu me felicitei por cair nesse lugar, mas obviamente não tive coragem de compartilhar meu sentimento.

Do lado da caixa d'água, bem cercada, havia uma pista de pouso com 1100 metros de comprimento conforme Estevan. O chão era ali razoavelmente plano e a grama crescia em meio ao restolho do mato cortado. Aparentemente um médico poderia pousar assim e era possível levar feridos e doentes ao hospital. Por esse motivo a enfermaria, algo dilapidada, que se avistava na borda da aldeia não estava mais em uso. Então me mostraram o curral e o gado cercado, que contava com por volta de duas dúzias de vacas. Eram bovinos de corcova/cupim, preto e branco que pareciam bem saudáveis, mas não de um jeito que parecia que dessem muito leite ou carne. Em outro local cercado permanecia o touro tranquilamente com duas vacas. Estevan disse que ele pertencia à sua família. Aqui se via também uma verdadeira roça da família, com mandiocas plantadas. Então chegamos de volta à área central, o centro da aldeia. A escola estava deserta, porque os professores eles mesmos estavam tendo aulas em Cuiabá. Nós não pudemos entrar. O lugar abriga duas salas de aula, com janelas fechadas. Era inevitável que crianças de idades diferentes tivessem aulas juntas, como nas escolas de vilarejos europeus. Junto à área central também ficava a tradicional casa dos homens. Era a única construção que foi erguida totalmente no estilo dos antigos indígenas Xingu.

Esse passeio deve ter levado umas três horas; já eram quase dez horas da manhã e de repente eu senti o calor e o cansaço em todo o corpo. Era hora de encontrar um lugar na sombra. Estevan, que entendeu isso imediatamente, me levou para uma casa vizinha que estava sendo ampliada. O novo telhado já estava sobre suas hastes, e pequenas paredes foram erguidas com todo cuidado. À sombra da nova construção ele pôde papear com os pedreiros no idioma Bakairi; o assunto da conversa era o mesmo, como era possível de supor pela menção ao nome de Von den Steinen. Enquanto isso, fiquei sentado no chão me recompondo.

Depois dessa visita Estevan me levou de volta para a casa de Vilinta. Eu me sentei em uma cadeira e escrevi um pouco na sombra. A aldeia parecia ficar ainda mais silenciosa de quando era de manhã; estavam se preparando para o almoço e para a sesta. De novo eu me senti feliz e confortável e apenas lamentava que meu pouco conhecimento do idioma – ou minha falta de talento para lidar com

as poucas palavras – me impedia de ficar mais próximo dessas pessoas tão simpáticas, com conversas mais livres e profundas. Vilinta tinha então armado um almoço festivo – quer dizer, em toda simplicidade se percebia seu desejo de fazer dessa refeição uma ocasião comemorativa. Tinha macarrão na panela, arroz e frango assim como os sempre apetitosos feijões pretos. Comi todas as opções com gosto, só a bebida que me mantive na água morna da minha garrafa de plástico. A mais gostosa de todas para mim era a mandioca, que eram descascadas e podiam ser cozidas e comidas como batatas. Como eles limpavam e removiam o veneno leve que tinha na mandioca eu não pude realmente observar. Também tinha farinha de mandioca. Vilinta parecia satisfeita com o fato de eu gostar justamente da mandioca; todas as plantas sobre as quais Estevan tinha falado e que tínhamos visto cresciam na horta deles. Depois do almoço estava muito calor e eu me retirei para a rede. Dormi bem durante uma meia hora e balancei por mais outra meia hora.

Quando a temperatura atingiu o máximo por volta das 14 horas, fui levado pelos jovens homens para nadar. A aldeia estava alegre por causa das crianças. Os mais velhos vieram junto para o rio. Na margem, por onde descemos sobre pedras, o rio passava devagar, barrado por uma barreira de pedras natural. Do outro lado a correnteza era forte, de modo que eu nadei desse lado com cuidado. Quando desci um pouco, percebi que do outro lado a água corria rápido porque lá havia muitos pedregulhos e só era possível andar se apoiando no chão. Eu nadei até lá, levantei-me da água e olhei de volta para o ponto de partida. Lá se ensabonava um de meus acompanhantes, um indígena grande e gordo com o nome curioso de Euklides. Era possível se divertir com a cena colorida (cabelo preto, barriga marrom, espuma branca e água verde) e com sua risada. Então descobri para o meu lado, que uma toaleta cuidadosa não era o único motivo pelo qual os outros não haviam me seguido: bem na altura em que eu estava se encontrava uma reentrada na margem do lado da aldeia, e lá aparentemente era o local de banho das mulheres, onde duas mergulhavam naquele instante. De fato, à primeira vista elas não se preocuparam comigo, mas elas deviam ter me percebido. Assim, ciente da gafe, voltei rapidamente pela parte funda e nadei para a parte dos homens e quando me aproximei nadei no estilo borboleta e fiz outros truques para disfarçar minha mancada. Logo um dos homens queria aprender comigo o nado borboleta, enquanto Euklides mergulhava, de modo que as bolhas de sabão desceram com a correnteza; então ele se levantou e se sacudiu e afirmou que ele era um homem famoso; o outro era um matemático.

Depois do mergulho voltamos e nos sentamos na sombra na casa da Vilinta, onde parecia ser o lugar mais fresco a essa hora. Logo apareceu outro divertimento: de onde eu estava na sombra eu vi o Luís selar e montar um cavalo. Sacaram meu olhar, um segundo cavalo foi preparado – por sorte um pangaré muito dócil, pois fazia anos que eu não montava um cavalo –, e cavalguei orgulhoso com Luís a partir do terreirão até o “aeroporto” e de volta. E nisso me dei conta, mais uma vez, de como entre os Bakairi, riqueza e pobreza se conectam de modo curioso. Aqui não havia um haras para criação de cavalos, e se cavalgava do jeito que se estivesse vestido. Mas prazeres senhoris como caça e cavalgada eram acessíveis a todos. Aquilo com o que os economistas do século 18 e mais tarde Karl Marx se maravilhavam nos indígenas, de modo que eles não precisavam se submeter à divisão do trabalho, mas podiam caçar hoje pela mata, pescar amanhã e cultivar seus campos entre suas festas, parecia estar preservado aqui. Quando trotamos de volta, Vilinta já esperava para me apresentar a uma amiga. Era uma indígena anciã e curvada, nascida às margens de uma das nascentes do Xingu, antes de os

Bakairi serem perseguidos no começo dos anos 1920 ao longo do Paranatinga. Ela não falou muito, mas sorria para mim, enquanto Vilinta me dirigia a palavra. Então eu fui apresentado ao líder, o Prima Bakairi e seus colegas de trabalho na casa da comunidade Kura Bakairi. Eu lhe apresentei com a última cópia do relato de meu avô para ser guardada no arquivo da comunidade, ao qual eu pude finalmente lançar um olhar mais cuidadoso: mostraram-me uma ilustração de uma cidade francesa onde se via um desfile dos Bakairi. Essa cidade realiza anualmente um festival folclórico, para o qual são convidadas comunidades de todo o mundo – a cada ano uma diferente – para desfilar, dançar, cantar e se mostrar. Dessa forma, no ano anterior, doze Bakairi foram para a Europa, entre eles Prima. Eles visitaram Paris e Frankfurt e, semelhantemente, eles imaginavam realizar uma viagem para Berlim.

Então Vilinta me mostrou sua plantação de mandioca. Começou uma nova volta a pé pela aldeia, desta vez pela via. Aqui nós encontramos pela primeira e única vez alguém que queria receber um presente. Vilinta me conduziu adiante rapidamente e permitiu que ele apenas trocasse endereços comigo. A quantidade de crianças em cada casa me alegrava. Novamente encontramos o líder entre os seus. É muito difícil ser o Prima dos Bakairi, ele disse pensativo ao responder minha pergunta. Apenas em uma das casas Vilinta passou reto, mas os cachorros latiram tanto que nós voltamos e também cumprimentamos seus moradores. Era a cabana para os de fora. Essa família vinha de outra aldeia Bakairi e ainda não havia sido integrada a essa. Como havíamos nos cumprimentado, a conversa foi amistosa como com os demais.

Já havia anoitecido e nas casas o fogão estava aceso e as velas iluminavam. Eu dei uma pequena volta noturna e admirei mais uma vez o céu estrelado do hemisfério Sul, que curiosamente me pareceu a coisa mais estranha de todas com as quais me deparei em toda viagem. Luís me mostrou o Cruzeiro do Sul, que pairava sobre o rio. Nós demos alguns passos nessa direção, para que o céu não ficasse encoberto pelos mamoeiros e aproveitamos o silêncio da noite. Vilinta havia preparado um jantar com mandioca. Nós comemos brevemente e pouco; então a conversa rumou para assuntos mais sérios, na medida do que a compreensão permitia. Primeiro tratou-se de novo sobre as famílias e seus destinos, e da esperança de uma aproximação entre os descendentes de Antônio e de Karl von den Steinen. Por fim, Vilinta fez uma longa oração, parte em Bakairi, parte em português e pediu proteção para minha viagem e minha família. Então fomos dormir.

Mais tarde me ocorreu que eu fui envolvido nessa conversa provavelmente porque eu tinha à tarde feito mais um passeio com Estevan até a casa dos homens. Eu tinha perguntado como a cristandade e a tradição Bakairi se ligam e Estevan respondeu que eram católicos, mas que exigem que seus rituais também sejam respeitados. Afinal, trata-se de viver junto nessa terra e não de se dissolver unilateralmente dentro da igreja. Obviamente eu concordei vividamente e com isso entramos na casa dos homens. Ao final da tarde estava bem escuro lá dentro. As máscaras nas paredes e os instrumentos musicais dos rituais podiam apenas ser percebidos, mal podiam ser vistos. Nas festas os homens dançam com mantas de pena e máscaras, que representam diferentes pássaros; em outra ocasião eles se amarram uns nos outros numa espécie de cobra com uma tromba; o tubo dela que marca o último da fila estava pendurado na parede. Com sua altura impressionante e o telhado alto, por onde vinha alguma claridade ainda, o espaço dava a impressão de uma catedral em comparação com uma casa familiar ou pequenos

prédios. Eu disse isso ao Estevan que acatou a comparação com satisfação. - Estevan deve ter contado sobre esse episódio à Vilinta e sua prece representou então o lado cristão desse habitat.

Eu me deitei na rede, com as costas confortavelmente curvas e pernas desconfortavelmente esticadas, e rememorei as diversas impressões do dia de olhos fechados. Um rádio a bateria de longe atrapalhou por pouco tempo a calma e então o grande silêncio voltou como na noite anterior, sem que interrompesse o som dos animais, que falava à consciência.

Na manhã seguinte Carlos e Vilinta estavam de pé diante da porta e me deram um banquinho em forma de pássaro, do tipo que costumava ser usado pelos Bakairi para sentar. Eu agradei de coração e reconheci o que me davam, porque tinha visto este tipo de banco em ilustrações, naturalmente maior e pintado. Era um presente nobre.

Fomos então chamados para o café da manhã. Acontecia um batismo-Bakairi: uma criança era mostrada para o sol (*tschi-tschi*). O dia já estava clareando, mas o sol ainda não despontava acima do horizonte. Apressadamente nós descemos a via para onde toda a aldeia já estava reunida em frente à casa da criança. Contaram-me que ela havia nascido um mês atrás em Cuiabá e já tinha recebido seu nome em português. Ficamos de pé em um grande semi-círculo diante da casa. O Prima passou de um em um distribuindo milho de uma cesta. Então ele também se posicionou no semi-círculo e a mãe apareceu com a criança, acompanhada de Vilinta que carregava uma flecha bonita, parecida com uma lança. A criança foi estendida na direção do sol. Nós viramos e percebemos que ele estava realmente prestes a despontar. Murmurando preces todos jogaram um pouco do milho na sua direção a leste. Então todos viraram a oeste, finalmente ao sul, também jogando o milho e murmurando. A súplica não era mais levada tão a sério, porque muitos riam um pouco, mas todos continuavam participando. A família então se reuniu. Houve comemoração e conversa. A mãe e a criança logo sumiram e de repente me disseram para eu me apressar, pois eles queriam ir embora. Isso me desanimou um pouco, porque me vi sentado de novo na caminhonete, na frente com Estevan e Luis, levando outros três Bakairi na carroceria, entre eles Euklides, e eu não sabia ao certo se tinha comigo todos os meus pertences.

#### IV.

Nós dirigimos durante o dia de volta pela estrada pela qual chegamos à noite. Agora eu via que os caminhos formavam uma rede e que faziam longas curvas entre o matagal e os arbustos. Aqui poderia ser plantado um pouco em qualquer local. Frequentemente se via uma parte queimada do campo, que se destacava pouco em meio a toda a vegetação. Quando chegamos à fronteira, demarcada por uma cerca simples (um arame amarrado a estacas), percebi que a linha divisória separava dois mundos de paisagens diferentes. De um lado, a mata selvagem, de onde vínhamos, do outro, os enormes e vazios campos. Continuamos adiante conforme o dia esquentava. Aos poucos meu descontentamento foi diminuindo e eu admirava a paisagem que se transformava gradualmente em um terreno montanhoso com arbustos, riachos e pássaros. Três horas depois chegamos em Paratinga e paramos nas primeiras casas junto a um moinho. Lá eram carregadas principalmente mandiocas ensacadas, pesadas e trocadas por sacos de arroz.

Então chegamos ao hotel que mal merecia o nome “Palace”, mas que tinha um quarto simples com três camas e uma ducha. Lá eu me instalei confortavelmente. Quando já havia me refrescado, Estevan e Luís me levaram para almoçar

(de repente lá estava o Euklides de novo). Comida tradicional do povo: arroz e feijão preto, diferentes tipos de carne cortada no espeto e salada. O proprietário era de origem austríaca e ainda falava um pouco de alemão, apesar de não ter visto muito da Europa. Fiz então uma sesta com Luís e Estevan, depois deles também se beneficiarem de uma ducha e troca de roupas. Luís me acompanhou até o ônibus. Estevan ainda tinha o que fazer e apenas acenou. Não foi uma despedida com choro; os indígenas me pareceram curiosamente sem preocupação com a formalidade nessa e em outras ocasiões, mesmo no ritual.

O ônibus partiu da estação e da cantina pela rua principal em direção à pista e acelerou em linha reta, não como nossa caminhonete evitando os buracos, mas estrondando e batendo por sobre eles. Nós atravessamos a mesma paisagem ampla, deixando uma nuvem de poeira enorme e encarando a poeira dos outros carros com janela fechada, paramos nos mesmos postos e lugares feios e escassos que já eram conhecidos. Em Primavera troquei de ônibus já tarde da noite. Na baldeação alguém gritou “Xingu!” para mim. Todos os turistas que passavam por aqui tinham algo a ver com o Xingu, explicou o homem um pouco malvestido quando olhei com ar de dúvida. Um pouco abalado no meu orgulho de descobridor, subi no outro ônibus. Este não estava caindo aos pedaços, mas era moderno, mais bem estofado e com ar-condicionado, mas infelizmente também tinha uma TV, que teria me estragado a viagem caso eu não tivesse conseguido dormir - era bem tarde da noite. De frente à rodoviária em Cuiabá havia uma fila de táxis esperando. Pagava-se uma tarifa em um escritório antes e, apesar dos avisos tensos, eu fui levado rapidamente, com segurança e confortavelmente até o hotel e todas as facilidades da civilização.

De manhã eu fiz minha mala e escrevi um pouco. A professora Pina de Barros e sua filha me buscaram por volta da uma da tarde. Nós fomos almoçar e eu contei, parte em francês, parte em inglês, parte em uma mistura de espanhol com português e emergencialmente italiano, como havia sido, toda minha história. Os comentários de Pina de Barros explicaram diversas coisas, como por exemplo porque Estevan me levava por uma rua e Vilinta por outra: eu deveria ser apresentado a todos os habitantes de modo igualitário. O banquinho, que Vilinta e Carlos haviam me dado, seria de posse apenas de lideranças e apenas pessoas importantes poderiam se sentar nele em cerimônias. Os objetos de antigamente tinham se tornado raros. Ela sabia, no entanto, que alguém deles tinha guardado um machado de pedra. Por essa razão seria difícil para os Bakairi fundar um museu; para tanto os objetos pertencentes a cada um deles deveriam ser juntados.

Finalmente demos uma volta por Cuiabá, apesar de haver pouco tempo de sobra. Nós observamos e fotografamos cuidadosamente um monumento de bronze que representa um conquistador com espingarda, um trabalhador e um indígena Bororo; este último soprava numa espécie de trompete. A professora Pina de Barros explicou indignada que as pessoas em Cuiabá achavam que se tratava de uma garrafa e que a figura do Bororo era de um bêbado. Só que era o instrumento musical mais sagrado dos Bororo. Ela queria escrever um livro sobre esse tipo de discriminação, que vem desde o começo, e esse monumento deveria aparecer na capa. Finalmente nós dirigimos até o aeroporto de Cuiabá. Nas proximidades há um museu do artesanato local - que infelizmente não pudemos mais visitar - e no próprio porto, no antigo galpão portuário, há um museu dos povos originais com relatos de festas locais. Karl von den Steinen deve então ter estado por esses espaços quando ele viajou no barco a vapor a partir de Buenos Aires para fazer a longa cavalgada no planalto de Mato Grosso até a área do Xingu.

Pina de Barros e sua filha me levaram até o aeroporto e, após uma despedida amistosa depois de eu ter feito o check-in, se retiraram rapidamente – lá fora fazia bons 40° C. e o aeroporto não tinha ar-condicionado. Foi um longo voo de volta devido a diversas escalas, principalmente em São Paulo, mas no Rio a Maria e a Bianca, uma amiga dela, me buscaram.

## V.

Nos dias seguintes eu não deixei de visitar as igrejas, mosteiros, o Museu Histórico com sua linda visão do Rio colonial e suas memórias sobre a glória e imponência dos dois imperadores brasileiros, e eu até compreendi melhor a geografia complicada do todo quando admirei as montanhas, as baías e as áreas da cidade a partir do Pão de Açúcar e de outros pontos turísticos.

Finalmente estive também no Museu Nacional, que contém a maior coleção dos povos originários no Brasil. Lá eu visitei o Dr. Carlos Fausto, um curador e editor do periódico do museu, que se interessa especialmente pela região Xingu e por Karl von den Steinen. Ele ouviu meu relato de viagem com interesse, completou algumas coisas e disse que Karl von den Steinen foi muito mais do que apenas um escritor-viajante positivista. Junto aos Bororo, ele teria encontrado uma frase que seria fundamental para entender o pensamento indígena conforme Lévi-Bruhl e depois Lévi-Strauss (em *La Pensée sauvage*). Por isso, Fausto ficou agradecido pela história de família relacionada com meu avô e pediu para que eu lhe enviasse todo material sobre Von den Steinen que poderia ser relevante para ele enquanto etnólogo. Sua esposa, uma linguista, estava naquele mesmo momento na região Xingu e ele, como etnólogo, ia frequentemente à região do Amazonas. Sua esposa iria publicar um livro em março próximo sobre a reserva Xingu que conteria novas informações. A reserva teria uma paisagem maravilhosa e seria muito mais bonita que a Amazônia, com seus lagos e rios claros, matas ciliares e deltas lindos que surgem na confluência dos rios. O mais interessante é que os indígenas dessa região formaram uma cultura em comum desde tempos remotos, apesar de que cada grupo de certa forma falava não só um dialeto diferente, mas línguas radicalmente distintas. Haveria um comércio comum, formas semelhantes de assentamento e casamentos cruzados seriam comuns desde há muito tempo, o que levava a novas gerações bilíngues. Hoje seria importante observar as fronteiras da reserva (três mil quilômetros quadrados) como de algum modo seguras. Os moradores teriam virado “indígenas-hightech”, que se mantinham ligados fortemente às estruturas sociais antigas, mas que também dispunham de aparelhos fotovoltaicos e televisores. Eles gostam de viajar, principalmente os líderes, e já haviam visitado por exemplo ele e sua esposa no Rio. Muito permaneceu, como por exemplo o conflito entre grupos que Karl von den Steinen tinha mencionado, mas que hoje seria apenas latente. Os grupos que naquela época eram vistos como estrangeiros continuariam sendo considerados assim hoje.

Na região Xingu os grupos também tentam fundar associações e estão ocupados em elaborar projetos para captação de recursos. Carlos Fausto achou os quatro projetos que me foram sugeridos muito bons: que as famílias realizassem uma expedição juntas, que alguns dos grupos deveriam visitar Berlim - tudo isso lhe pareceu fazer mais sentido do que muitas outras coisas. Então eu me empenhei na segunda tarefa e mobilizei para que uma delegação Bakairi fosse convidada para a exposição “Alemães no Amazonas” no Museu Etnológico de Berlim. Os organizadores da exposição estavam de acordo, eu encontrei um patrocinador, só

que a embaixada brasileira não conseguiu arrumar os passaportes para os indígenas junto à agência governamental responsável, apesar do embaixador suíço também estar me apoiando. E assim, a minha viagem, que havia começado com palestras sobre a teoria da economia política no Rio de Janeiro, terminou em um problema cuja solução prática ficou faltando. Afinal, por que os indígenas brasileiros - e nem mesmo os Bakairi, que alcançaram um desenvolvimento pacífico após tantas lutas em sua reserva - não são livres para viajar para o exterior assim que quiserem?

Recebido em 15 de fevereiro de 2021.  
Aprovado em 20 de setembro de 2021.

## Referências

DE BARROS, Edir Pina. *Os filhos do sol. História e cosmologia na organização social de um povo Karib: Os Kurâ-Bakairi*. São Paulo: Edusp, 2003.

HERMANNSTÄDTER, Anita (ed.). *Deutsche am Amazonas - Forscher oder Abenteurer? Expeditionen in Brasilien 1800 bis 1914. Begleitbuch zur Ausstellung im Ethnologischen Museum, Berlin*. Münster et al: Lit (Veröffentlichung des Ethnologischen Museums Berlin N.F. 71.), 2002.

SCHEFOLD, Bertram. Auf den Spuren von Karl von den Steinen. Ein Besuch bei den Bakairi (Brasilien), *Paideuma*, Bd. 49: 229-248, 2003.

TAUKANE, Darlene. *A história da educação escolar entre os Kurâ-Bakairi*. Cuiabá: Edição da Autora, 1999.

VON DEN STEINEN, Karl. *Bei den Indianern am Schingú*. Aus dem bei Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) in Berlin erschienenen Reisewerk Prof. Karl von der Steinen über die Zweite Schingú-Expedition 1887-1888. Köln: Hermann Schaffstein, n.d.

VON DEN STEINEN, Karl. *Durch Central-Brasilien. Expedition zur Erforschung des Schingú im Jahre 1884*. Leipzig: FA. Brockhaus, 1886.

VON DEN STEINEN, Karl. *Unter den Naturvölker Zentral-Brasiliens. Reiseschilderungen und Ergebnisse der Zweiten Schingú-Expedition 1887-1888. Zweite Auflage als Volksausgabe*. Berlin: Dietrich Reimer, 1897.

# 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*

## Leis de família: breve ensaio sobre modelos da categoria *família*

**Clark Mangabeira<sup>1</sup>**

**Universidade Federal de Mato Grosso**

**Resumo:** A categoria família é polissêmica por natureza. Diversos modelos são criados tentando englobá-la em todas as suas peculiaridades e o universo jurídico não foge à regra: dialogando com a realidade social, o Direito opera com um modelo de família que, longe de abarcar todas as possibilidades do fenômeno, prescreve-lhes uma norma. Analisando esse modelo a partir da história do conceito família e de normas e decisões jurídicas, o objetivo desse trabalho é dissecá-lo e compará-lo ao discurso religioso e ao reconhecimento das uniões homoafetivas como entidade familiar legítima.

**Palavras-chave:** Família; Direito; Discurso religioso; Uniões homoafetivas.

<sup>1</sup> Professor Adjunto do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Mato Grosso e do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFMT. Escritor. Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2014).

## Family law: a brief essay on the *family* category models

**Abstract:** The family category is polysemic in nature. Several models are created trying to encompass it in all its peculiarities, and the legal universe is no exception: dialoguing with social reality, the Law operates with a family model that, far from encompassing all the possibilities of the phenomenon, prescribes them a norm. Analyzing this model from the history of the family concept and legal norms, the objective of this work is to dissect and compare it to the religious discourse and the recognition of same-sex unions as a legitimate family entity.

**Key words:** Family; Law; Religious discourse; Homoaffective unions.

## Leyes de familia: ensayo breve sobre modelos de categorías familiares

**Resumen:** La categoría familia es de naturaleza polisémica. Se crean varios modelos tratando de englobarlo en todas sus peculiaridades, y el universo jurídico no es una excepción: dialogando con la realidad social, el Derecho opera con un modelo familiar que, lejos de abarcar todas las posibilidades del fenómeno, las prescribe una norma. Analizando este modelo desde la historia del concepto de familia, y las normas y decisiones legales, el objetivo de este trabajo es diseccionarlo y compararlo con el discurso religioso y el reconocimiento de las uniones del mismo sexo como una entidad familiar legítima.

**Palabras clave:** familia; derecho; discurso religioso; unión homoafectiva.

Uma pesquisa desenvolvida na Universidade de New Hampshire, desde 2007, por um grupo de sociólogos e psicólogos, tem buscado relacionar a legitimidade da autoridade dos pais com a existência ou não de um comportamento delincente dos filhos. Categorizando os pais em três grupos – pais autoritários (*authoritarian parents*), pais-autoridade (*authoritative parents*) e pais permissivos (*permissive parents*) –, os resultados indicam que enquanto os pais-autoridade – controladores, mas também receptivos e abertos às necessidades dos filhos – criam filhos satisfeitos e autossuficientes, e os pais permissivos – não controladores, nem exigentes – criam filhos dependentes e preguiçosos; os pais autoritários – exigentes e altamente controladores, cujas regras são impostas sem explicações – geram indivíduos retraídos, insatisfeitos e mais propensos à delinquência juvenil. A tensão entre legitimidade e autoridade é o cerne da pesquisa e os pais autoritários, cuja autoridade não tem legitimidade, são classificados como os mais tendentes a desenvolverem sujeitos delinquentes. Os resultados da pesquisa foram divulgados em fevereiro de 2012, no *Journal of Adolescence*, em um artigo intitulado *Don't trust anyone over 30: Parental legitimacy as a mediator between parenting style and changes in delinquent behavior over time*.

Paralelamente, uma pesquisa que pode ser considerada a outra face da moeda do estudo de New Hampshire foi desenvolvida no Reino Unido. Um *survey* envolvendo 6.441 mulheres, 5.384 homens e 1.268 crianças destaca que as crianças que são filhos únicos, cujas mães são felizes, que vivem com ambos os pais (biológicos ou adotivos) e que discutem pouco com seus progenitores, são também as que se consideram e se declararam as mais felizes. O ponto de destaque do estudo é que 73% das crianças que se declararam completamente felizes com sua situação familiar também afirmaram possuir uma mãe feliz, ao passo que, no grupo de crianças que se declararam felizes com mães infelizes, o número caiu para 55%. A conclusão do estudo relacionou ambas as variáveis, felicidade das mães e filhos felizes, como mutuamente dependentes e influenciáveis da qualidade da vida familiar como um todo. O estudo é parte do projeto *Understanding Society*, fundado pelo *Economic and Social Research Council*, que programa acompanhar a vida dessas famílias por vinte anos.

O plano de fundo de ambas as pesquisas é revelador da importância e relevância que a categoria família (perpassada pela de parentesco) possui no imaginário ocidental moderno. Além da inegável convergência de ambos os estudos em uma direção complementar, seus resultados revelam muito mais do que os indicativos de que pais autoritários criam filhos delinquentes e de que mães felizes criam filhos felizes: a base fundamental e ontológica que está por detrás destes postulados é a própria ideia de *criação* e, em um patamar mais profundo, da família como dínamo no qual indivíduos gerados. Mais: trata-se de um modelo de família e de influência intergeracional já designado e incrustado no imaginário social, um modelo que se reflete, primeiro, como pilar das pesquisas, e, segundo, como substrato dos seus resultados. Em outras palavras, pais autoritários, filhos delinquentes, mães felizes, filhos felizes, e a dinâmica da criação e do gerar que unem tais polos, não são dados *a priori*, brutos, delimitados, puros, mas, antes,

eles mesmos, elementos *a posteriori*, dados construídos socialmente que por si só tendem e podem canalizar e balizar pesquisas como as citadas a partir da dinâmica familiar.

Se a categoria família coloca-se como um “dado dado”, não questionado nem questionável, estudos antropológicos têm relativizado aquele conceito, apontando a polissemia que a ideia de família traz: um “dado construído” diferentemente em contextos culturais díspares e, mais ainda, dentro de um mesmo contexto cultural. Polissêmico por natureza, multifacetado por definição e semanticamente variável, o conceito de família, em um sentido lato, envolve um sem-número de modelos que se influenciam mutuamente e, por vezes, se excluem, mas cujas bases, no caso ocidental, se mantêm fixas.

Nesse universo, o modelo de família em pauta neste artigo é o construído dentro da legislação brasileira, principalmente no texto constitucional, incluindo-se o discurso jurídico mais amplo. Focado nas normas constitucionais e no discurso do Supremo Tribunal Federal acerca do reconhecimento das uniões homoafetivas como uma entidade familiar, busca-se evidenciar como esse *modelo legalista de família* nasceu e reflete a lógica ocidental sobre o tema, como ele influencia modelos concretos no que tange às consequências jurídicas dos mesmos e como discursos díspares agem para moldá-lo, dando-lhe definições que transcendem e frequentemente parecem ignorar realidades sociais mais vastas.

\*\*\*

O modelo legalista de família (família-legalista) é uma construção. Focando mais a característica de construção do que a de modelo, a ordem jurídica, na clássica distinção proposta por Georg Simmel (2005), pertence à cultura objetiva, obedecendo a uma lógica própria que se nutre do fluxo social, embora se mantenha principalmente respeitando as suas regras imanentes. Trata-se de uma construção objetiva em sintonia semântica com o mundo social, fruto deste e produtora de realidades quando reativada nas práticas dos sujeitos.

Paralelamente, essa construção ou “formação cultural objetiva” não gira solitária na órbita da cultura objetiva: trata-se de uma construção, mas, principalmente, de um modelo de ação na realidade social. O Direito, como um todo, age. Imprime sua chancela quando acionado nos casos concretos, forçando uma conformação da realidade social à norma legal. Aqui, é mais sua característica de modelo do que de constructo o objeto do foco: a família-legalista é um modelo cristalizado nas regras e normas legais que funciona ao lado de outros modelos e conceitos, por vezes impondo-se e fazendo os demais conformarem-se a ele.

Como este modelo tem uma força pragmática, paralelo às suas características estruturais, prevalece sua própria condição de ser um modelo pragmático, ou seja, com realização e atualização nos casos concretos. Segundo Charles Sanders Peirce (1972a, 1972b), um signo é um gênero que está vinculado à ideia de representar algo a alguém, possuindo espécies diversas. Dentre elas, o símbolo é um signo que designa um tipo ou lei geral, referindo-se a um objeto por ideias abstratas. O símbolo é uma regra, uma convenção social que denota sempre tipos de coisas, e nunca coisas particulares. Em outras palavras, o símbolo é “Um signo que se constitui em signo simplesmente ou principalmente pelo fato de ser usado e compreendido como tal, seja o hábito natural ou convencional, e independentemente dos motivos que originalmente ditaram a sua escolha” (PEIRCE, 1972b: 133).

Se o senso comum, as ciências humanas, as línguas, os hábitos, as convenções, as religiões, as tradições, todos esses e muitos outros domínios lidam com a categoria família, a família-legalista é, literal e metaforicamente, uma lei, um conjunto de normas que regulam aquelas outras famílias quando é necessária a solução de litígios ou a aquisição de direitos. Como símbolo no sentido da semiótica descrita por Peirce, ela representa um tipo de família – é um modelo com força de lei – cujas bases se assentam objetivamente nas qualidades histórico-culturais que definiram os parâmetros mais amplos do conceito geral ocidental moderno de família construído desde o século XIX.

Nesse movimento duplo, de vida autônoma e de contato com o contexto social, que constitui sua característica basilar de ser um símbolo (modelo construído como norma), a família-legalista mantém suas conexões com a evolução histórica da categoria família como um todo. Não se trata de uma concepção estanque, criada de forma estéril, mas de um símbolo cujo substrato social existe, deu-lhe forma e conteúdo, e definiu seus contornos. O discurso jurídico sobre a família nasce a partir e em relação ao universo social, culminando na cristalização legal da família-legalista que, apesar de semelhanças e continuidades com as ideias mais amplas sobre a noção de família, possui contornos bem nítidos, por vezes não englobando outros modelos e discursos sobre o convívio familiar, nem a totalidade da realidade semântica de onde proveio.

O caminho da família a partir do século XVIII parece ter definido a célula monogâmica, conjugal e (cis)heterossexual como o ponto nodal das articulações da sociedade. Segundo Michel Foucault (1979), a organização política da saúde e o estabelecimento de uma polícia médica regulamentar no século XVIII transformaram a família em uma parceira da medicalização no controle dos corpos das crianças, tornando-se a matriz dos indivíduos adultos. A família começou sua mudança não sendo mais apenas uma teia de relações parentais ou um instrumento para transmissão de bens, mas também um meio de favorecer e moldar corpos infantis, levando a uma concentração das relações no eixo pais-filhos. Surgiu uma nova conjugalidade, que além de servir para juntar as duas ascendências do casal, passava agora a organizar a construção dos indivíduos adultos, congregando pais e filhos, modificando o olhar em direção à descendência. Em outras palavras, a política médica, que tratou diretamente da família, reorganizou-a como instância primária dos cuidados infantis, o primeiro passo na formação de adultos socialmente completos (FOUCAULT, 1979).

Paralelamente a esses dispositivos de poder médico, o controle sexual completou o quadro familiar. Ainda segundo Foucault (1977), os poderes e discursos do século XIX fecharam a transformação da categoria família ao organizar as sexualidades em direção ao casal (cis)heterossexual e legítimo. Organizando o espaço familiar, diferenciando e distanciando adultos e crianças, e meninos e meninas, em quartos separados, a família tornou-se uma rede de poderes-prazeres articulados e vigiados, cujo tipo ideal a ser mantido e alcançado é a referida célula conjugal monogâmica e (cis)heterossexual.

Na esteira dessas transformações relatadas por Foucault, Jaques Danzelot (1980) destaca a posição nevrálgica da família, no âmbito das famílias burguesas, como o resultado do movimento de construção de um lócus privilegiado para a conservação das crianças também no nível educacional e moral, através de costumes educativos cada vez mais instilados no seio familiar e de responsabilidade dos pais, ao passo que a intervenção nas famílias populares passou por uma vigilância mais direta sobre as crianças.

Enquanto as famílias burguesas, para Danzelot, foram alvo de uma psicopedagogia montada para liberar as crianças e desenvolvê-las a partir de uma vigilância discreta, as famílias populares francesas são foco de uma liberdade drasticamente vigiada, a partir da qual se buscou dirigir as crianças para espaços de uma vigilância mais direta. Em quaisquer dos casos, recaindo sobre o polo dos pais, o casamento foi relativamente valorizado como forma de se alcançar aqueles objetivos mais gerais e fortalecer o casal nos parâmetros que eram definidos ao redor da prole.

A construção da família moderna, tal qual apresentada pelos dois autores franceses, converge em direção a dois pontos centrais: primeiro, a definição da família como lugar de formação e construção dos indivíduos, a partir da eleição da educação, da moral e da saúde das crianças como o foco da atenção familiar, e, segundo, a elevação da família conjugal, monogâmica, (cis)heterossexual, focada nos laços de sangue em direção à descendência, ao patamar de valor em si, independente do caso, se burguês ou popular: “tanto numa série como na outra há, certamente, recentramento da família sobre si mesma” (DANZELOT, 1980: 46).

O trajeto destacado pelos autores é exemplar das transformações e do movimento da categoria família em direção a sua configuração ocidental moderna. Nesse sentido, Luiz Fernando Dias Duarte (1995) assinala que a família é um fenômeno recente, exclusivo da nossa cultura ocidental. No centro dessa nova configuração, surge a promoção e a formação de sujeitos individualizados, consequência do aparecimento do indivíduo livre e igual como um valor que perpassou várias dimensões da vida social a partir do século XVIII. Esse novo formato básico de família abarca as dimensões universais do parentesco, foca na tríade pai-mãe-filhos através da manutenção do casal básico e na posterior dissolução da tríade quando formado o novo indivíduo para que esse, por sua vez, possa formar novos núcleos.

Nesse contexto, o modelo nuclear de família, valorizado pela Igreja e pelas políticas do Estado, foi construído como uma instituição que manteve a hierarquia com o fito de criar indivíduos. A categoria hierarquia aparece como um conceito que denota uma relação de integração e dependência, uma oposição de valores que se englobam, ao mesmo tempo em que afirma a preeminência da singularidade individual, ou seja, uma categoria de família que preserva a hierarquia para construir indivíduos-outros: “cabará à família, como espaço do privado, o estatuto englobado da relação, da diferença, da hierarquia” – e, portanto, da ética (DUARTE, 1995: 30).

Produto dos movimentos de medicalização e psicologização, produtora de sujeitos individualizados, a família nuclear – monogâmica, (cis)heterossexual, conjugal, triádica, célula da sociedade –, surge como consequência de um processo que teve início no século XVIII e, por sua vez, resultou em um espaço dinâmico da tensão entre individualidade e relacionalidade, entre hierarquia e singularidade, definindo-se como um valor.

Efeito desses processos e, ao mesmo tempo, retroalimentando-o, a família surgiu e se consolidou nos discursos e práticas ocidentais. Espelhada, a família-legalista, símbolo dessas transformações, tornou-se o elemento de cristalização daquelas mudanças, estabilizando normativamente a família no e como instrumento jurídico, cimentando na lei a família nuclear como foco semântico de comparação e ação em relação a todos os demais modelos.

Se a família legalista é símbolo das transformações históricas, sua normatização deu-se aos poucos e, como o Direito é sempre mais lento em absorver as

mudanças sociais, ela não abarca os modelos existentes – e nem poderia, dada a diversidade fundamental da vida social. De qualquer maneira, o histórico das constituições brasileiras é taxativo ao demonstrar como a *família legalista* nasce fruto das transformações da categoria como um todo.

\*\*\*

A primeira constituição brasileira, a Constituição Imperial de 1824, não contemplou a família diretamente no seu texto, dado seu eminente caráter político de consolidação da então jovem nação. O conceito surgiu sim como elemento dinástico, o responsável pela sucessão do poder, deixando, contudo, as massas sem quaisquer normatizações. Na mesma esteira, a Constituição de 1891, a primeira da época republicana, preocupou-se mais em extinguir os resquícios imperiais, embora, em seu artigo 72, parágrafo 4º, surja a menção ao casamento civil, cuja celebração era gratuita. Até 1891, a Igreja Católica organizava a formação familiar com o casamento religioso e, embora não tenha avançado em mais nada nessa temática, a menção do casamento civil na Constituição de 1891 sinaliza a valoração da instituição do casamento para fora dos muros religiosos, ou seja, da família legítima também na vida civil, valendo ressaltar que o casamento civil fora instituído em 1890.

A constituição que efetivamente trouxe para seu texto o tema da família foi a de 1934, no capítulo I do seu Título V. Apesar de não haver um conceito substancial do instituto, o artigo 144 definia que “A família, constituída pelo casamento indissolúvel, está sob a proteção especial do Estado”. A ideia de constituição da família unicamente pelo casamento indissolúvel aponta para a continuação da valoração da família legítima e nuclear, sob influência da Igreja. Essa concepção permaneceu praticamente sem alterações nas constituições seguintes, na de 1937, 1946 e 1967, sendo família, até o Brasil de 1988, sinônimo de casamento indissolúvel, embora a indissolubilidade tenha terminado com a Emenda Constitucional n. 9 à Constituição de 1967, culminando na Lei n. 6.515 de 1977, que normatizou e possibilitou o divórcio no país, não levando, contudo, a alterações da constituição da família pelo casamento.

Ao lado dessa primeira faceta da família-legalista formada por casamento indissolúvel, surgia a educação das crianças como responsabilidade das mesmas. O artigo 149 da Constituição de 1934 foi a primeira a preconizar o princípio, definindo que: “A educação é direito de todos e deve ser ministrada, pela família e pelos Poderes Públicos, cumprindo a estes proporcioná-la a brasileiros e a estrangeiros domiciliados no País, de modo que possibilite eficientes fatores da vida moral e econômica da Nação, e desenvolva num espírito brasileiro a consciência da solidariedade humana”.

A constituição de 1937 foi além, afirmando em seu artigo 125 que “A educação integral da prole é o primeiro dever e o direito natural dos pais. O Estado não será estranho a esse dever, colaborando, de maneira principal ou subsidiária, para facilitar a sua execução ou suprir as deficiências e lacunas da educação particular”.

Assim, a união dos pais com o Estado na educação infantil, pendendo para o primeiro lado, consolidou-se e continuou como fundamento nas constituições seguintes, como afirma o artigo 166 da Constituição de 1946 – “A educação é direito de todos e será dada no lar e na escola. Deve inspirar-se nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana” –, e o artigo 168 da Constituição de 1967 – “A educação é direito de todos e será dada no lar e na escola; assegurada

a igualdade de oportunidade, deve inspirar-se no princípio da unidade nacional e nos ideais de liberdade e de solidariedade humana”.

A união do lar com a escola para a educação infantil, com maior responsabilidade para os pais – representativo da família como lugar por excelência da formação dos sujeitos –, por um lado, e a eleição do casamento – indissolúvel a princípio –, por outro, é representativo do acompanhamento da cultura jurídica brasileira das transformações históricas da categoria família no imaginário ocidental. A família-legalista estabiliza-se ao longo da história do Brasil em consonância com as transformações apontadas por Foucault, Danzelot e Duarte no espectro mais amplo das mudanças culturais ocidentais.

A Constituição de 1988, portanto, ascende respeitando essa tradição, mas também tentando adaptar-se a novas modalidades familiares que apareceram ao longo dos anos. Se, por um lado, a família como um valor, cuja base monogâmica e (cis)heterossexual estava fixada, passa a ser questionada, forçando a família-legalista a alargar-se para abarcar outros formados, por outro, a entidade familiar como célula da sociedade e matriz dos sujeitos individualizados mantém-se.

\*\*\*

Com a redemocratização do país, a Constituição de 1988 inovou na temática da família. Até então, regida pelas constituições anteriores e pelo Código Civil de 1916, somente era conferido *status familiae* à união pelo casamento, ignorando-se outras configurações, sob influência direta da Igreja. Por sua vez, a família-legalista atual no Brasil foi “ampliada” tentando abarcar novos modelos para impor-lhes a dinâmica legal do casamento reconhecida até então, o que, contudo, apenas reforça a importância e a qualidade da instituição família, nos moldes ocidentais modernos, como um valor fundamental a ser defendido.

O artigo 226 e seus parágrafos da atual Carta Magna preconizam que a família é a “base da sociedade e terá especial proteção do Estado”, ainda de acordo com todos os preceitos da tradição ocidental moderna, sendo incluída no texto constitucional, entretanto, a possibilidade de dissolução do casamento pelo divórcio (parágrafo 6º), fator que, longe de alterar o *status familiae* do casamento, apenas lança a possibilidade de um fim a uma união matrimonial, sem retirar-lhe todos os demais efeitos legais. Ademais, o casamento civil continua sendo respeitado e valorado, tanto que o parágrafo 2º informa que o casamento religioso terá sua conversão em casamento civil facilitada. Paralelamente, o Código Civil de 2002, em seu artigo 1.514, consoante com o código anterior de 1916, fecha os aspectos centrais do casamento, afirmando que “O casamento se realiza no momento em que o homem e a mulher manifestam, perante o juiz, a sua vontade de estabelecer vínculo conjugal, e o juiz os declara casados”.

Tal força do casamento como modelo de família é antiga, como visto. Discutindo esse precedente, Lévi-Strauss (1983) já destacava a família conjugal no cenário cultural ocidental como aquela constituída pelo casamento entre um homem e uma mulher com intuito de fundar um lar para procriação e educação dos filhos. Embora essa família conjugal, considerada a célula familiar por excelência, não provenha de uma necessidade universal, cristalizou-se como modelo elementar – no caminhar das transformações comentadas –, sendo condições essenciais para sua constituição o casamento entre pessoas de sexos diferentes, o primado da tríade pai-mãe-filho e o tabu do incesto. Nessa tradição, a família-legalista em

sua forma mais ampla tratada na Constituição de 1988 gira em torno desses pontos, não fugindo de nenhuma dessas características, nem principalmente da sua histórica função de formar novos indivíduos.

A instituição família, portanto, surge como um valor, transformada em símbolo através da família-legalista, cujo modelo mais detalhadamente descrito foi o do casamento civil. É com este que os demais formatos da família-legalista que o constituinte de 1988 registrou são comparados, conforme indica o parágrafo 3º do artigo 227 (“Para efeito da proteção do Estado, é reconhecida a união estável entre o homem e a mulher como entidade familiar, devendo a lei facilitar sua conversão em casamento”) e o subsequente parágrafo 4º do mesmo artigo (“Entende-se, também, como entidade familiar a comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes”).

Com o reconhecimento da união estável e das famílias monoparentais como entidades familiares, equivalentes ao casamento, a família-legalista passou a englobar três modelos equivalentes juridicamente, ou seja, com os mesmos direitos e deveres em termos de valoração. Esses dois novos formatos da Constituição de 1988, longe de representarem uma relativização da tradição ocidental da família, são complementos e derivações do processo como um todo, refletido tardiamente no Direito brasileiro.

O primeiro caso, o das uniões estáveis, evoca a tríade mãe-pai-filho sob um novo diapasão: o do afeto. Aqui, embora a conversão das uniões de fato entre homens e mulheres em casamento deva ser facilitada pela lei, o ponto nevrálgico é o reconhecimento da afetividade como o vínculo conjugal e familiar. Surge uma família sem vínculo matrimonial, civil, contratual, paralela e simbiótica enquanto categoria à família instituída pelo casamento, mas cuja base assenta-se na singularidade da escolha individual pautada pelo objetivo de constituir família, como preconiza o artigo 1.723: “É reconhecida como entidade familiar a união estável entre o homem e a mulher, configurada na convivência pública, contínua e duradoura e estabelecida com o objetivo de constituição de família”. Ademais, apesar da diferença, incidem sobre esta entidade familiar todos os outros elementos que caracterizam o casamento, incluindo seus impedimentos.

Como lembra Duarte (1995), se o indivíduo livre e igual é um valor cultural moderno que perpassa diversas instâncias sociais, e se a própria família nasce com o fito de criar indivíduos-sujeitos, categorias como *singularidade*, *escolha* e *afetividade* são centrais nessa ideologia e no processo de construção familiar. Sem diminuir a importância da família formada pelo casamento, a união estável é o contraponto de uma dicotomia mais ampla que abarca nossa cultura e que representa aquela ideologia, a do interesse *versus* o afeto: por um lado, centrado em um contrato, estabelecido pela lei, o casamento civil é o modelo familiar por excelência, estruturalmente possível de ser colocado ao lado dos interesses, sejam dos indivíduos-cônjuges – que pretendem se reconhecer como família civilmente, havendo como consequência a regulação das questões materiais e patrimoniais –, seja do Estado, que pretende a defesa da família como célula básica da sociedade; enquanto, por outro lado, a união estável, uma família apenas de fato, “não judicializada”, coloca-se nos limites do afeto, pautada pela afetividade em si, cujo fundamento básico que ensejou a proteção estatal foi o de possuir estabilidade e o *animus* de “ser” família. Amplia-se a concepção da família não em direção a novos horizontes, mas como efeito espiralado do processo histórico ocidental moderno em torno da categoria indivíduo.

Com relação ao segundo caso, as famílias monoparentais buscam evidenciar diretamente o tema da relacionalidade na seara da família nuclear moderna. Para

além da afetividade e da consanguinidade como questões de definição de parentesco no âmbito das trocas matrimoniais (marido-esposa e o correlato pai-mãe), o hùmus da família monoparental é o aspecto mais amplo do parentesco na descendência e do mosaico que o engloba, a relacionalidade, outro resultado da constituição da família conjugal nuclear como um dos valores máximo da sociedade moderna, bem como da incorporação do parentesco à temática da família através do tema da relacionalidade entre pai e filho(a) ou mãe e filho(a). Aqui, embora a família-legalista esteja lidando com um modelo que foca necessariamente na comunhão de um dos genitores com a prole, por detrás está a definição fundamental da responsabilidade parental na formação de novos indivíduos.

Se a família é um valor e uma matriz de novos indivíduos, a família monoparental representa uma defesa direta desse princípio, mesmo que desfaça virtualmente a tríade pai-mãe-filho. A linha da descendência é a valorizada historicamente na defesa das entidades familiares que miravam o indivíduo, além de que este próprio se tornou um valor. Desta forma, nos casos, dentre outros possíveis, de viuvez, inseminação artificial, adoção por uma única pessoa ou quando o pai ou a mãe são desconhecidos, prevalece a formação desse indivíduo como o centro que merece a proteção estatal de família, um centro que abarca, ao lado do parentesco consanguíneo, a noção de relacionalidade.

O idioma da consanguinidade aparece presente já que, mesmo quando há apenas um dos pais, a descendência prevalece como vetor de significado dessa entidade familiar: como é o fator sangue quem ordena o laço parental dentro da família-legalista clássica – casamento –, aqui também ele aparece moldando o *status* e o *animus* familiares monoparentais, já que o senso comum ocidental define como necessários um pai e uma mãe para a existência física de uma criança, sendo que, nos casos em voga, apenas se os desconhece. O pai ou a mãe, desconhecidos, continua existindo, virtualmente, bem como a tríade pai-mãe-filho, embora defeituosa do ponto de vista do laço conjugal típico ideal. O elemento análogo e semanticamente dependente da educação ou formação do indivíduo é o da procriação biológica: na monoparentalidade, esta cede em favor daquele.

Havendo necessidade virtual de um pai e de uma mãe para a existência física, biológica, de uma criança, a monoparentalidade não ameaça a família nuclear, apenas é uma imperfeição desta, uma variação defeituosa, anômala, que o Direito preferiu englobar com o fito de defender a criança em formação, trazendo para segundo plano o ideal de procriação da família nuclear, não se consumando, portanto, uma discussão política dos limites da própria categoria família enquanto categoria. Paralelamente, como matriz do indivíduo, aquela família nuclear não pode admitir erros, sob pena de descontrole do próprio instituto que fora eleito como base social, havendo a necessidade direta de proteção do princípio dicotômico de formação/educação infantis. A monoparentalidade força o *terceiro lado do parentesco* a se afirmar, trazendo à baila seu elemento mais fluido, dinâmico e oculto, para além da consanguinidade e afinidade: a relacionalidade, reconhecendo-a como o vínculo conjugal e familiar em si mesmo.

A monoparentalidade não dispensa a consanguinidade, mas a engloba. Ela define-se com a existência de dois polos de diferentes gerações, sendo, um deles, crianças ou adolescentes que estão sob a guarda do outro polo, parentes ou não. Nos casos em que o polo mais velho não é parente, a configuração da família monoparental não ignora ou elimina o idioma do sangue, mas passa a priorizar a relacionalidade como o vínculo familiar por excelência desse modelo, sobrando o parentesco por entre as bordas da relação diática instaurada, o segundo plano de

eficiência e eficácia da família monoparental. A prioridade na criação encerra uma falta de relação sexual para se caracterizar este modelo de família-legalista.

Marshall Sahlins (2011a; 2011b) reconhece a relacionalidade como central na dinâmica do parentesco (aqui pormenorizado como aspecto interno da família-legalista). Laços de mutualidade, existência transpessoal, mutualidade do ser, pertencimento intersubjetivo, existência compartilhada, solidariedade difusa e duradoura, todos sinônimos da relacionalidade, definem, para Sahlins, o parentesco em termos de copresença de pessoas relacionais por natureza, enfatizando a construção social do parentesco em termos da relativização da pessoa a partir da trama relacional parental. A concepção natural da pessoa é preterida em favor do caráter de relação, transformando-se a relacionalidade em uma terceira dimensão que abraça a consanguinidade e a afinidade.

A família-legalista abarca o parentesco e, conseqüentemente, a relacionalidade perpassa todos os três modelos marcados na lei. Se o casamento é reconhecido como o ápice legal, mais tradicional, do modelo familiar, prescritivo de normas para os demais, ele engloba todas as características definidas até aqui da categoria família ocidental moderna: na tríade pai-mãe-filho há conjugalidade, formação da individualidade, afetividade, hierarquia, parentesco, relacionalidade etc. Por sua vez, a união estável e a família monoparental realizam decalques de algumas dessas características, elegendo-as como vínculo conjugal: no primeiro caso, a afetividade, e, no segundo caso, a relacionalidade, ambos os modelos reflexos da família nuclear.

\*\*\*

A família nuclear (cis)heterossexual, que foca na procriação e na dimensão vivencial da relacionalidade, de formação de novos indivíduos, consolidou-se nos três modelos previstos pela família-legalista. A influência da Igreja incidiu sobre essa consolidação, como o histórico das constituições demonstrou. Contudo, como a categoria família não é estanque, diversos discursos rivalizam para sua construção simbólica, na definição do que seria efetivamente família ou não.

Nesse contexto, dimensões discursivas da família-legalista e da ordem jurídica abarcaram a união homoafetiva como um quarto modelo de entidade familiar, equivalente à união estável (cis)heterossexual, torcendo a família nuclear clássica no tocante à díade marido-mulher.

Enquanto a família monoparental e a união estável não desarticulam a família nuclear idealmente concebida no casamento – ao contrário, reforçam-na com a eleição da afetividade e da relacionalidade como vínculos conjugais que também fazem parte daquele modelo primário, além de que a própria lei enfatiza a facilitação da conversão da união estável em casamento –, a união homoafetiva, na concepção religiosa, ataca-a a partir de dois pontos principais: a diferença de sexos para o casamento e a impossibilidade (definida a princípio) de procriação, golpe na família como matriz para a formação dos indivíduos.

Falar sobre famílias é falar sobre modelos relacionais. O modelo religioso católico assenta-se no matrimônio entre um homem e uma mulher tendente a procriação. Considerada a célula vital da sociedade, onde o amor de Deus vive, o laço matrimonial é indissolúvel, sendo as uniões de fato consideradas uma forma de descrédito do modelo matrimonial clássico, devendo ser rechaçado:

A solidez do núcleo familiar é um recurso determinante para a qualidade da convivência social, por isso a comunidade civil não pode ficar indiferente de frente às tendências desagregadoras que minam na base as suas pilstras fundamentais. Se uma legislação

pode por vezes tolerar comportamentos moralmente inaceitáveis, não deve jamais debilitar o reconhecimento do matrimônio monogâmico indissolúvel qual única forma autêntica da família. É portanto necessário que se atue «também junto das autoridades públicas, para que, resistindo a estas tendências desagregadoras da própria sociedade e prejudiciais à dignidade, segurança e bem-estar dos cidadãos, a opinião pública não seja induzida a menosprezar a importância institucional do matrimônio e da família. (COMPÊNDIO DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA, 2004: §229)

O modelo religioso – católico, porém similar a diversos outros traduzidos em discursos religiosos de outras denominações – é claro: apenas o matrimônio monogâmico indissolúvel é a forma autêntica de família. Quaisquer outras formas são desagregadoras dos laços familiares, culminando-se no ataque direto ao divórcio, às uniões estáveis, às formas de monoparentalidade que prescindem do outro genitor para procriação da prole e, principalmente, às famílias homoafetivas. Na tríade sagrada marido/pai-esposa/mãe-filho(a), o modelo religioso foca nos polos desse triângulo, ao invés de nos seus lados. Imprimindo menos importância às relações – relacionalidade –, são os vértices que devem se manter inalterados a qualquer custo, cujo único laço de união possível e defendido é o matrimônio para a procriação.

Consequentemente, o modelo religioso asseverou um ataque ainda mais forte às famílias e uniões civis homoafetivas, tentando impor-se além do Direito. Recorrendo inclusive a uma pretensa antropologia, a Igreja afirmou que

Nas uniões homossexuais estão totalmente ausentes os elementos biológicos e antropológicos do matrimônio e da família, que poderiam dar um fundamento racional ao reconhecimento legal dessas uniões. Estas não se encontram em condição de garantir de modo adequado a procriação e a sobrevivência da espécie humana [...]. Nas uniões homossexuais está totalmente ausente a dimensão conjugal, que representa a forma humana e ordenada das relações sexuais. Estas, de facto, são humanas, quando e enquanto exprimem e promovem a mútua ajuda dos sexos no matrimônio e se mantêm abertas à transmissão da vida. Como a experiência confirma, a falta da bipolaridade sexual cria obstáculos ao desenvolvimento normal das crianças eventualmente inseridas no interior dessas uniões. Falta-lhes, de facto, a experiência da maternidade ou paternidade. Inserir crianças nas uniões homossexuais através da adopção significa, na realidade, praticar a violência sobre essas crianças, no sentido que se aproveita do seu estado de fraqueza para introduzi-las em ambientes que não favorecem o seu pleno desenvolvimento humano. Não há dúvida que uma tal prática seria gravemente imoral e pôr-se-ia em aberta contradição com o princípio reconhecido também pela Convenção internacional da ONU sobre os direitos da criança, segundo o qual, o interesse superior a tutelar é sempre o da criança, que é a parte mais fraca e indefesa. (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2003: §7)

Fecha-se o conceito familiar: laço matrimonial entre um homem e uma mulher para a procriação. Distante da realidade social, condenando a família e a união homoafetiva ao plano da imoralidade que destrói a sacralidade do matrimônio, a Igreja Católica foi além, lançando em 2003 uma doutrinação específica contrária aos projetos jurídicos de reconhecimento das uniões homoafetivas que se tornam correntes nos planos nacional e internacional. A preocupação *ipsis litteris* é, para além do casamento entre pessoas do mesmo sexo, com a possibilidade de adoção de crianças por esses casais, o que representaria outro reforçamento do corolário da procriação como base familiar do modelo religioso e familiar mais amplo. A valoração de uma exclusiva bipolaridade sexual como prescrição fundamental para o laço conjugal e para o desenvolvimento “normal” das crianças é o ápice da realidade religiosa, de modo que as uniões homoafetivas corromperiam o valor moral do matrimônio, resultando em um convite eclesial para que os homossexuais pratiquem a abstinência sexual. De maneira geral, a posição católica entende que

A Igreja ensina que o respeito para com as pessoas homossexuais não pode levar, de modo nenhum, à aprovação do comportamento homossexual ou ao reconhecimento legal das uniões homossexuais. O bem comum exige que as leis reconheçam, favoreçam e protejam a união matrimonial como base da família, célula primária da sociedade. Reconhecer legalmente as uniões homossexuais ou equipará-las ao matrimônio, significaria, não só aprovar um comportamento errado, com a consequência de convertê-lo num modelo para a sociedade actual, mas também ofuscar valores fundamentais que fazem parte do património comum da humanidade. (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2003: §11)

A família religiosa – e a categoria família de modo mais amplo – assenta-se ontologicamente em uma definição sobre o que é a natureza e o biológico, definição essa transformada em mola propulsora da vida em sociedade. Fazendo convergir moralidade e natureza, a família religiosa nasce imbuída de uma dicotomia (o natural e moral *versus* o construído e o imoral) que a antecede, mas que, por si só, porém, é uma construção. A moral cristã católica define a família nos mesmos termos que as duas pesquisas citadas no começo o fazem: construíram o patamar semântico do que seja a família como um dado universal e invariável – natural –, acomodando a eles as realidades. Tomaram o construído por dado natural, de uma forma não tão distante do agir jurídico brasileiro, porém mais efetiva na condenação das famílias homoafetivas.

Segundo Adrielly Tiradentes (2016), a moral católica cristã, incorporando elementos judaicos, definiu uma natureza essencialista para a família e o casamento, a qual deveria servir de parâmetro para as variadas conjugalidades, rechaçando-se, a priori, a atual definição de homossexualidade – e outros comportamentos “desviantes” – pela completa inadequação e distância em relação aos preceitos morais dados. Paralelamente, a negação da homossexualidade define-se, complementarmente, para além das proposituras míticas, pela associação do comportamento ao prazer sexual, em detrimento da procriação, pilar dos dogmas cristãos sobre a família: “A visão disseminada pelo cristianismo limitou-se a naturalizar a finalidade do ato sexual apenas para gerar descendência” (TIRADENTES, 2016: 49), de maneira que o ato sexual não heterossexual é condenado e condenável.

O embate entre o discurso religioso e a possibilidade de abarcamento da família homoafetiva sob a proteção da família-legalista travou-se principalmente em 2011 quando o Supremo Tribunal Federal reconheceu, por unanimidade, as uniões homoafetivas como uma entidade familiar. Nasceu um novo modelo de família dentro da família-legalista, fato que incidiu diretamente sobre a qualificação do que é família ou não, uma qualificação sobre a qual diferentes instituições e opiniões avocam para si o direito de definição final. Por um lado, o prezado à família-legalista e à defesa da ordem jurídica pátria conformaram o discurso legal do Supremo; por outro, o modelo de família-legalista em pauta contrariou diretamente o modelo religioso, provocando tensões entre a ordem civil e eclesiástica.

Segundo o voto e a opinião do ministro Ayres Britto (2011), relator do caso, seguido pelos demais ministros na decisão final, o primeiro ponto que merece destaque, e sobre o qual o próprio ministro discorreu, é conceito de homoafetividade, atentando-se para o termo escolhido: *afetividade*. As uniões homoafetivas partem do pressuposto similar das uniões estáveis, privilegiando-se o afeto como o vínculo conjugal familiar, independentemente de haver um casamento ou não. A família-legalista, já tendo abarcado o afeto como fundante de entidades familiares, amplia seu escopo, no entender do Supremo Tribunal Federal, para além da biofísica dos cônjuges, valorando-o como laço afetivo em si, independente das

peças por ele unidas: “o sexo das pessoas, salvo expressa disposição constitucional em contrário, não se presta como fator de desigualdade jurídica” (BRITTO, 2011: 10). Colocando o afeto – vetor social – sobre a constituição corporal sexual dada pelo nascimento, arremata o ministro afirmando de que “talvez o século XXI já se marca pela preponderância da afetividade sobre a biologicidade” (BRITTO, 2011: 20), ao menos quanto à propensão a formação de um núcleo doméstico.

No rastro histórico-cultural de formação da família-legalista, a família, no voto do ministro, é valorada em si mesma, aparecendo como um valor-vetor que, além de base da sociedade, ordena a concreção de direitos fundamentais, servindo de norte para a interpretação dos dispositivos legais. Reconhece-a como uma instituição, cujas únicas exigências no teor legal, para assunção de direitos e cobrança de deveres, são a visibilidade, a continuidade, a durabilidade e o *animus* de ser família. Nas palavras do voto, a família é um “continente que não se exaure em nenhum dos seus conteúdos, inclusive esse do casamento civil” (BRITTO, 2011: 41).

A dualidade de gênero – “homem” e “mulher” – que, ao lado do matrimônio na família religiosa com fins de procriação, seria a condição *sine qua non* para a existência da família, transmutou-se questão de afetividade para que aquela mesma família seja reconhecida. Enquanto a Igreja foca nos polos da relação diádica marido-esposa, a família-legalista passou a incorporar a questão da afetividade para traçar uma nova entidade familiar, a união estável, e sua pseudo-gêmea, a união homoafetiva, iluminando menos a díade marido-esposa, e mais a relação cônjuge-cônjuge – a relacionalidade enquanto pilar das entidades familiares, demarcada de antemão pela afetividade:

TJ-RS - Apelação Cível AC 70066870098 RS (TJ-RS)

Data de publicação: 03/10/2016

Nos termos da legislação civil vigente, para o reconhecimento de união estável, incumbirá a prova, a quem propuser o seu reconhecimento, de que a relação havida entre o casal foi pública, contínua, duradoura e destinada à constituição de um núcleo familiar. No reconhecimento da convivência estável homoafetiva exigem-se os mesmos requisitos da união heteroafetiva, a fim de que os casais homoafetivos tenham o mesmo regime jurídico protetivo conferido aos heterossexuais, “trazendo efetividade e concreção aos princípios da dignidade da pessoa humana, da não discriminação, igualdade, liberdade, solidariedade, autodeterminação, proteção das minorias, busca da felicidade... e ao direito fundamental e personalíssimo à orientação sexual”. (Res. nº 1302467/SP, j. em 03/03/2015). (APELAÇÃO CÍVEL Nº 70066870098, Sétima Câmara Cível, Tribunal de Justiça do RS, Relator: Sandra Brisolará Medeiros, Julgado em 28/09/2016)

Na esteira de Roberto Efreim Filho (2014), situacionalmente pensando-se a jurisprudência acerca das uniões homoafetivas, a noção de afetividade definida pela decisão jurídica aparece mais como uma marca verbal do que substantiva ou adjetiva, uma marca que age purificando corpos, moralidades e atitudes. As uniões homoafetivas devem, no entendimento jurídico do STF, ser e adequar-se a uma afetividade cuja mola propulsora é o do *ser* afetivo, ou seja, uniões cuja afetividade, para serem família, deve estar em ação, mantendo publicidade, estabilidade e solidariedade entre os pares da relação em uma estruturação que, por definição, exclui quaisquer outros arranjos de afetividade não-verbal da possibilidade de embasarem uma união estável ou familiar. A constituição da afetividade, que serviria como chancela à estabilização da família, é definida estatalmente à revelia de outras realidades, essencializando-se e romantizando-se o paradigma da afetividade para aquém das potencialidades que o termo poderia possuir semanticamente, bem como afinando, indiretamente, a afetividade aos preceitos do matrimônio monogâmico, com finalidade de procriação – “com o intuito

de reposicionar o homossexual para dentro da esfera da norma criou-se o ‘homoafetivo’, aquele que pautado na lógica heterossexual, apresentada os vínculos familiares do afeto e da solidariedade” (COITINHO FILHO, 2015: 175).

A domesticação da sexualidade pela noção de afetividade tornou-se, portanto, o nó górdio da definição da família homoafetiva como entidade familiar, principalmente com o reforço jurídico da Resolução nº 175 de 14/05/2013 do Conselho Nacional de Justiça, que “vedou às autoridades competentes a recusa de habilitação, celebração de casamento civil ou de conversão de união estável em casamento entre pessoas do mesmo sexo”. Destaca-se que ambos os institutos (união estável e casamento), longe de apenas tratarem das questões patrimoniais, colocam no seu centro direitos pessoais e familiares inerentes a própria tradição secular histórica dos mesmos.

Assim, domesticada também a afetividade como elemento jurídico-político de normatização (cis)heterossexual pelas/nas relações estatais, Judith Butler (2003) destaca que há uma ambivalência proeminente àquela própria domesticação, pois se a não domesticação significa o não reconhecimento de múltiplos direitos e garantias, a domesticação sujeita as relações a hierarquias e moralidades que, a princípio, eram centros divergentes de intenções. Paralelamente, o afeto surge como catalisador moralizante estatal e legalista do que é família no direito brasileiro e, sob a sua chancela, as políticas sobre sexualidade e sexuais perdem força. “Um Estado”, não relacional, reificado, surge para ser o centro a partir do qual a afetividade tornar-se um carimbo moralizador e atestador do que é família, ignorando-se as relações muito precárias que se dão nos interstícios daquele mesmo “Estado”:

De um lado, é importante marcar como o campo da sexualidade inteligível e que pode ser falada é circunscrito, de modo que podemos ver como as opções fora do casamento estão se tornando excluídas como imponderáveis, e como os termos da ponderabilidade são ditados pelos estreitos debates sobre quem e o que serão incluídos na norma. De outro lado, existe sempre a possibilidade de saborear a posição de imponderabilidade – se essa é uma posição – como a mais crítica, a mais radical, a mais valiosa. Como o sexualmente irrepresentável, tais possibilidades sexuais podem retratar o sublime no campo contemporâneo da sexualidade, um lugar de pura resistência, um lugar não cooptado pela normatividade. Mas como pensar a política a partir de um local de não-representatividade? (BUTLER, 2015: 226)

Complementarmente, Filho (2015) também parece destacar a figura do Estado, reificada, como uma entidade capaz de dar/fornecer uma identificação e identidade aos casais homoafetivos a partir de uma colonização da afetividade heterossexual normativa. Contudo, fundamental é reordenar semanticamente que “o” ou “um” Estado é composto por pessoalidades em vínculos muito específicos, de maneira que a afetividade, em si mesma, incide diretamente sobre relações, antes do que sobre cristalizações de polos ocupados por papéis sociais definidos. Independentemente da efetiva necessidade de reflexão acerca da política que a categoria afetividade carrega em si mesma, mediadora e catalisadora de conflitualidades, por um lado, e de apaziguamentos, por outro, “um” Estado não é o responsável pela consolidação da agenda (cis)heteronormativa: antes, são relações que justapõem-se em um jogo de similaridades e diferenças no qual a normatividade da afetividade (cis)hétero prevalece, resvalando aos casais homoafetivos” a dinâmica de subjugação político-discursiva que, correntemente, é subsumida no itinerário de uma pretensa evolução social do instituto da família: “Neste sentido, a reivindicação do reconhecimento da união homossexual se posiciona

como subversiva por evocar novas concepções acerca da relação casamento / família / filiação / parentalidade e ao mesmo tempo como conformista, por se submeter a uma normalização” (COITINHO FILHO, 2015: 171).

Volta-se à crítica de Butler (2003) quanto à não politização da própria categoria “casamento gay” e, conseqüentemente, da afetividade enquanto mola propulsora do mesmo. A definição do que é ou não família por instâncias estatais utiliza um jogo de continente e conteúdo no qual as relações se enquadram ou se desenquadram conforme uma adequação taxativa a uma afetividade ativa, que manteria os pares a partir de uma romantização intrínseca e necessária a (qualquer) família “real”. O modelo de família dominante, continente, deve, conseqüentemente, *ser* afetivo – monogâmico e cisheteronormativo – e, no limite, afim do matrimônio, visto que às uniões estáveis deve ser facilitada a conversão em casamento; ao passo que as relações e uniões entre sujeitos reais, conteúdos, devem idealmente se conformar àquele continente, excluindo-se quaisquer desvios daquela relação estrutural entre continente e conteúdo legitimamente e legalmente pré-estabelecida, conceitualmente modelada para ser essencial e prevalente, ignorando-se a realidade política que o mesmo jogo estrutural pressupõe.

De qualquer maneira, o reconhecimento das uniões homoafetivas como família demonstra o amplo aspecto mutável deste instituto, caminhando em direção a uma maior proeminência da relação sobre os polos. O conceito imóvel e estagnado da família religiosa católica, ainda parâmetro nos discursos conservadores sobre o casamento civil, com suas polaridades bem demarcadas, em tese cedeu em função de uma família-legalista que valorativamente faz prevalecer a afetividade e a relacionalidade entre os pares, muito embora sem discutir politicamente as implicações destas qualificações.

Por outro lado, ambos os modelos não fogem ao espectro da construção histórica da família nuclear, triádica, conjugal, com foco na formação dos indivíduos, base da sociedade, “vocacionalmente amorosa, parental e protetora dos respectivos membros, constituindo-se no espaço ideal das mais duradouras, afetivas, solidárias ou espiritualizadas relações humanas de índole privada” (BRITTO, 2011: 33). Igreja e Direito formaram seus moldes nos parâmetros já amplamente discutidos da tradição cultural ocidental. Notável é que as transformações que estão ocorrendo na instituição não rompem o escopo preexistente da família nuclear tradicional, constituindo-se, essa convenção semântica, como indiscutível e aparentemente inalterável. Mais do que nunca, a família enquanto um valor-vetor mantém-se, forte apesar das inúmeras possibilidades de modelos “concretos”, apoliticamente sedimentada, porém semanticamente elástica.

\*\*\*

Voltamos, pois, ao começo. Se mães felizes geram filhos felizes, e pais autoritários levam a filhos delinquentes, apenas em uma cultura cuja base axiológica é o indivíduo faz sentido essa influência direta. Ato contínuo e complementar, apenas em uma ideologia que valoriza a família nuclear e a formação de novos sujeitos, discussões acerca da composição triádica do núcleo doméstico ganham força. Seja o foco nos polos ou nas relações, a construção dos modelos é sempre posterior ao dado conjectural dado como imutável: família reduziu-se, tornou-se, passou a ser e, assim, é a família nuclear.

Independentemente do avanço social na categoria de família-legalista, como o reconhecimento das uniões estáveis e dos casamentos homoafetivos, jurídica-

mente pensa-se sobre a categoria família dentro dos limites da sua forma histórica ocidental clássica, tentando-se modificar o continente – *o que é família* – pelo conteúdo – *entidades familiares que refletem o núcleo doméstico básico* –, sem, contudo, sequer chegar perto de outras possíveis e existentes realidades que também merecem chancela e proteção jurídicas. O avanço, ainda que importante, parece ser em direção ao reforço da nuclearização triangular familiar: novos conteúdos para o mesmo continente, ou um passo para a frente dentro das leis, dois para trás na pluralidade social.

Recebido em 29 de setembro de 2021.

Aceito em 30 de novembro de 2021.

## Referências

BIROLI, Flavia. *Família: Novos Conceitos*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2014.

BRITTO, Ayres. “Voto como relator da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.277 e da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 132”, 2011. Disponível em [www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADI4277\\_revisado.pdf](http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADI4277_revisado.pdf). Acesso em 21/06/2017.

BUTLER, Judith. “O parentesco é sempre tido como heterossexual?” *Cadernos Pagu*, 21: 219-260, 2003.

COITINHO FILHO, Ricardo Andrade. O lugar do afeto na produção do homoafetivo: sobre aproximações ao “familismo” e à aceitabilidade moral. *Revista Ártemis*, XIX: 168-178, 2015.

COMPÊNDIO DA DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA. Roma, 2004. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html). Acesso em 20/06/2017.

CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. “Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais”. Roma, 2003. Disponível em: [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20030731\\_homosexual-unions\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_po.html). Acesso em 20/06/2017.

- COSTA, Angelo Brandelli; NARDI, Henrique Caetano. O casamento “homoafetivo” e a política da sexualidade: implicações do afeto como justificativa das uniões de pessoas do mesmo sexo. *Estudos Feministas*, 23 (1): 137-150, 2015.
- DANZELOT, Jacques. *A Polícia das Famílias*. Rio de Janeiro, Graal, 1980.
- DIAS, Maria Berenice. *Curso de direito civil brasileiro*. São Paulo: Saraiva, 2005.
- DIAS, Maria Berenice. Manual de Direito das Famílias. *Revista dos Tribunais*, 2007.
- DUARTE, Luiz F. D. “Horizontes do Indivíduo e da Ética no Crepúsculo da Família”. *Família e Sociedade Brasileira: Desafios nos Processos Contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1995. pp. 27-41.
- FILHO, Roberto Efrem. Os ciúmes do Direito: O desejo pelas uniões homoafetivas e a repulsa a Amor Divino e Paixão Luz. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, 16: 10-30, 2014.
- FOUCAULT, Michel. “A política da saúde no Século XVIII”. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979. pp. 193-207.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- GIDDENS, A. *As transformações da intimidade. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1993.
- GORIN, M. C.; MELLO, R.; MACHADO, R. N.; FÉRES-CARNEIRO, T. O estatuto contemporâneo da parentalidade. *Revista da SPAGESP*, 16 (2): 3 -15, 2015.
- LENZA, Pedro. *Direito Constitucional Esquematizado*. São Paulo: Editora Saraiva, 2009.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “La famille”. In : *Le regard éloigné*. Paris: Plon, 1956, pp. 65-92.
- LIMA, Luís Corrêa. “A Igreja Católica e as Uniões Homoafetivas”. *Fazendo Gênero 9 – Diásporas, Diversidades, Deslocamentos*. 2010, Santa Catarina, UFSC.
- MENDONÇA, Marina Ribeiro Guimarães; LEHFELD, Lucas de Souza. Princípio da afetividade no direito de família brasileiro: justiça e exclusão da família homoafetiva. *Revista Brasileira de Direito Civil em Perspectiva*, 2 (1): 155-173, 2016.
- NASCIMENTO, Matheus Diego do. *União homoafetiva como entidade familiar*. Monografia de Graduação em Direito, Faculdades Integradas Antônio Eufrásio de Toledo, 2007.
- OLIVEIRA, José Sebastião de. *Fundamentos constitucionais do direito de família*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.
- PEIRCE, Charles Sanders. “Classificação dos Signos”. *Semiótica e Filosofia*, São Paulo: Editora Cultrix, 1972<sup>a</sup>. pp. 93-115.
- PEIRCE, Charles Sanders. “O ícone, o indicador e o símbolo”. *Semiótica e Filosofia*. São Paulo: Editora Cultrix, 1972<sup>b</sup>. pp. 115-134.
- POST, Tayla; COSTA, Nathália. “O Estatuto da Família: disputa pelo conceito de entidade familiar”. *I Seminário Internacional de Ciência Política da Universidade Federal do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, 2015.

SAHLINS, Marshall. “What kinship is (part one)”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17: 2-19, 2011a.

SAHLINS, Marshall. “What kinship is (part two)”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17: 227-242, 2011b.

SIMMEL, Georg. “O Conceito e a Tragédia da Cultura”. *Simmel e a Modernidade*, Brasília: Ed. UnB, 2005, pp. 77 – 105.

SINGLY, F. *Sociologia da família contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

TARNOVSKI, Flávio Luiz. “Parentalidade e gênero em famílias homoparentais francesas”. *Cadernos Pagu*, 40: 67-93, 2013.

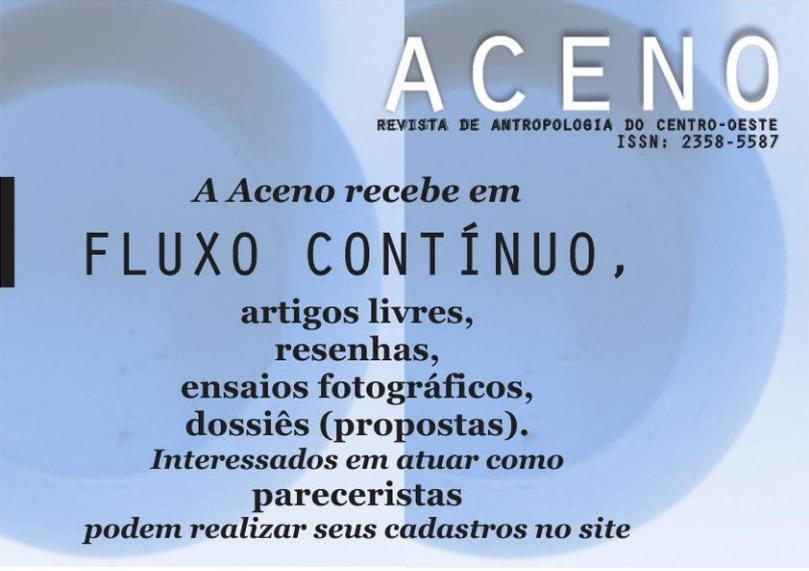
TIRADENTES, Adrielly Francine Rocha. *Direito, Religião e Orientação Sexual: os paradoxos ao reconhecimento da família homoafetiva*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito, Faculdade de Direito do Sul de Minas, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2002.

### **Notícias**

“Controlling parents more likely to have delinquent children”. (2012), *Science Daily*. 10 de fevereiro. Disponível em: <https://www.sciencedaily.com/releases/2012/02/120210105901.htm>. Acesso em 16 de junho de 2017.

“Happy moms make for happy kids”. (2012), *Live Science*. 04 de abril de 2012. Disponível em: <https://www.livescience.com/13541-happiness-survey-moms-children.html>. Acesso em 27 de junho de 2017.



**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*

# Danças circulares sagradas e cirandas do sol no Alto do Céu: por uma etnografia dançante dos mistérios femininos

*Francisco Carlos Tavares da Silva*<sup>1</sup>

*Aloir Pacini*<sup>2</sup>

Universidade Federal de Mato Grosso

**Resumo:** Este ensaio etnográfico foi produzido durante a Disciplina de Antropologia das Religiões do Mestrado de Antropologia Social da UFMT. O objetivo é analisar as Danças Circulares Sagradas e as Cirandas do Sol que ocorrem na região do Mirante Alto do Céu, Chapada dos Guimarães (MT), conhecida por suas manifestações culturais exotéricas e suas conexões com os *óvnis* no mundo Bóe (Bororo), explicitamente matriarcal. Neste contexto, a partir de um episódio local, demonstro as conexões que são estabelecidas entre as Danças Circulares Sagradas e os movimentos próprios da Teoria Antropológica. Dessa forma, com base em filmagens das *danças circulares sagradas*, no contexto mencionado procuro seus elementos estruturantes e apresento alguns caminhos seguidos por esse acadêmico no mundo das religiões.

**Palavras-chave:** etnografia; religião; danças circulares sagradas; Alto do Céu.

TAVARES DA SILVA, Francisco Carlos; PACINI, Aloir. Danças circulares sagradas e cirandas do sol no Alto do Céu: por uma etnografia dançante dos mistérios femininos. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (18): 235-256, setembro a dezembro de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Mestre em Antropologia Social pela UFMT (2021). Licenciado em Sociologia pelo Centro Universitário de Araras Dr. Edmundo Ulson (2021). Bacharel em Ciências Sociais na Universidade Federal do Acre, com Habilitação na Área de Sociologia (2015). Pós-graduado em Ensino de Sociologia pela Universidade Cândido Mendes (2017).

<sup>2</sup> Aloir Pacini possui graduação (Bacharelado) em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1990), graduação (Bacharelado) em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (1996), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional, 1999) e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2012). Atualmente é professor associado do Departamento de Antropologia e docente permanente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFMT.

## Sacred circle dances and *cirandas* do sol in Alto do Céu: for a dance ethnography of feminine mysteries

**Abstract:** This ethnographic essay was produced during the Discipline of Anthropology of Religions of the Master of Social Anthropology at UFMT. The objective is to analyze the Sacred Circular Dances and *Cirandas do Sol* that occur in the region of Mirante Alto do Céu, Chapada dos Guimarães (MT), known for its exoteric cultural manifestations and their connections with UFOs in the Bóe (Bororo) world, explicitly matriarchal. In this context, from a local episode, I demonstrate the connections that are established between the Sacred Circular Dances and the movements proper to Anthropological Theory. Therefore, based on footage of the *sacred circle dances*, in the context mentioned I look for its structuring elements and present some paths followed by this academic in the world of religions.

**Keywords:** ethnography; religion; sacred circle dances; Alto do Céu.

## Danzas circulares sagradas y cirandas del sol en Alto do Céu: para una danza etnográfica de los misterios femeninos

**Resumen:** Este ensayo etnográfico fue producido durante la Disciplina de Antropología de las Religiones del Máster de Antropología Social en la UFMT. El objetivo es analizar las Danzas Circulares Sagradas y las *Cirandas del Sol* que ocurren en la región del Mirante Alto do Céu, Chapada dos Guimarães (MT), conocida por sus manifestaciones culturales exotéricas y sus conexiones con los ovnis en el mundo Bóe (Bororo), explícitamente matriarcal. En este contexto, a partir de un episodio local, demuestro las conexiones que se establecen entre las Danzas Circulares Sagradas y los movimientos propios de la Teoría Antropológica. Por lo tanto, en base a imágenes de las *danzas sagradas circulares*, en el contexto mencionado busco sus elementos estructurantes y presento algunos caminos seguidos por este académico en el mundo de las religiones.

**Palabras clave:** etnografía; religión; danzas circulares sagradas; Alto do Céu.

**A**proveitei a última semana de setembro de 2019 para fazer um passeio no geossítio Balneário da Salgadeira, na região do geoparque da Chapada dos Guimarães, próximo da Aldeia Velha, onde os jesuítas começaram a Missão de Sant'Ana em 1750, dedicada justamente à avó de Jesus, a Mãe de Maria de Nazaré, aldeando principalmente os Bóe (Bororo) que restavam por causa da intensa invasão bandeirante de São Paulo.

Situações repetidas na vida social geram estados de emoção intensa que, não podendo encontrar expressão numa atividade que leve a uma finalidade prática (assim como caçar, lutar e fazer amor) devem ser enfrentadas através de atividades secundárias ou substitutas, como danças que representam a caça, a luta, o ato amoroso. (EVANS-PRITCHARD, 1978: 54)

Era um sábado bastante ensolarado<sup>3</sup>, período em que o balneário ficava lotado para práticas de interesse turístico. Então era só um dia de passeio entre amigos, marcado pela contemplação das belezas naturais, banhos na cachoeira, almoço no clima ameno da região.

Após um conjunto de atrativos específicos no Balneário da Salgadeira, nos dirigimos a outro geossítio, localizado na região do Centro Geodésico, conhecida como Mirante Alto do Céu. Na entrada de acesso ao mirante, constatei um evento particular que aconteciam na casa dos proprietários da área em que fica o mirante: pessoas estavam reunidas dentro de uma sala e assistiam uma apresentação sobre um conjunto de constelações astrológicas e estelares e fenômenos correlacionados com o fim do solstício de inverno e o início do equinócio da primavera. Enquanto meus colegas buscavam informações sobre condições de acesso, tempo de permanência e pagamento de taxas para visitar o mirante, fui inflamado pela extrema curiosidade que a apresentação suscitava.

Um dos funcionários do lugar onde fica o mirante nos orientou que poderíamos descer de carro até perto da plataforma. O intuito em prosseguir com essa visitação era de contemplar o pôr do sol e a vista do horizonte. Chegando na plataforma me deparei com a seguinte visão: pessoas em sua maioria vestidas com a cor branca, dançando ao som de uma música peculiar, com passos, gestos e expressões corporais ritmadas.

É nesse momento que o instinto etnográfico foi acionado. Tudo que nos surpreende, que nos intriga, tudo que estranhemos nos leva a refletir e a imediatamente nos conectar com outras situações semelhantes que conhecemos ou vivemos (ou mesmo opostas), e a nos alterar para o fato de que muitas vezes a vida repete a teoria. (PEIRANO, 2014: 378)

Enquanto meus colegas tentavam contemplar o pôr do sol no horizonte esfumado, eu permaneci no tablado de madeira, assistindo as pessoas em um ritual de Dança Circular Sagrada, também relacionado com o fim do solstício de inverno e o início do equinócio da primavera. Do mesmo modo, tamanha estranheza era causada pela minha presença, um rapaz vestido com uma camiseta na cor azul,

<sup>3</sup> Apolo, um deus solar da nossa tradição greco-romana que rivaliza com Dionísio, amava Daphne, o nome grego para a aurora. Como ela fugiu, foi transformada num loureiro, uma planta comum entre os monumentos históricos em Roma e que minha mãe fazia questão de ter no pátio da casa para colocar uma folha no feijão. Assim o sol vai em busca do alvorecer e amanhece um novo dia, todos os dias.

que não parava de fazer anotações e vídeos daquele rito em particular. Foi aí que o convite surgiu por parte da responsável em conduzir esse momento dançante. Ela: “*you would like to participate in the dance?*”. Eu: “*no!*” Ela: “*Are you sure you wouldn't like to?*” Eu: “*Tenho, absoluta*”. Quando disse: “*certeza absoluta*”, alguns dos participantes riram, pois, meu corpo inquieto demonstrava exatamente o contrário. Contudo, não poderia ser arrebatado naquele momento e entrar numa atividade que me contivesse e não poderia sair no horário que meus amigos quisessem ir embora.

De todo modo, usei todos esses momentos em que estive no lugar público da plataforma para realizar filmagens, respeitando ao máximo o rito específico, de forma que não pudesse atrapalhar o andamento das atividades em torno das danças circulares. Havia anoitecido, deixamos o local onde as pessoas continuavam dançando de forma sagrada e circularmente.

Fica claro que a pesquisa de campo não tem momento certo para começar e acabar. Esses momentos são arbitrários por definição e dependem, hoje que abandonamos as grandes travessias para ilhas isoladas e exóticas, da potencialidade de estranhamento, do insólito da experiência, da necessidade de examinar porque alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem. (PEIRANO, 2014: 379)

Ao voltar para casa “afetado” (FAVRET-SAADA, 2005), fiquei também impactado pois dei-me conta de que se tratava de um fenômeno social total (*a la* Marcel MAUSS, 2003). Esse conjunto de danças circulares sagradas eram específicas, por isso também chamadas *danças dos povos*, e dizem respeito a um movimento iniciado pelo coreógrafo alemão-polonês Bernhard Wosien que, em 1976, visitou a Comunidade de Findhorn, no norte da Escócia, e ensinou ali uma coletânea de *danças folclóricas*.

Essa dimensão recheada com “estranhamentos” levou-me a acionar ferramentas da pesquisa antropológica a fim de refletir sobre os rituais das Danças Circulares Sagradas. Farei, portanto, a descrição dessas danças a partir da observação na qual fui afetado profundamente e das filmagens registradas no passeio pela região do mirante, no Centro Geodésico da América do Sul, que possui o equinócio de inverno no reverso da América do Norte, e levantarei outras questões em face de pesquisas já existentes com o objetivo de refletir sobre as Danças Circulares Sagradas.

Por se tratar de uma etnografia produzida como atividade de avaliação na disciplina de Antropologia das Religiões, deparei-me com algumas dificuldades. Algumas limitações aconteceram no sentido de que não pude participar ativamente do grupo de danças circulares sagradas e não realizei entrevistas orais, ou seja, efetuei essa descrição densa dos elementos culturais e simbólicos que compõem esse rito dançante a partir de uma observação por demais externa para o meu gosto. Entretanto, outros elementos devem ser tomados por parâmetros, pois houve incursão inicial no campo, foram realizadas filmagens que não recebi direito de imagem, mas permissão para visitar quantas vezes quisesse para compreender o ritual. Também foram realizadas conversas informais com a responsável pelo grupo e conversas registradas em áudios de curta duração. Desse modo, temos em mãos um material que nos permite avançar no universo das danças circulares.

As Danças Circulares Sagradas inseridas no contexto da metrópole podem ser analisadas sobre o ângulo de práticas neo-esotéricas, fenômeno também conhecido por Nova Era, Conspiração Aquariana, Movimento do Potencial Humano, Era de Aquário e Nova Consciência. Neste sentido, Magnani (1999: 1) afirma que o neo-esoterismo é:

ponto de confluência de elementos das mais diferentes tradições, esse conjunto passou a abrigar uma ampla gama de produtos, atividades e serviços que vai desde consultas a antigas artes divinatórias, passando por terapias não convencionais e exercícios de inspiração oriental até vivências xamânicas, técnicas de meditação, cursos e workshops sobre crenças e sistemas filosóficos de várias origens, as passagens do solstício e de equinócio, ocorrências de reduzida percepção no contexto urbano, assim como as fases da lua, são motivo de rituais periódicos, e inúmeras outras atividades.

Desse modo, sob a perspectiva do neo-esoterismo, essas danças são um fenômeno consolidado nas cidades, que mobiliza recursos, envolve pessoas, modifica comportamentos, inventa ritos e propõe novas modalidades para passar o tempo em harmonia com o cosmos.

## Filmagens das danças sagradas circulares

A primeira dinâmica em torno das Danças Circulares Sagradas consiste em ensinar o passo, treinar a dança em roda ao som da música. Aos poucos, as pessoas começam a internalizar os movimentos, a liberar a mente, o coração, o corpo e o espírito. Analisando os gestos das pessoas na primeira filmagem realizada, pude constatar que a dança já estava em andamento quando cheguei, não observei a dinâmica que consistia em ensinar o passo. Neste caso, já em dança circular, as pessoas davam dois passos para a direita, retornavam com mais um passo para esquerda, como se fizessem uma breve parada, indicando que era necessário que todos os participantes levantassem as mãos juntos ao alto do céu; na terceira repetição dessa sequência, todas as pessoas soltavam as mãos, davam um giro, com as mãos de forma individual estendidas para o céu. Após o giro, todos os participantes se davam novamente as mãos e esse ciclo recomeçava, sempre ao som da música em plano de fundo.

No segundo momento, a dinâmica consistia em ensinar o novo passo, treinar em roda, dançar ao som da música. Pude acompanhar todos os movimentos que diziam respeito aos movimentos seguintes. Neste segundo passo, todos os participantes estavam no centro da roda em forma circular, levantando as mãos em direção ao céu, puxando a energia que vinha do alto e fixando-as do lado direito, na altura do quadril. Feito isso, as pessoas desfaziam o centro da roda, dando um pouco de espaço umas às outras, balançando as mãos para a direita e para a esquerda num processo similar de uma vassoura limpando o chão. Depois colocavam a mão esquerda nas costas, acima da região das nádegas, para magnetizar ou abençoar os rins e o fígado e, com a mão direita, puxavam a energia de fora do espaço para dentro, em um gesto único. A roda então era retomada, todos davam as mãos e iniciavam uma sequência de dois passos para a direita, breve parada, mais dois passos para a direita, breve parada, um retorno para a esquerda, breve parada, mais dois passos para a direita. Todos de mãos levantadas para o céu em direção ao centro do círculo, puxam então a energia do céu. E a sequência recomeçava.

A terceira dinâmica registrada em forma de filmagem consistia na formação de um semicírculo em forma de meia lua. Todos os participantes colocam a mão esquerda no coração, a mão direita para frente apoia o lado esquerdo do ombro de quem está à sua frente. Ao som da música, davam dois passos para a esquerda abrindo espaço para fora, e dois passos para a esquerda, fechando ou adentrando no semicírculo, no final dessa movimentação formavam uma volta inteira em direção ao centro da roda. O centro da roda era marcado com um tapete em formato de estrela laranja e um jarro com flores brancas. Trata-se de orações chamadas

*Ave Maria no Morro* e *Grande Mãe Pachamama*, que remetem ao princípio feminino. Os movimentos aludiam à expansão para fora e à contração para dentro, os princípios da experiência humana mais profunda na sua relação consigo, com o transcendente e com a natureza.

A última filmagem registrada, já no anoitecer, consistia numa movimentação mais acelerada com dois passos direitos para frente seguidos de dois passos esquerdos para frente. Sem soltar as mãos, duas em duas se viraram, para formar um portal por onde todos deveriam passar. Com as mãos das pessoas que passavam por cima da cabeça de todos os outros – como uma ciranda<sup>4</sup> junina, em que os parceiros dão suas mãos e, assim como a noiva e o noivo, têm que passar por baixo do túnel –, marcando o início do equinócio da primavera, onde as borboletas cuidam dos jardins e a deusa Ostara cuida da estação.

## Elementos femininos sagrados circulares

Durante as atividades das Danças Circulares Sagradas observei que alguns elementos representativos emergiam nas falas da *focalizadora* do grupo, a pessoa que conduzia as danças. Entre a passagem de uma dança-dinâmica à outra, nomes como Ostara, Pachamama e Ave Maria do Morro marcavam os momentos reflexivos que levavam à integração e comunhão do grupo. Mas que elementos são estes? Como se conectam com o momento presente e auxiliam a produzir uma etnografia dançante dos mistérios femininos? Qual a diferença existente entre estes elementos e as danças circulares, danças dos povos, cirandas do sol, processos circulares? Aqui observo que a maioria das pessoas na dança eram mulheres, mas não é este o motivo para falar das danças como de mistérios femininos, mas por causa das invocações dessas entidades que passo a explicitar é que elas se tornam *femininas*. Essa etnografia tem como fio condutor alguns caminhos na travessia dessa roda circular que mobilizava as energias de Ostara.

### *De Eostre a Easter: Ostara*



Fonte: Imagens da rede mundial de computadores.

<sup>4</sup> Diferente das danças circulares, as cirandas são rodas cantadas, com passos simples e canção repetida, geralmente folclóricas também, realizadas de maneira leve e solta, buscando a criança interior de cada um, num manifesto de espontaneidade e de alegria. Segundo Trindade e Rocha (2014: 216), o Brasil é um país muito rico em cirandas: “as cirandas nordestinas trazem muito das águas e dos pescadores, dos sertões e dos cangaceiros. As cirandas do Norte falam das águas e das florestas, dos frutos das matas e dos indígenas. As cirandas do Sul falam de amores e de anéis, de paixões e poesias”.

De acordo com as reflexões de Faur (2014: 2), o nome Ostara é citado com nuances diferentes. Inicialmente, para descrever o primeiro dia da Primavera, que acontece em cerca de 21 de setembro no hemisfério Sul e 21 de março no hemisfério Norte, período que marca a volta do Sol e em que o dia e a noite têm a mesma duração. Em outra percepção mais etimológica, o nome, tanto em inglês *Easter* e como *Östern* em alemão, alude à Páscoa, ou seja, essa celebração judaico-cristã pode ter recebido nuances de celebrações pagãs das deusas *Eostre* (celta) e *Ostara* (saxã), regentes da primavera e da fertilidade, celebradas na lua cheia mais próxima do equinócio de primavera. E mais, os seus nomes deram origem ao hormônio feminino (estrógeno) e ao cio (*estrum*).

Aqui temos uma conexão explícita com as principais festas judaicas e cristãs que remetem à libertação do Egito e à ressurreição de Cristo, ambos regidos pela lua e não pelo sol, ou melhor, somente indiretamente pelo sol. Contudo, os ciclos da lua que são mais associados aos ciclos da mulher foram representados nas danças observadas como o sol que produz os ciclos na lua. Além disso, convém prosseguir afirmando que Ostara era uma deusa teutônica da aurora e da vitalidade, chamada “Madrugada Radiante”, luz da primavera, espetáculo que traz alegria e bênção à criação, regente do renascimento da vegetação na primavera e da fertilidade (vegetal, animal e humana), equivalente a *Eostre*, a deusa anglo-saxã da primavera.

Belmaia afirma, parafraseando vários autores (SHIPPEY, 2005), que as formas primitivas de mitologias presentes na Alemanha no século XIX e as *Deutsche Mythologie* traziam a proposição de Beda e apontavam a existência de um antigo culto a uma deusa chamada Ostara, cognata da anglo-saxã *Eostre*, a partir do termo *ôstarun* dos dialetos do sudeste no Alto-alemão Antigo, que seria etimologicamente ligado a *Ôstar* (cognato de *Austr* e *Eástor*), significando “movimento em direção ao sol nascente” (BELMAIA, 2016: 95). Outro argumento é que, em 1958, nas margens dos rios Erft e Rur, em Morken Harff, foram encontradas três placas intactas dedicadas às *Matronae Austriahenae*. Segundo Biller (2016), essas divindades femininas eram cultuadas.

As matronas estiveram intimamente relacionadas com o mundo espiritual dos úbios marcando, especialmente, as relações de pertença. As asserções sobre o mundo das matronas tiveram a intenção de apresentar *Austriahenae* como elemento da cultura medieval etimologicamente vinculado à *Eostre*. (BELMAIA, 2016: 100-1)

Em todo caso, as deusas Ostara ou *Eostre* recebiam oferendas de ovos tingidos, pintados ou decorados com símbolos tradicionais, pães e roscas doces em forma de lebres, animais associados à Lua e renomados pela fertilidade<sup>5</sup>. De modo geral, os ovos simbolizam fertilidade, nascimento, renascimento, longevidade e imortalidade e ingeri-los significava absorver suas qualidades, assim como lhe era atribuído o dom de fertilizar a terra. Por isso são símbolos da Lua, Terra, criação, nascimento e renovação. Ao que tudo indica, o culto à deusa *Eostre* foi resignificado pela Páscoa cristã através da analogia do nascimento, morte e ressurreição de Cristo.

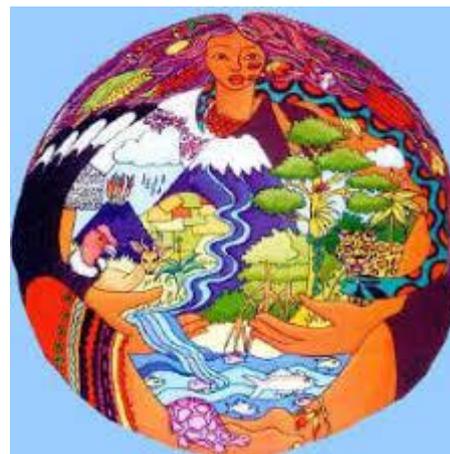
## ***Pachamama***

A tradução terminológica de Pachamama, recebe as designações como Mãe Terra (Madre Tierra) ou Planeta Terra. Segundo Da Silva (2015), tais designações

<sup>5</sup> Para Faur (2014: 3), “os símbolos de Ostara eram o ovo e a lebre, sem relação entre si, mas ambos significadores de criação, renovação e proliferação”.

associadas ao feminismo e imbricadas nos âmbitos da política, das lutas dos movimentos indígenas e de mulheres camponesas, bem como nos movimentos ambientalistas, incorporam o resgate do elemento feminino que permite às mulheres acessarem um conhecimento ancestral,

do contato com o natural, com a força produtiva sem destruição, da construção com equilíbrio, os ciclos da lua, no sentido do tempo. Isso dá fundamentação à luta, por exemplo, das mulheres camponesas pelos seus direitos ao uso e propriedade da terra e das sementes, além do direito de produzir seus próprios alimentos conforme tradição cultural. (DA SILVA, 2015: 360)



Fonte: Imagens da rede mundial de computadores. Sites <https://www.somostodosum.com.br/espiritualidade/> e <https://www.freewalkingtoursperu.com/blog/pachamama-la-gran-deidad-andina/>

Em sentido mais amplo, o conceito *Pachamama* vem de vocábulos dos Aymara e dos Quéchuas. “Pacha com seu significado de tempo, espaço e representação do todo e Mama como a representação da categoria superior entre as mulheres, o mais alto cargo espiritual, político e de autoridade dentro de uma cultura ou confederação de nações” (DA SILVA, 2015: 362). Vale ressaltar que essa palavra composta incorpora uma noção holística do mundo, entre os vínculos da terra e da feminilidade, abrange todos os seres vivos, incluindo os humanos, e denota a terra como fundamento para a existência da vida. Entretanto, Da Silva (2015: 373) chama a atenção para o fato de que, “Pachamama não está relacionada meramente a uma figura ancestral, encarnando na sua totalidade a natureza andina, a ideia de fertilidade, ou a figura supernatural feminina, e sim a um todo-tudo, a própria espiral de existência da vida em si”. A ideia de Pachamama como uma mãe cuidadora, generosa e nutridora remete a uma condição submissa, reforçando as dicotomias mulher/homem, inferior/superior. O mesmo reducionismo é produzido quando se associa a noção de Pachamama com o Planeta Terra (DA SILVA, 2015: 372).

Essa categoria merece ser observada com cuidado, pois não tem tradução fácil. Desse modo, a noção de Pachamama, inserida no movimento feminista e dos direitos sobre a conservação da natureza e preservação da vida, adquire o contorno de uma espiral fluida:

Entendemos a Pachamama, a *Mapu*, como um todo, que vai mais além da natureza visível, mais além dos planetas, que contém a vida, as relações estabelecidas entre os seres com vida, suas energias, suas necessidades e seus desejos. Denunciamos que a compreensão da Pachamama como sinônimo de *Madre Tierra* é reducionista e machista, que faz referência apenas à fertilidade e submeter às mulheres e a Pachamama sob seu arbítrio patriarcal. “*Madre Tierra*” é um conceito utilizado há vários anos, e que se busca consolidar nesta Conferência dos povos sobre Mudança Climática com a

intenção de reduzir a Pachamama – assim como reduzem as mulheres – à sua função de útero produtor e reprodutor a serviço do patriarcado. Entendem a Pachamama como algo que possa ser dominada e manipulada a serviço do “desenvolvimento” e do consumo – e não a concebem como o cosmo da qual a humanidade é apenas uma pequena parte. O cosmo não é o “Pai Cosmo”. O cosmo é parte da Pachamama. Não aceitamos que “casem”, que obriguem o matrimônio à Pachamama. Nesta Conferência temos ouvido coisas insólitas do tipo o “Pai Cosmo” existe independentemente da Pachamama, e entendemos que não toleram o protagonismo das mulheres e da Pachamama, e que tampouco aceitam que ela e nós nos autodeterminemos. Quando falam de “Pai Cosmo” tentam minimizar e subordinar a Pachamama a um chefe de Família masculino e heterossexual. Mas ela, a Pachamama, é um todo e não nos pertence. Nós todos (homens e mulheres) somos dela. (MUJERES CREANDO COMUNIDAD, 2010; *apud* DA SILVA, 2015: 366)

A mitologia e cosmologia da Pachamama incorpora a figura de *Gaia*, deusa feminina que cria e produz o universo, o mundo, o tempo, o lugar, a terra, através do tempo, que cura os males, extingue as alegrias mais intensas, estabelece as estações e fecunda a terra, dá e absorve a vida dos seres no universo ou no mundo.

### ***Ave Maria no morro cheia de graça***

*Barracão de zinco, sem telhado, sem pintura. Lá no morro, Barracão é bangalô. Lá não existe felicidade de arranha-céu. Pois quem mora lá no morro já vive pertinho do céu. Tem alvorada. Tem passurada ao alvorecer. Sinfonia de pardais anunciando o anoitecer. E o morro inteiro, no fim do dia, reza uma prece, Ave Maria. E o morro inteiro, no fim do dia, reza uma prece, Ave Maria. Ave Maria. Ave.*

Ave Maria do Morro, de Herivelto Martins

A música em epígrafe foi composta por Herivelto Martins, durante uma partida de sinuca, ao observar o barulho dos pardais se recolhendo nas árvores para dormir: sentiu que isso daria uma melodia para seu samba e ali mesmo começou a compor *Ave Maria no morro*. Também foi inspirada na igreja do alto do morro do Pinto, no Rio de Janeiro, onde morava na sua juventude. Por considerar a composição inadequada, o Cardeal Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra solicitou que fosse proibida sua execução nas rádios, para evitar “*fumaças de hereesia e profanações dos ritos católicos*”.

Segundo Mendes Junior (2007: 30), “a favela cantada na voz do cancionista popular, guarda um sentido de Arcádia, representa uma comunidade de pessoas que contradiz a modernidade impessoal da multidão na cidade”. Além disso, o modelo de urbanização caracterizado pela precariedade na favela é o ambiente urbano predominante no recorte montanhoso, na cidade do Rio de Janeiro: “Morro, favela, barracão” (MERHY, 2010: 91). Nas letras dos sambas ou canções brasileiras, os artistas possuem o fito de propagar os valores éticos das “comunidades”, por isso marcam comportamentos, modos de vida e oposições sociais.

Durante a década de 1960, a música *Ave Maria no morro* tornou-se sucesso em Igrejas da Alemanha, Áustria, Suíça e outros países. A canção foi regravada inúmeras vezes, inclusive pela banda *Scorpions*, cantada no México em castelhano em 1994. Essa gravação foi utilizada em uma das performances circulares sagradas, conforme descrição do vídeo terceiro.

Ave Maria del monte preciosa, chiquititas. Es el morro de los negros, la mansion. Extraño mundo tan desgraciada y tan sencilla. Ni siquiera una capilla te aprovecha para rezar. Pero si vive Tierra y Cielo y (cambiara). Y la noche con su manto cubre las rosas que van a amar. Alla se escucha, al fin del día una plegaria, Ave Maria. Alla se escucha, al fin del día una plegaria, Ave Maria, Ave Maria, Aunque no tenga capilla, reza la gente sencilla, Ave Maria. (Scorpions. *Ave Maria No Morro*. Composição de Herivelto Martins. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/scorpions/108720/>. Acesso em: 05 de janeiro de 2020).

Nos dois contextos aludidos acima, a música remete à imagem da Maria de Nazaré, também chamada de Virgem Maria, Maria a Mãe de Jesus, Santíssima Virgem, Nossa Senhora, Mãe de Deus, Portadora de Deus, Mãe Suprema etc.



Fonte: Imagens da rede mundial de computadores.

A mencionada canção-oração, em sua narrativa discursiva, diz respeito à saudação do arcanjo Gabriel e ao anúncio com o qual essa mulher se torna esposa do Espírito Santo para conceber Jesus Cristo. Os católicos veneram a Virgem Maria como Nossa Senhora, a Rainha dos Céus e da terra, Mãe da Igreja, intercessora junto a seu filho Jesus, estando presente na sua vida e morte.

Cabe agora refletir sobre o que esses três elementos femininos ou intercessões possuem em comum no processo circular de danças e orações. As três figuras apresentadas, com variantes significativas de contextos culturais peculiares, reforçam a imagem da mulher e a representação do feminino, como um instrumento de poder simbólico. A força criadora por trás da dança, recheada por variantes significativas, foram também entrecortadas por palavras como: vitalidade, fertilidade, criação, renovação, proliferação, alegria, bênção, luz, graça, proteção, vida, morte, mãe, natureza, deusa, universo, mundo, tempo, lugar, terra, que não são elementos estanques, mas se configuram como dádiva circulante. Ou seja, nas danças circulares estas e outras relações também são trocadas, pois entram em contato e em circulação. É o caso de gestos, olhares, afetividades, conhecimento e afinidades representados pelos elementos citados.

Vale ressaltar que a condutora do ritual solicita que seja absorvida a constatação de que as danças circulares sagradas são constituídas por relações mais profundas que podemos chamar até de *parentesco*. É possível identificar como laços consanguíneos, relações de afinidade e de amizade que entram em trânsito nas danças circulares sagradas e nas cirandas do sol fluidos que permitem a formação de alianças.

Do ponto de vista simbólico, embora seja possível identificar afinidades entre essas três figuras do feminino, tais elementos representativos não formam parentesco, os contextos em que os termos aparecem sim, pois a aliança é formada através dos homens e mulheres. Além disso, existem estudos que apontam a face imagética que se relaciona à “hagiografia e ao conjunto de lendas e mitos que compõem sua tradição. Imagens trazem consigo outras imagens” (MENEZES, 2011: 50). Neste sentido, a imagem que se apresenta sobre o fenômeno religioso das danças circulares parte das relações e interações entre o céu e terra, ligando pessoas, processos circulares concêntricos ou discêntricos e personagens imagéticos. Ou seja, os desejos humanos tendem a convergir para o centro (a ser centrípetos), mas o amor materno tende a ser centrífugo, pois se enche de vontade de cuidar e proteger.

## (Com)textos de Danças Circulares Sagradas

As Danças Circulares Sagradas provenientes das danças e cirandas de roda, se configuram como uma prática ritual ancestral e profunda, tradicional e contemporânea, de diferentes culturas, de diferentes povos e de diferentes épocas. De acordo com Pantoja (2017: 2), essas danças sagradas são “vivenciadas como canal e instrumento de Educação e Cultura, de comunicação criativa, de autocohecimento, de saúde integral, de celebração e integração”. Na perspectiva de Garaudy (1980: 14),

as danças circulares sagradas trazem em suas raízes a tradição de diferentes povos. Relembram um tempo em que dançar era participação, encontro e reafirmação dos ciclos da vida. Na dança, a comunidade se reunia e celebrava todos os momentos importantes: do plantio à colheita, do nascimento aos funerais.

Alguns autores apresentam que o aspecto ritualístico das Danças Circulares Sagradas parte do impulso artístico da humanidade de observar a natureza. Assim, também as danças dos Boe-Bororo imitam formas e movimentos da natureza. O ser humano mais integrado à natureza dança tradicionalmente os ritmos cíclicos da vida e sente-se tomado pela pulsação orgânica do universo. De acordo com Pantoja (2017: 2):

Tudo na vida é movimento: o Universo move seus sistemas, e cada sistema seus sóis, estrelas, planetas e satélites. As estações se sucedem ritmicamente, assim como o dia segue a noite, a Lua ao Sol. A vegetação evolui em ciclos rítmicos, sobem e baixam as marés, o ser nasce, cresce, decresce e morre.

A dança circular, como expressão ritualística e simbólica, se apresenta como reflexo da regularidade terrestre e celeste. Neste sentido, a dança é uma divindade que simboliza a harmonia das leis da terra e do céu. De acordo com Ostetto (2009: 179), as pessoas tradicionalmente fazem rituais com danças, como os povos indígenas até os dias de hoje:

dançavam e marcavam seu pertencimento ao grupo, vivendo e partilhando valores e crenças no encontro além da palavra. As danças circulares que hoje praticamos acolhem e honram diferentes povos e tradições. Na roda, compartilhando música, gestos e significados de culturas diversas, tal como no passado, vivificamos ritos e símbolos.

As dimensões do sagrado presentes em conceitos e categorias como espiritualidade, divino ou Deus, podem vir a ser concebidas no momento em que se ultrapassa a própria experiência física dos participantes (ALMEIDA, 2005; CATIB *et al.*, 2008). Dessa forma viva de comunhão e de participação dos seres humanos na coletividade pela dança emergente no processo circular contemporâneo, resgata-se a função de criação do ser humano e sua vida conectada com todos os demais seres do universo, a dança é um modo total de viver no mundo, pois “dançar é vivenciar e exprimir, com o máximo de intensidade, a relação do homem com a natureza, com a sociedade, com o futuro e com seus deuses” (GARAUDY 1980: 14). O sagrado nas danças ganha contornos e perspectivas particulares quando acentua o sentido da fraternidade, da partilha e da cooperação que parecem estar delicadamente nas culturas antigas que dançam em círculo (NAGEM, 2017: 56). Ou seja, “a dança é uma das raras atividades humanas em que o ser humano está totalmente engajado: corpo, espírito e coração” (PANTOJA, 2017: 2). E mais, a dança torna o sagrado presente nos seres humanos e os potencializa, sendo por isso considerada sagrada (PANTOJA, 2017: 5). De acordo com Trindade e Rocha (2014: 216), no refinamento do olhar que se expande para dentro

de si, na escuta e no sentir do outro que tende a tornar seu ritmo o ritmo do grupo, por meio de seu balanço, de seu movimento, de sua sagrada delicadeza, as danças circulares são danças de paz: “são danças para construir a paz”.

Ampliando a compreensão da noção de sagrado nas danças circulares, Preiss (2011: 16) informa que foi Wosien quem adaptou as danças folclóricas e étnicas aos círculos da nossa sociedade contemporânea. Porém conservou parte do seu conteúdo cultural e simbólico, chamando-as pela expressão *heilige tange*, que significa sagrada gratidão em alemão (RAMIRES, 2012: 1325).

Assim vamos aprofundando na história das danças circulares sagradas na contemporaneidade que possui, como aspecto fundamental, dois momentos. Emerge inicialmente do trabalho desenvolvido pelo coreógrafo e bailarino alemão Bernhad Wosein (2000) que, ao frequentar as danças folclóricas de alguns povos, percebeu ali sua grande inspiração. Inicia assim sua pesquisa e elabora uma coletânea acerca das danças de roda (Ver também: CATIB *et al.*, 2008; TRINDADE e ROCHA, 2014: 215). Depois acontece o processo de disseminação para inúmeras partes do mundo. Em 1976, Bernard Wosien foi à comunidade da *Fundação Findhorn* – Centro Internacional de Educação Transdisciplinar - Holística, a fim de ministrar um curso de danças. Com o tempo, estas danças se espalharam pelo mundo. “O trabalho de dança em Findhorn, a comunidade da Escócia, tornou-se, desde 1976, um exemplo de uma rede internacional de meditação pela dança” (WOSIEN, 2000: 25; PANTOJA: 2017: 4).

Surgiram assim, as *Secred Dance* ou Danças Circulares Sagradas<sup>6</sup>, que reúnem danças de diferentes tradições étnicas, adaptadas ao círculo por Wosien, no sentido de permitir a integração de pessoas, através da linguagem simbólica e efêmera da dança (RAMIRES, 2012: 1326). Centrando no aspecto da força das emoções, Trindade e Rocha (2014: 211), afirmam que nas rodas de danças, ao longo da pré-história, as pessoas celebravam suas alegrias e dores.

Uma criança que nascia inspirava a família ancestral a dançar ao redor das fogueiras. Encontrar uma caça ou a própria colheita dos alimentos plantados também eram motivos de grande alegria e celebração. Mesmo na dor, pela morte de algum familiar, a roda era o consolo, e era, ao redor do fogo, que as danças tribais e as conversações aconteciam, e as dores eram superadas.

Evans-Pritchard (1978: 69) bem alertou que são mais os rituais que levam às emoções do que as carências humanas, pois o estado emocional envolvido não pode ser a origem e a explicação dos ritos celebrados.

O rito é parte da cultura em que nasce o indivíduo e se impõe a ele de fora, como o restante da cultura. Ele é uma criação da sociedade, e não das emoções ou cognições individuais, embora possa satisfazer a ambas; e é por isso que Durkheim nos diz que toda interpretação psicológica de um fato social é invariavelmente uma interpretação errada.

Assim as danças foram, desde o início, também concebidas como uma meditação em movimento, ou seja, um ritual.

Por incontáveis séculos, pessoas têm escolhido e seguido este caminho, o caminho do ser humano em busca do sentido da vida. Nós somos feitos à imagem de Deus. Trabalhando com nossos próprios instrumentos, nossos corpos, dançamos nossa própria imagem do Criador. E nas danças nós traçamos um caminho que conduz a ambas as experiências, de nosso próprio “eu” individual e também da vida do grupo, da comunidade. Isto tem um efeito terapêutico natural, e então estas danças conduzem à cura e

<sup>6</sup> O sagrado aparece como oposição ao profano, revelação, entidade, experiência com deuses e deusas, conexão com a natureza, dimensão unificadora humana. O sagrado diz respeito ao poder de elevação do espírito humano, associado à prática da dança e não a uma religião propriamente dita (PANTOJA, 2017).

ao todo. O que eu tenho compreendido depois de uma vida de dança é que a dança é uma meditação em movimento, uma caminhada em direção ao silêncio, onde todo movimento se torna uma oração. (WOSIEN *apud* PANTOJA, 2007: 9)

Findhorn promove anualmente, no mês de julho, desse 1976, o Festival Internacional de Danças Circulares Sagradas, o que tem contribuído para a propagação e o enriquecimento do repertório. São incorporadas danças tradicionais e contemporâneas das mais diversas culturas, dos quatro cantos do mundo (Ásia, Europa, África, Américas), como danças gregas, israelitas, escocesas, russas, sérvias, armênias, ciganas, árabes, brasileiras (indígenas, nordestinas, amazônicas e aquelas chamadas folclóricas ou populares) (ver PANTOJA, 2017: 4).

## Danças Circulares Sagradas: elementos estruturantes

A partir desse momento cabe apontar alguns caminhos para outras questões em torno das danças circulares sagradas. Quais objetos são utilizados? Qual o significado do uso de tais instrumentos? Quem conduz as atividades? Como dançar? Por que as pessoas dançam? Como isso se relaciona com as filmagens das danças circulares sagradas? Neste sentido, quando fazemos um retorno às reflexões já existentes sobre as danças circulares sagradas, muitos dos elementos que estavam incompreendidos nas filmagens realizadas e descritas adquirem um novo significado.

Desse modo, é uma tradição que vem de muito longe dançar com objetos no centro, como fogueira, velas, flores, mandalas. Nada melhor que escutar as pessoas que participam das danças circulares, pois suas palavras fazem compreender questões que nos parecem estranho ao observador externo:

*Fazer o centro da roda é muito bacana porque é um pouco da gente que está sendo doado para o grupo, mas também existe a dificuldade de fazê-lo porque os elementos trazidos para o centro da roda refletem bastante a própria pessoa. A gente passa o dia inteiro pensando sobre o que trazer para o centro da roda e o motivo pelo qual trouxe certos objetos. (Entrevista com Sabrina, OLIVEIRA, 2012: 19)*

O outro discípulo de Edward Taylor, R. R. Marett já afirmava que as religiões antigas eram antes dançadas que pensadas e volta ao termo *mana* (da Melanésia), um sentimento de que existe um poder oculto em certas pessoas e em certas coisas que o separam do cotidiano, “a emoção do horror, um composto de medo, deslumbramento, admiração, interesse, respeito e talvez até amor” (EVANS-PRITCHARD, 1978: 52). De acordo com Mauss (2003: 143-4), o *mana*,

em primeiro lugar, é uma qualidade, algo que a coisa possui, não é essa coisa, ela mesma. Em segundo lugar é uma coisa, uma substância, uma essência manejável, mas também independente. Em terceiro lugar, é uma força, de seres espirituais, das almas dos antepassados e dos espíritos da natureza.

Metáfora da sociedade em que vivemos, as danças circulares sagradas ocorrem em geral de mãos dadas, uma palma fica voltada para cima simbolizando receber e a outra voltada para baixo simbolizando doação, equilibrando e circulando energia. O movimento circular em roda faz com que ninguém fique mais para dentro ou para fora da roda, propiciando igualdade e união (BARDINE, BARDINE e DIEZ, 2009; RAMIREZ: 2012). Em conformidade com esse pensamento, Francês e Jefferies (2004: 63), afirmam que

a energia gerada ao dançar é muito forte, levando aos participantes ficarem estimulados emocionalmente. Estas emoções podem ser potencialmente expressas no momento em que todos os participantes encontram-se na roda, em que a posição das mãos e a forma como as mesmas se unem resultam em um simbolismo próprio.

O círculo representa simbolicamente a totalidade e a eternidade, por isso é utilizado prioritariamente para reforçar a integração entre todos os participantes desta vivência, pela carga emocional envolvida (CATIB *et al.*, 2008: 43).

Outro elemento da dança em roda diz respeito ao fato de que, para entrar na roda, não é necessário ter conhecimentos, habilidades específicas, experiência anterior. Não deve haver competição sobre dança, pois os movimentos visam potencializar os aspectos positivos da vida no planeta, respeitando a individualidade de cada um dos praticantes. Por isso basta começar com o desejo, pois as danças sagradas oferecerem a todos a oportunidade de tornar-se um dançarino, de abrir-se a um meio de conhecimento, a um só tempo introspectivo e do mundo exterior, para chegar ao amor de dançar com os demais: “O grupo dança para si mesmo, todos entram na roda, pois a coreografia experimentada não tem o objetivo de ser apresentada para uma plateia, mas é interna, e a dança se revela a cada dançarino em particular” (OSTETTO, 2009: 179). Dessa forma, “a roda ensina a prestar atenção no ritmo do grupo todo (pode ser considerado como um aspecto social), o ritmo da música (a vida) e o próprio ritmo interno (o individual), salientando diversos estados subjetivos presentes neste contexto” (CATIB *et al.*, 2008:43; OLIVEIRA, 2012: 21). Sobre o estar em/na roda, Ostetto (2009: 182) é perspicaz:

Na roda, ficamos lado a lado, irmanados, ligados pelas mãos e, num crescendo, conforme a entrega de cada um e todos, ligados pelo coração, o pulso e o impulso criador da unidade na diversidade. O foco está no centro da roda que, com o passar da dança, de várias danças, vai impelindo ao encontro com o centro de cada um – seu eixo, seu equilíbrio. Sou parte do todo, mas sou individualidade. Danço a dança coletiva, mas tenho o meu passo, marca do meu corpo, da minha história. Aprendo a entrar na roda sem perder minha singularidade e, mais que isso, reafirmo-a na medida em que percebo o outro. Pratico a alteridade na circularidade: vejo o outro e me vejo, dou espaço ao outro e ocupo meu espaço. Encontro o outro e caminhamos juntos, harmonizando a roda, dançando a vida.

Isso não significa que não sejam produzidos momentos de desarmonia, tensões, fragmentação, desintegração do equilíbrio grupal. Não significa que o processo de aprendizado e entrega é um fato homogêneo, e que não sejam produzidas formas de resistência. O silêncio, o riso incontido, a atitude dispersiva, podem ser vistas sob esse ângulo. Segundo Ostetto (2009: 188), a roda não permite o *autoengano*.

[O participante] está na roda, mas segue em linha reta. Está com os outros, mas segue só. Vai em frente, mas se prende ao que ficou atrás. A roda da dança também não permite o autoengano: revela a pessoa por inteiro no decorrer dos passos, passo a passo, volta após volta. Se há busca: há entrega, há encontro. Se há resistência: há entrave, há desencontro.

Para que ocorra a harmonização, integração e encontro do grupo, a dança circular é conduzida por uma *focalizadora* que, de acordo com Ramires (2012: 1327),

é o integrante do grupo que possui formação nas Danças Circulares Sagradas e que passa aos demais a coreografia de cada dança, sua origem, a história, a música que acompanha os movimentos, as intenções, os símbolos. Ele também cuida da harmonia e dos valores que mantêm a qualidade das relações interpessoais no círculo.

Além disso, cabe à focalizadora demonstrar passos e gestos, utilizar dicas, imagens, selecionar as músicas, organizar um pequeno ensaio antes de iniciar a

dança. Para que haja harmonia entre os dançantes que o fazem em forma de grupo vinculado a uma tradição – algo bem diferente da forma de conceber o momento pela *Biodança*<sup>7</sup>, na qual se prioriza que cada um crie seu ritmo. Essas coreografias devem ser organizadas em fenômenos cíclicos,

os passos são agrupados em sequências que se repetem no decorrer de toda a música. Dessa maneira são reproduzidos os ritmos da natureza: o começo e o fim, o nascimento e a morte, o dia e a noite, as estações do ano, além dos ciclos que compõem a biografia humana. (PANTOJA, 2007: 3)

Além disso, para Oliveira (2012: 17),

as danças coreografadas constituem um ritual, pois cada dança possui um jeito certo de dançar, de dar as mãos e de se locomover. A maneira mais comum de se dar as mãos é com a palma da mão do braço direito estendida para cima e a palma da mão do braço esquerdo estendida para baixo. O movimento das pernas também é executado de acordo com a dança específica. Às vezes, começa-se com o pé esquerdo.

Mas as danças circulares com seu vasto repertório de coreografias mais ou menos elaboradas, em contato com a experiência de músicas, gestos, ritmos e passos dos diversos povos, contendo movimentos simples e suaves, podem permitir que os passos vivenciados sejam executados de formas diferentes, pois não visam uma técnica em si e sim o sentimento de cooperação e partilha (WOSIEN, 2000; CATIB *et al.*, 2008: 47).

Na geometria sagrada, o círculo representa o espírito, a essência, a transcendência. A forma circular encontra-se no micro e no macrocosmo. “O círculo é figura de representação dos ciclos celestes e do ciclo anual configurado no zodíaco, é signo da unidade e da harmonia” (PENNICK, 2002). Para Ostetto (2009: 182), o círculo é facilmente visível na natureza, dos discos solares e da lua, nas plantas e estruturas geológicas naturais, perceptível também no corpo humano como, por exemplo, no desenho das células ou no desenho dos olhos, mas também é recorrente na produção humana, nas culturas, em suas artes. O círculo serve para representar o universo, a unidade de toda a existência, a totalidade, o centro representa a origem de todas as coisas e as manifestações possíveis nele contidas. No círculo, “somos um só, mas ao mesmo tempo, somos cada um, um. Cada roda é única e em cada roda temos um novo viver” (TRINDADE e ROCHA, 2014: 217).

Através do processo conhecido como *Centração*, três paradigmas são postos em circulação: o *Ecológico* (as três ecologias: pessoal, social e planetária), o *Holístico* (dimensões física, psíquica, mental, espiritual) e o *Biocêntrico*. No princípio biocêntrico, as ideias de vivência e vínculos são fundamentais para restabelecer o *bem viver* (PACINI, 2015) ou uma vida harmoniosa consigo, com o mundo que nos cerca e com o Transcendente. Segundo Pantoja, as danças circulares impulsionam um movimento vital, que acontece através da conexão no eixo vertical (com o que está abaixo, a Terra: chão, raízes, memória, passado; e com o que está acima, o Ar: céu, imaginação, projeto, futuro). E da conexão no eixo horizontal (com quem está à minha direita-esquerda, com as pessoas na roda, a *tribo*, a comunidade, a humanidade. Nessa dimensão do corpo (biofísica) e da personalidade (biopsíquica), o cotidiano leva à conexão com seu próprio/pessoal centro de vitalidade (no cruzamento do eixo vertical com o eixo horizontal) e com o centro da roda, simbolicamente o Sol, fonte de luz, de energia, de sabedoria, de bênçãos: a fonte, a dimensão espiritual da vida (PANTOJA, 2017: 6).

<sup>7</sup> A Biodança foi criada por Rolando Toro no Chile para atender às necessidades de trabalho de integração dos internados em um Hospício e se espalhou rapidamente também pelo Brasil com processos grupais bastante semelhante na forma de conceber a dança como processo de integração pessoal.

A linguagem simbólica das danças circulares se configura como práxis na vida cotidiana em constante circulação. Não se trata apenas de compreender um símbolo e decodificá-lo, mas incorporá-lo como pensamento e ação, deixando-o penetrar nas práticas educativas, trazendo-lhes o sentido de integração, unidade de opostos, criação e mudança. Sobre este aspecto, Ostetto (2009: 187) aponta para o *mito do eterno retorno*: “na apropriação do símbolo, força e direção para a reinvenção do cotidiano, tendo presente o movimento de eterno retorno: passado, presente, futuro; expansão infinita: ilimitados ser e fazer”. Esse movimento criativo, que desenvolve talentos e potencialidades, que muitas vezes, estavam adormecidos, adquire poder de transcendência na forma de um beliscão do destino. Nessa vivência o indivíduo pode internalizar aspectos de natureza religiosa que não é o caso de explicitar aqui.

Cabe ainda destacar a relação das Danças Circulares Sagradas com a religiosidade presente na *Nova Era*. Segundo Oliveira, a Nova Era está voltada para o cultivo de si, do desenvolvimento do *self*, cuja ideia holística de saúde orientada para o exercício físico, mental e espiritual entre grupos e indivíduos e uma conscientização e preservação ecológica do planeta. “Tais idiosincrasias foram observadas nos dançarinos de danças circulares que, envoltos por esse espírito da Nova Era, conscientizam-se e são conscientizados pela concepção do desenvolvimento espiritual, pessoal e ecológico” (OLIVEIRA, 2012: 15). Além disso, num processo de reavivamento dos símbolos, da espiritualidade esotérica e mística, por meio de novas alternativas religiosas, a Nova Era também incorpora a dimensão da Terra, como esfera orgânica, *Mãe Gaia*, que acolhe e nutre seus filhos. No espaço sideral, outros milhares de astros, em esferas, se experimentam em movimentos circulares de rotação e translação que nos conectam aqui com o início deste texto, o equinócio da Primavera.

E nós, nessa dança do mundo, vamos experienciando as quatro estações, movimentos circulares, que vem e vão, se abrindo para se fechar, para se abrir, e assim, de estação em estação, vamos também completando nossas primaveras ano a ano, renovando nossos círculos e mandalas da existência, mediadas pelo tempo, pelo espaço, pelos viveres e pelos conviveres. (TRINDADE e ROCHA, 2014: 211-2)

## **Caminhos da Teoria Antropológica das Religiões em notas finais**

Este trabalho postulava que a Antropologia tinha uma contribuição específica para o entendimento sobre as Danças Circulares Sagradas, diferenciando-se por meio do enfoque etnográfico, com observação direta e descrição de filmagens realizadas em torno de um evento específico. Essa proposta previa também a travessia no universo de pesquisas existentes em *sites* eletrônicos sobre Danças Circulares Sagradas. Trata-se da aproximação e delimitação a um campo vasto de conhecimento em torno da Antropologia das Religiões, focalizado nos estudos da Nova Era. Vale destacar, que as Danças Circulares Sagradas não se configuram como uma instituição social de natureza religiosa. Como propósito mais geral, nossa intenção era apenas compreender (quando possível) parte dos processos que aproximam a Dança Circular Sagrada ao fenômeno religioso.

Uma primeira aproximação com essa complexidade dinâmica, inserida no contexto da Antropologia das Religiões, diz respeito à concepção de Durkheim sobre a noção de religião, no seu estudo sobre *As Formas elementares da Vida Religiosa*. A fim de “compreender a natureza do homem e revelar um aspecto

essencial e permanente da humanidade” (1996: 507), o ser humano atual manifesta-se conectando-se nas danças circulares com as experiências mais remotas da humanidade. Afirma Durkheim que na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos deve necessariamente haver um certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais que, malgrado a diversidade das formas que umas e outras puderam revestir, em todas as partes têm a mesma significação objetiva e, em todas as partes, preenchem as mesmas funções (DURKHEIM, 1996: 509-10). Assim como as religiões constituem-se como uma manifestação coletiva idealizada da sociedade, as Danças Circulares Sagradas também se apresentam como fatos sociais totais (MAUSS, 2003), ou seja, configuram-se numa realidade coletiva contendo elementos dos fenômenos religiosos tradicionais atualizados.

A conclusão geral do livro que se vai ler é que religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que nascem no seio dos grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos. Mas então, se as categorias são de origem religiosa, elas devem participar da natureza comum de todos os fatos religiosos: elas também devem ser coisas sociais, produtos do pensamento coletivo. (DURKHEIM, 1996: 514)

Marcel Mauss, em seu artigo “A Prece”, afirma que a oração é um momento em que a ação e o pensamento se encontram estreitamente unidos. É um momento em que o rito se encontra unido à crença. Por isso as crenças humanas são cheias de sentidos, como os mitos, ricas em ideias e imagens das narrativas religiosas. Comparando essa perspectiva reflexiva com as filmagens sobre as Danças Circulares Sagradas, na descrição que traz a letra da *Ave Maria no morro*, podemos observar que a música, associada aos movimentos das pessoas dançantes, com as posições das mãos, uma em direção ao coração, outra estendida em contato de direto, num movimento de integração e comunhão, com a natureza, com o grupo e com o próprio *self*, pode ser vista sob a forma de uma oração.

A oração é um ponto de convergência de um grande número de fenômenos religiosos. Mais que qualquer outro sistema de fatos, participa ao mesmo tempo da natureza do rito e da natureza da crença. É rito, porque é uma atitude tomada, um ato realizado oposto aos das coisas consagradas. Dirige-se à divindade e a influência; consiste de movimentos materiais dos quais se espera resultados. Mas, ao mesmo tempo, qualquer oração contínua, possui em algum grau um *Credo*. Mesmo onde o uso a esvaziou de sentidos exprime ainda, pelos menos, um mínimo de ideias e sentimentos religiosos. (MAUSS, 2003: 775-6)

Mesmo em forma de *prece*, outro aspecto é a *dádiva* (MAUSS, 2003), o *dar* e *receber* constante dos que dançam em roda, entre si e com o mundo que os cerca. Analisando os elementos simbólicos femininos de Ostara, Pachamama e Ave Maria e os gestos, olhares e contatos presentes nas Danças Circulares Sagradas, é possível constatar que essas *coisas* em circulação não são elementos estanques, produzem nas pessoas dançantes um valor mágico, religioso e social, na medida em que possuem poder de eficácia, contribuindo para desenvolver a harmonia, a integração, a comunhão e de promover conhecimento e autoconhecimento no interior do grupo.

Na força e luz do *mana* ou do *hau*, “se o presente recebido, trocado, obriga, é que a coisa recebida não é inerte” (MAUSS, 2003: 198-9). Partindo da concepção de uma religião que não fala *a respeito de* ou *sobre* as coisas, mas *de dentro* ou *a partir* das coisas, entidades, agências, situações, substâncias, relações e experi-

ências, Bruno Latour afirma que, quando a fala religiosa é proferida algo acontece, um pequeno deslocamento na marcha ordinária das coisas pode ser percebido, tanto para quem a pronuncia a prece, quanto para quem recebe a graça de dançar em círculo. Segundo Latour (2004: 354-5), é necessário falar de religião não como algo longínquo, superior, sobrenatural, infinito, distante, transcendente, misterioso, nebuloso, sublime, eterno, mas como se fala de amor, pois assim como:

as sentenças religiosas devem transformar os ouvintes, tornando-os próximos e presentes, sob pena de serem nulas, os modos de falar de religião devem trazer o ouvinte e também o falante à mesma proximidade e ao mesmo sentido renovado de presença, sob pena de serem insignificantes.

Na conversação existente entre a focalizadora e os demais participantes falava-se de amor, céu, terra, dentro, fora, energia, Ostara, Ave Maria no Morro, Pachamama, Gaia, Mãe Terra como uma forma de promover a comunhão, integração, conexão com os demais seres, astros, natureza e o universo.

Mas aqui desejo ainda fazer o resgate dos elementos femininos nas figuras de Ostara, Ave Maria e Pachamma que, ao longo desse estudo, nos levaram a refletir sobre como as experiências do masculino e do feminino aparecem no movimento religioso e são bastantes diferenciadas para homens e mulheres. O grupo humano dançando em roda precisa acertar o passo para harmonizar-se com o outro, por isso os conhecimentos advindos das Cirandas do Sol, onde as Danças Circulares Sagradas, objeto desse estudo ocorreram, é conduzido por uma focalizadora do sexo feminino, o que tem gerado novas formas de enquadramento de participação para homens e mulheres. São mulheres apontando para imagens do feminino, promovendo a revisão de autoridade e da cultura tradicional no interior do campo religioso na sociedade brasileira. Ou seja, a focalizadora estava no lugar de poder e eu não, talvez por isso não aceitei entrar na dança e me deixar levar, com a desculpa dos colegas que teriam que ficar me esperando. Mas o que parece mais desafiador para mim é entrar nesse mundo de domínio feminino, confiar, entregar-me, mesmo que venha com imagens bonitas como as que trouxe à baila nesse texto.

De acordo com Machado (2005: 390), “a pertença da mulher a uma igreja reforça a autoestima, enfatiza o presente e estimula a busca por prosperidade que tem servido a superação de constrangimentos de uma cultura tradicional”. Desse modo, no pentecostalismo e nos movimentos esotéricos existe a redefinição do feminino, o crescimento do número de denominações com pastorado feminino e a multiplicação das igrejas fundadas por mulheres tem servido para rever constrangimentos à participação das mulheres na direção das comunidades pentecostais, coisa que os católicos não conseguiram acolher como um dom no Sínodo para a Amazônia<sup>8</sup>.

De acordo com Moreschi Silva (2017: 10), focalizadora do grupo de Dança Circular Sagrada que deu origem a sua dissertação de mestrado intitulada “*Danças Circulares Sagradas: potencialidades interculturais na formação de educadores*”, a linguagem da dança é um saber simbólico, passado de geração a geração, expresso nos gestos, nos passos, nos ritmos, na música, nos arquétipos das culturas e na simbologia mítica, por isso considerado como ato mágico e sagrado que traz em seu bojo os valores condizentes com a educação de seu povo. Esses

<sup>8</sup> O Sínodo para a Amazônia postulou a ordenação de mulheres e de homens casados para as funções litúrgicas nas comunidades católicas, especialmente indígenas, mas não foi aceito. Ver *Sínodo dos Bispos – Assembleia Especial para a Região Pan-Amazônica*, Instrumentum laboris.

processos de vivência sagrados constituem uma nova consciência corporal, produzem sentidos para a educação do corpo e do povo que se constitui na relação com o Outro.

A roda da Dança Circular Sagrada na qual não me permiti entrar e mergulhar em cheio, mas me aproximei com este estudo que se transformou em texto, é vista sob o ângulo da observação direta e da produção de material audiovisual apenas, sinalizou alguns caminhos. Falta nesse trajeto circular ver as danças ainda mais de dentro, captando assim sob a forma de uma descrição mais densa as subjetividades daqueles que a compõem. Assim, a nossa interpretação é uma, entre inúmeras, que vai da terra ao céu no movimento de uma Dança Circular Sagrada.

Recebido em 23 de março de 2020.

Aceito em 20 de setembro de 2021.

## Referências

ALMEIDA, Lucia Helena Hebling. *Danças Circulares Sagradas: Imagem Corporal, Qualidade de Vida e Religiosidade Segundo uma Abordagem Junguiana*. 2005. 290f Tese (Programa de Pós-Graduação em Ciências Médicas), Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005.

BARDINI, B.; BARDINI, C; DIEZ, C. Corpo, Educação Física e Danças Circulares: entre corpos sarados e sagradas. *III Congresso Internacional de Ciências do Esporte*, Salvador, 2009.

BELMAIA, Nathany Andrea Wagenheimer. De Eostre a Easter: ressignificação de um culto pagão na Inglaterra Medieval? *Tempos Históricos*, 20: 89-116, 2016.

BILLER, Frank. Die Matronenverehrung in der südlichen Germania inferior. *Portal Rheinische Geschichte*. Berlim, 2020.

CATIB, Norma Ornelas Montebugnoli; SCHWARTZ, Gisele Maria; CHRISTOFOLLETTI, Daniele Ferreira Auriemo; SANTIAGO, Danilo Roberto Pereira; CAPARROZ, Graziela Pascom. Estados emocionais de idosos nas danças circulares. *Mo-triz*, 14 (1): 41-52, 2008.

DA SILVA, Andréia Rosenir. Reflexões tradutórias: ressignificação da Pachamma e feminismo. Traducción, género e identidad. *Mutatis Mutandis*, 8 (2): 359-377, 2015.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes. 1996.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Antropologia Social da Religião*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1978.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, 13: 151-161, 2005.

FAUR, Mirella. Equinócio vernal, o início do ano novo zodiacal. *Deusa Viva*, 176, março de 2014.

FRANCÊS, L.; JEFFERIES, R. B. *Dança circular sagrada e os sete raios*. São Paulo: Triom, 2004.

GARAUDY, Roger. *Dançar a Vida*. São Paulo: Nova Fronteira, 1980.

LATOUR, Bruno. “Não congelarás a imagem”, ou como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, 10 (2): 349-376, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Estruturas elementares de parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Estudos Feministas*, 13 (2): 387-396, 2005.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na Metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2003.

MAUSS, Marcel. “A Prece”. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Mauss. Coleção grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática, 1979.

MENDES JÚNIOR, Walcler de Lima. A pedagogia das canções na arquitetura da cidade da música: versos, notícias e crônicas como declarações musicais da urbanidade brasileira. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 7 (2): 198-209, 2007.

MENEZES, Renata de Castro. A imagem sagrada na era da reprodutibilidade técnica: sobre santinhos. *Horizontes Antropológicos*, 17 (36): 43-65, 2011.

MERHY, Silvio Augusto. Letra, melodia, arranjo: componentes em tensão em *O morro não tem vez* de Antonio Carlos Jobim e Vinícius de Moraes. *Per Musi*, 22: 90-98, 2010.

MORESCHI SILVA, Solange Mara. *Danças Circulares Sagradas: potencialidades interculturais na formação de educadores*. Dissertação (mestrado em Educação), Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2017.

NAGEM, Denise. Arteterapia e danças circulares: dançando os saberes ancestrais. *VI Congresso Latino-Americano de Arteterapia. VII Encontro do Mercosul*. Rio de Janeiro, 7, 8, 9 de setembro de 2017.

OLIVEIRA, Fabiana Santos Rodrigues de. Diário de Campo: Danças Circulares. *Revista Três Pontos*, 12 de Março de 2012.

OSTETTO, Luciana Esmeralda. Na dança e na educação: o círculo como princípio. *Educação e Pesquisa*, 35 (1): 165-176, 2009.

PACINI, Aloir. *Kaimen*. O bem-viver Wapichana. *Revista Tellus*, 19 (38): 181-211, 2019.

PANTOJA, Álvaro; BARROSO, Maria. *Danças Circulares: uma proposta cultural de educação e saúde integral*. mimeo, 2017.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, 20 (42): 377-391, 2014.

PENNICK, N. *Geometria Sagrada: simbolismo e intenção nas estruturas religiosas*. 6. ed. São Paulo: Pensamento, 2002.

PREISS, Patrícia Viegas. *Construindo o Caminho do Círculo: processo de ensino/aprendizagem nas Danças Circulares Sagradas*. Monografia (Pós-Graduação Latus Sensu em Dança), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

RAMIRES, Ana Lúcia Marques. Memória social e patrimônio cultural nas Danças Circulares Sagradas. *XI Encontro Estadual de História. ANPUHRS*. Rio Grande do Sul, 23 a 27 de julho de 2012.

SHIPPEY, Tom. *The Shadow-walkers: Jacob Grimm's Mythology of the Monstrous*. Tempe, AZ: MRTS; Turnhout: Brepols, 2005.

TRINDADE, Ana Felícia Guedes; ROCHA, Ana Paula. Processos Circulares: rodas de conversações, círculos reflexivos, danças circulares sagradas e cirandas como vivências necessárias e inesquecíveis em processos educativos. *Trajatória Multicursos*, 5: 209-222, 2014.

WOSIEN, Bernhard. *Dança: um caminho para a totalidade*. São Paulo: Triom, 2000.

# 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*

## A fronteira do oeste: o desconhecido território lusitano<sup>1</sup>

*Ana Paula de Oliveira Lopes*<sup>2</sup>  
Universidade Federal de Mato Grosso

**Resumo:** Este trabalho é uma introdução ao estudo sobre Mato Grosso na sua condição de fronteira expandida e colonizada pelos portugueses no século XVIII, especialmente no governo de Luiz de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres (1772-1790), através da consolidação da primeira capital da antiga província, Villa Bella da Santíssima Trindade, enquanto um território conquistado a partir dos códigos culturais europeus.

**Palavras-chave:** Mato Grosso; colonização portuguesa; fronteira; século XVIII.

<sup>1</sup> O artigo é parte integrante do dossiê *Mato Grosso Português: ensaios de Antropologia Histórica*, publicado originalmente pela Editora da UFMT, em 2002, no volume 6 da Série Antropologia, publicação do Departamento de Antropologia, que a Aceno tem reeditado em suas últimas edições. Como Maria Fátima é organizadora do dossiê e autora do primeiro artigo do referido volume, optamos por publicar nesta reedição a introdução ao dossiê, em que ela apresenta os seis artigos que o compõem. Os outros cinco artigos do dossiê *Mato Grosso Português: ensaios de Antropologia Histórica* serão publicados nas edições seguintes da Aceno, na ordem em que estão publicados na primeira publicação. Toda essa reedição de artigos da Série Antropologia está sendo realizada com autorização da Editora da UFMT, detentora dos direitos autorais.

<sup>2</sup> Graduada em História, especialista em Antropologia pela Universidade Federal de Mato Grosso e professora de História da Secretaria Estadual de Educação (MT).

## **The western frontier: the unknown Lusitanian territory**

**Abstract:** This work is an introduction study of Mato Grosso as a frontier conquered and extended by Portuguese colonizers in the XVIII century, particularly during the period of the General Governor Luiz de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres (1772-1790), when he consolidated the first colonial capital Villa Bella da Santíssima Trindade, as a territory constructed according in the European cultural code.

**Keywords:** Mato Grosso; Portuguese colonization; frontier; XVIII century.

## **La frontera occidental: el desconocido territorio lusitano**

**Resumen:** Este trabajo es una introducción al estudio de Mato Grosso en su condición de frontera ampliada y colonizado por los portugueses en el siglo XVIII, especialmente en el gobierno de Luiz de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres (1772-1790), a través de la consolidación de la primera capital de la antigua provincia, Villa Bella da Santíssima Trindade, como territorio conquistado a partir de códigos culturales europeos.

**Palabras clave:** Mato Grosso; colonización portuguesa; frontera; siglo XVIII.

A transformação do espaço em território é um fenômeno de representação coletiva, uma ordenação do espaço humano, pois os grupos humanos constroem sua relação com a maternidade, quando a noção de natureza e cultura se fundem. Segundo Denise Maldí (1997), no limite, podemos definir territorialidade como a inter-relação entre espaço e sociedade, sendo o território uma forma específica de controle de um determinado grupo sobre uma determinada área.

Partindo do diálogo entre a História e a Antropologia, Denise Maldí (1997), trata das noções de território e territorialidade para chegar à discussão sobre fronteira, que pode ser definida “ao mesmo tempo como uma construção ideológica, cultural e política”. A fronteira é resultado da imagem que a sociedade constrói sobre si mesma e sobre o outro, e está diretamente relacionada à construção que a sociedade faz da alteridade. A autora faz um paralelo entre a noção de territorialidade e fronteira:

Na raiz da percepção do nós, a construção básica da identidade coletiva e por extensão, a sede de estabelecimento da diferença, o limite para a construção da alteridade enquanto uma situação antagonica por definição. Portanto, se o território é a representação coletiva fundamental da sociedade, a fronteira é a representação coletiva fundamental para o estabelecimento da diferença, ou, em outras palavras, para a percepção da alteridade. (MALDI, 1997: 187)

A conceituação sobre territorialidade e fronteira é fundamental na construção do meu objeto de pesquisa, que é o processo de ocupação da região Oeste do Brasil, enquanto projeto colonizador português do século XVIII.

O marco temporal da pesquisa é o governo do 4º Capitão General de Mato Grosso, Luiz de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres (1772-1790), por ser um período onde se consolida a fronteira Oeste do Brasil, com o Tratado de Santo Idelfonso (1777), e a construção planejada da capital da Capitania de Mato Grosso, Vila Bela da Santíssima Trindade, que tornou-se a imagem do movimento político, econômico e cultural da Europa, onde Portugal construiu as várias formas de controle, buscando transformar o espaço desconhecido em território lusitano, a partir dos códigos culturais europeus.

## Para além-mar: Portugal no século XVIII

Pela sua posição geográfica litorânea, busca de novas rotas comerciais, a aliança entre a dinastia de Avis e o capital mercantil, Portugal lançou-se na aventura d’além-mar, consolidando-se com um centro de expansão ultramarina dentro da Europa entre os séculos XVI e XVIII.

Podemos encontrar inúmeras expressões para caracterizar o movimento expansionista: descobrimento, expansão, evangelização, encontros de civilizações, colonialismo, espírito de Cruzada, fome de ouro e das riquezas das colônias, tempo de descoberta do nu e das vergonhas.

Todas essas denominações nos ajudam a visualizar o processo expansionista português do século XVI ao século XVIII, do desejo por riquezas que se traduziu

na construção da teia de relações entre a metrópole e a colônia; no pacto colonial, onde a metrópole buscava um controle total das suas possessões, através de um rigoroso mecanismo fiscal e monopólio exclusivista.

Os países ibéricos consagram-se no palco europeu como grandes potências, senhoras do aquém e além-mar. Esse período de engrandecimento português foi seguido por outro, de declínio enquanto potência na Europa, já na segunda metade do século XVIII.

Foi sobre esse período que me debrucei para a construção de uma história antropológica das relações étnicas em Mato Grosso. Busquei compreender Mato Grosso na segunda metade do século XVIII, através das ações e memórias dos representantes portugueses Ricardo Franco de Almeida Serra e Luiz de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, que nos remete a questões políticas, econômicas e culturais na Europa, especialmente em Portugal.

A reflexão sobre o velho continente faz-se necessária na medida em que a grande maioria das políticas desenvolvidas pelos portugueses na sua colônia sul-americana foi pensada dentro da lógica europeia. Como exemplo, a construção das cidades, a definição das fronteiras, a “amizade” com a população castelhana e indígena, os caminhos de circulação, o comércio entre capitânicas, entre outros. Logo, o estudo das ações dos seus representantes aqui na América é fundamental à compreensão do processo histórico da Europa.

A segunda metade do século XVIII foi marcada pela descentralização do poderio ibérico. Até aquele momento, Portugal e Espanha viviam em uma situação de maior controle e domínio em relação às suas colônias. Enquanto outros países da Europa, mas também da América do Norte, estavam na busca da revolução na forma de pensar o mundo, o iluminismo. Portugal não ficou alheio a esses movimentos e sofreu o impacto em suas colônias ameaçadas.

Para o historiador Fernando Novaes (1981: 18):

O equilíbrio das relações políticas internacionais se organizava em torno de outros centros, França e Inglaterra; as novas potências assumiam definitivamente a dianteira no desenvolvimento econômico e no movimento das ideias, passando as monarquias ibéricas a potência de segunda ordem.

Mesmo Portugal perdendo parte das suas posses coloniais no século XVIII, foi no século XIX que essa situação se aprofundou, intensificando as invasões comerciais da Inglaterra e França, nos mercados da América do Sul, quanto na Ásia e África. No Brasil, foi no século XIX que a Inglaterra estabeleceu sua presença de forma mais efetiva, como a abertura dos portos às Nações Amigas em 1808, quando os ingleses despejaram os seus produtos com taxas alfandegárias menores, em relação aos outros países europeus. Em Mato Grosso, a presença do capital inglês foi sentida na abertura das Casas Comerciais e no financiamento das usinas de açúcar na “Baixada Cuiabana”.

No século XVIII, Portugal buscou uma reestruturação, através de mudanças empreendidas pelo Marquês de Pombal, na tentativa de garantir-se enquanto potência imperial.

A forma de exploração econômica utilizada em relação às suas posses d'além-mar baseava-se no sistema colonial. As colônias constituíam um fator essencial do desenvolvimento econômico da metrópole. Foi através do monopólio (exclusivismo colonial) que se norteou a relação de Portugal com suas colônias. Podemos definir monopólio como “o direito exclusivo sobre um determinado produto, ou sobre um o comércio com um determinado país; sendo que este direito exclusivo poderia ser concebido a pessoas ou companhias” (ARRUDA, 2000: 168).

Foi diante de ameaça inglesa, para garantir o monopólio sobre suas colônias, que Portugal colocou em cena o primeiro-ministro português, Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, que assumiu a política portuguesa no período que se estendeu de 1750 a 1777.

Nesse período ocorreram em Portugal reformas em todos os setores, afim de garantir um maior controle e reestruturar com uma nova feição a relação metrópole e colônia. Segundo Fernando Novaes, mesmo com as reformas feitas por Pombal, o quadro da segunda metade do século XVIII era este:

Na segunda metade do século XVIII, convergem duas tendências no comércio internacional e colonial, e essa convergência era de molde a pôr cada vez mais em xeque o sistema colonial como um todo. De um lado, o desenvolvimento irreversível da revolução industrial inglesa exigia cada vez mais a abertura dos mercados ultramarinos pelas vias metropolitanas. O resultado dessa consciência de tendências divergentes tinha necessariamente de fazer com que os interesses do industrialismo inglês se orientasse no sentido de ruptura do pacto colonial, removendo-se o intermediário das metrópoles. A pressão sobre os mercados ultramarinos portugueses e castelhanos se voltassem cada vez mais para o contrabando. (NOVAES, 1986: 123)

Portugal inaugurou uma série de reformas para conter o avanço inglês. As medidas todas empreendidas por Pombal continham uma forte inspiração Iluminista, movimento intelectual ocorreu na Europa no século XVIII, situando os filósofos *Descartes* (fundou o racionalismo na filosofia), *Locke* (contribuiu com a teoria política, lançando as sementes do liberalismo), *Voltaire* (filósofo que lutou pela liberdade individual), *Newton* (modificou a visão de mundo, provando que o universo é regido por leis físicas invariáveis, cabendo a ciência conhecê-las), além dos enciclopedistas como *Denis Diderot e Jean D' Alembert*.

Um das primeiras medidas tomadas sob inspiração iluminista foi quanto à própria estética da cidade de Lisboa, que sofreu um grande terremoto em 1755. Pombal colocou em prática o seu movimento da natureza faz em Lisboa para uma “ordem”, pois o pensamento Iluminista de construção estava presente, impressionando visualmente a população lisboeta e a própria Europa.

A essas mudanças na arquitetura juntou-se a preocupação com a saúde e a ordem. Nesta citação estão expressas as mudanças empreendidas na cidade pelo Marquês de Pombal:

Foram esses engenheiros de mentalidade prática, general Manuel de Maia (1672-1768); o coronel Carlos Mardel (1695-1763) e o capitão eugênio dos Santos (1711-1760) que sob o mais minucioso escrutínio de Pombal desenvolveram a arquitetura e a rede das econômicas ruas pombalinas e a grande praça defronte do Tejo que faz de Lisboa, em nossos dias, um exemplo clássico de cidade planejada do século XVIII (...). Determinou-se que as ruas teriam dezoito metros de largura (quinze metros para a rua e três para a calçada) os cruzamentos de ruas foram feitas nos ângulos certos, e as ruas secundárias tinham doze metros de largura. (...) Promoveu-se um esforço inovador em artigos pré-fabricados; trabalhos em ferro, entalhes em madeira, telhas, artigos de cerâmica, eram todos padronizados, assim como projetos globais das fachadas para as novas construções. (MAXWELL, 1996: 24-26)

Compreender esse detalhamento da transformação da cidade de Lisboa será importante mais adiante, para enfocar Vila Bela da Santíssima Trindade, a primeira capital de Mato Grosso, no período do governo do 4º Capitão General Luiz de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres, quanto à observação dos traçados das ruas e construções dos fortes da fronteira.

Uma outra medida tomada pelo Marquês de Pombal foi referente à área da educação. Foi um período de debates intensos, onde as ideias de Newton, Descartes, Locke começaram a colocar em xeque a educação sob a égide da Companhia de Jesus, que era considerada pelos seus opositores como a defensora de uma

tradição escolástica *morta e estéril*. Foi neste ambiente que as universidades portuguesas passaram por uma completa reestruturação, com a entrada dos *cristãos novos* (descendentes dos judeus portugueses que foram obrigados, em 1747, a abraçar o cristianismo, para não serem expulsos, retornando aqueles que haviam sido forçados a deixar Portugal por causa da Inquisição) que impulsionaram a produção científica lisboeta.

Um exemplo desse novo momento da ciência em Portugal é a *Viagem filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá* (1783-1793) feita pelo naturalista e colecionador brasileiro<sup>2</sup>, formado em Portugal, Alexandre Rodrigues Ferreira, acompanhando pelos desenhistas e botânicos José do Rio Negro, os sertões de Mato Grosso e Cuiabá, somando um total de 39.372 quilômetros, na década de oitenta do século XVIII. A formação dos viajantes e o objetivo da expedição enquadravam-se no ambiente de mudança decorrente do movimento das ideias iluministas e do projeto de reformas feitas por Pombal. Até aquele momento, as Ciências Naturais eram uma cadeira preparatória ou auxiliar. A partir das reformas, ela se estabeleceu com um ramo autônomo do saber. Foi quando surgiu a Faculdade de Filosofia Natural. Alexandre Rodrigues Ferreira matriculou-se em Coimbra em 1774, para o estudo na área de integrado nos quadros do Gabinete de História Natural do Real Museu da Ajuda em Lisboa até 1783, quando partiu para o Brasil.

O Real Museu da Ajuda e o Jardim Botânico da Ajuda estavam em estreita ligação com a Secretaria de Estado da Marinha e Negócio Ultramarinos, como instituições científicas, e compunham o quadro das reformas, das quais segue uma breve caracterização:

Fundado com o propósito de assistir, como componente prático enquanto local de experiência e demonstração(...). [O Real Museu e Jardim Botânico] tornou-se num dos mais relevantes gabinetes do Portugal setecentista, ao conciliar diversos vectores do saber científico, uma vez que era: museu de história natural: jardim onde entre outras finalidades, se alimentavam plantas oriundas de outras zonas, de outros continentes; centro de informação e difusão de conhecimentos de naturalistas portugueses e estrangeiros, de funcionários administrativos de reino e das colônias; organismo articulador das informações que, relacionadas com o aproveitamento dos recursos naturais ou com as ciências da natureza, chegavam à Secretaria da Marinha e Negócios Ultramarinos, oriundas do ultramar; e, finalmente, núcleo de formação e preparação de alunos formados na Universidade de Coimbra, que o Estado Português queria utilizar no reconhecimento natural e na exploração econômica do território. (DOMINGUES, 1992: 20)

A expedição enquadra-se nesse novo movimento de conciliar a ciência como um instrumental a fim de racionalizar a exploração das colônias. Neste sentido, a expedição prestou-se à observação da natureza, pelo reconhecimento das potencialidades econômicas, preferencialmente agrícolas, informação da colonização portuguesa no Estado do Grão-Pará, além de questões de natureza política e geoestratégica, por ser uma área de tensão entre dois impérios, o português e espanhol. O conhecimento dessa área que abrangeu a expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira era vital para a política e economia da metrópole.

Retomando as medidas empreendidas por Pombal, temos a expulsão dos jesuítas das colônias em 1759, quando eram responsáveis pela educação das populações indígenas, o uso da Língua Portuguesa em substituição à Língua Geral e a desestruturação dos modelos arquitetônicos indígenas, com a imposição dos modelos europeus.

Dentro da estrutura econômica e administrativa, houve medidas que garantiram um maior controle das finanças por Pombal, tais como: a criação do Erário

em Lisboa, em 1761, que tinha como característica a centralização e a racionalização de toda a renda da Coroa. O seu inspetor era o próprio Pombal. O objetivo do Tesouro era centralizar todos os assuntos fiscais para tornar este órgão o único responsável pelos diferentes setores da administração fiscal, desde a receita da alfândega até o cultivo dos monopólios reais. Na colônia, houve a criação de Companhias de Comércio como a de Pernambuco e Paraíba (1759) e do Grão-Pará e Maranhão (1755), e a introdução de novos produtos de exportação como o cacau, o arroz e o algodão.

Pombal também encorajou o processamento e a manufatura na colônia, como no Maranhão.

Estabeleceram-se máquinas de beneficiamento de arroz e importaram-se técnicos especializados da Europa destinada à produção de roupas para as forças militares locais. A companhia, sensível à originalidade de suas ações, defendeu essa política com base no argumento de que “a importância de tais oficinas sempre foi útil para o Estado, pois impede o fluxo de dinheiro para estrangeiro”. (MAXWELL, 1996: 97)

Em todas essas medidas estão presentes as preocupações com o controle monopolista da circulação, o incentivo à produção colonial de interesse comercial e o tráfico de escravos. A criação do Real Etário estava inserido na preocupação metropolitana sobre o controle fiscal.

Além das questões de ordem econômica, Pombal teve que usar sua habilidade diplomática na revisão dos Tratados de Limites com a Espanha. Foi nesta tensão que se concentrou todo processo de ocupação da Capitania de Mato Grosso. A própria constituição da capital, Vila Bela da Santíssima Trindade, já fazia parte dessa estratégia de expansão e posse de terras que até então pertencem a Espanha.

Em 1750, em acordo diplomático, os Países Ibéricos associam o tratado de Madri, com base no princípio do direito romano *uti possidetis* (a posse de fato, sem contestação). Os acordos foram revistos com avanços e retrocessos para Portugal e um exemplo disso é o distrato de El Prado em 1781, que revogou o Tratado de Madri. Já o tratado de Santo Idelfonso, de 1777, estabeleceu de forma definitiva a fronteira da América portuguesa, nas margens orientais do Rio Guarapé, em troca da Colônia Sete Povos das Missões, na bacia platina, na região Sul da colônia portuguesa.

## Colonizar e civilizar: a fronteira Oeste do Brasil

Junto ao processo de consolidação dos tratados de fronteira encontra-se uma medida tomada pelo Marquês de Pombal para o controle, povoação e posse dos domínios portugueses na América: a criação do Diretório Geral dos Índios, que foi um projeto de civilização do Brasil no século XVIII. Para as noções de civilização e colonização utilizaremos a conceituação da antropóloga Rita Heloísa de Almeida, em seu trabalho *O diretório dos Índios* (1997):

Entende-se “civilização como uma ação deliberada sobre os índios do Brasil, no sentido de sua conversão aos valores e comportamentos dos civilizadores portugueses. (:25). (...) o conceito esteve sempre associado a uma intervenção sobre o outro extra-europeu, em nosso caso os índios do Brasil. (:29)  
(...) intenção educadora no sentido de uma transformação [e colonização], toda ação que foi colocada em prática pelos portugueses para assegurar a posse e a expansão das terras do Brasil, desde a sua “descoberta” até a emancipação política. (:53)

A caracterização do Diretório foi feita no mesmo trabalho de Almeida (1997) em um estudo detalhado sobre o projeto da colonização portuguesa do século XVIII, sendo base para a minha reflexão aqui.

O Diretório continha 95 parágrafos, que tratavam sobre vários aspectos do processo de colonização, desde a civilização dos índios aos problemas de distribuição das terras para o cultivo, as formas de tributação, produção agrícola e comercialização, expedições para a coleta de espécies nativas, relação de trabalho dos índios com os moradores, edificações de vilas, povoamentos e manutenção dos povoados por meio dos descimentos, presença de brancos entre índios, comportamentos esperados entre as partes, casamentos e perfil do diretos, e a figura que substituiu os jesuítas.

O diretório foi lei aprovada por força de um alvará de 17/09/1758, até sua extinção pela carta régia de 12/05/1798. O documento foi escrito a partir das primeiras instruções de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, ao seu irmão, o governador conquistas territoriais, atuando nos limites dos domínios português e espanhol, afim de reformular a maneira do colonizador ver as populações indígenas habitantes dessa área indefinição.

Todas as medidas empreendidas pelo governo português em relação às populações indígenas enquadravam-se na necessidade primeira do aumento demográfico neste espaço da América portuguesa, pretendendo dar “liberdade” aos índios, proibindo sob qualquer pretexto a sua escravização, para transformá-los em vassalos do rei, o que neste momento não significava usurpar suas terras. A corte precisava deles como *guardiões naturais da fronteira*.

Em relação aos espaços a serem disciplinarizados para transformar os índios em vassalos reais, houve a padronização dos aldeamentos em estilo europeu.

Alexandre Rodrigues Ferreira, o cientista brasileiro formado sobre a égide da nova educação de Portugal, na expedição científica nas capitânicas da região Norte e Oeste do Brasil, percebeu o significado da ordenação do espaço na lógica das sociedades indígenas.

Cada maloca, de per si, é uma pequena povoação (...) o ambiente interno segue, evidentemente, uma ordem diversa da que pretende implantar o Diretório. Há repartição internas, e estas seguem o desenho circular das malocas, definindo o lugar em que cada casal tem seu próprio fogo, instalar sua rede e demais pendentes pessoais, o centro é partilhado por todos, sendo destinado aos trabalhos de subsistência e aos momentos de lazer coletivo, como uma dança. (FERREIRA *apud* ALMEIDA, 1997: 186)

Sobre essa percepção da organização do espaço como reflexo da própria organização da sociedade, o Diretório dos índios atuava no sentido de desestruturar dos territórios indígenas, para a construção de uma nova ordem espacial, reflexo da cultura europeia colonizadora, transformando-os em relação aos códigos culturais europeus:

As linhas da arquitetura delineiam o comportamento que se espera inculcar nos índios, mediante a separação diferencial dos interiores (...) organizados à imitação dos modelos de administração de cidades e municípios trazidos pelos colonizadores portugueses. (ALMEIDA, 1997:45)

No processo de secularização das aldeias, a sua arquitetura trouxe os modelos da cultura portuguesa. Nesses novos aldeamentos era recomendada a edificação de estabelecimento e comércio, cadeia pública e casas para residência dos índios. A intervenção em habitações indígenas, pelos funcionários da Coroa, tinha por finalidade as transformações dos seus espaços em povoações, vilas e ou cidades. As cidades de Lamego e Leonil foram dois exemplos disso.

Os aldeamentos, dentro da política colonizadora portuguesa, mostravam a necessidade da força de trabalho indígena e da transformação do espaço em códigos culturais portugueses. As cidades citadas anteriormente, Leonil e Lamengo, eram aldeias indígenas de populações oriundas da Missão de Miojos (missão jesuítica localizada no lado esquerdo do Guaporé, posse espanhola) e os índios eram utilizados como trabalhadores no apoio aos camboeiros. Essas cidades situavam-se na antiga Capitania do Grão-Pará.

O documento intitulado “Memória a respeito dos rios Baures, Branco, da Conceição, de Joaquim, Itomanas e Maxupo; e das três missões da Madalena, da conceição e de São Joaquim”, escrito por Francisco José de Lacerda e Almeida, possibilita visualizar a política de destruição das Missões do lado espanhol, o trânsito na fronteira do Guaporé e construir hipóteses sobre a situação vivida pelas populações indígenas da fronteira.

Os índios d'esta missão destruída [missão de São Miguel destruída no governo do 1º capitão General de Mato Grosso Antônio Rolim de Moura no ano de 1762], assim como o gado vacum e cavalari, foram mudado para a aldeia chamada de Leonil, que nos pertence. Nas missões desertas ainda existem por entre os matos laranjeiras, bananeiras, cacaoes, (...). O rio tem pouco peixe (...) espontaneamente se tinham passado no anno de 1781, para os nossos estabelecimentos, obrigados da fome que nas suas terras padeciam de caça e o rio de peixe, bases fundamentais do sustento dos índios selvagens. Porém passado algum occultamente se retiram, preferindo a fome ao pão ganhado com o suor de seu rosto, para não dizer antepondo a liberdade verdadeira, que tinha no seu paiz à fingida que entre os nossos têm”. (LACERDA e ALMEIDA *apud* RIHGB, Tomo XIII)

Podemos sintetizar o objetivo dos aldeamentos dentro do Diretório, como: garantir o patrimônio populacional representado por índios catequizados e outros ainda por conhecer e contactar nas novas terras e serem exploradas, especialmente as situadas na fronteira (ALMEIDA, 1997:162).

Concomitantemente à reorganização dos territórios indígenas por um modelo do colonizador português, temos a imposição da língua portuguesa como obrigatória, em substituição à língua geral. A imposição da língua portuguesa foi uma das faces do embate com jesuítas e também uma afirmação política sobre os domínios conquistados.

A língua geral pode ser definida como:

Uma língua construída pelos brancos, a partir do Tupinambá. Ou seja, o colonizador se apropria de um traço cultural do “outro” e o transforma num elemento chave da ação colonizatória, impondo sua própria religião e seu modo de vida as diversas etnias(...) A língua que era originalmente do “outro”, passa a representar e marcar a diferença da cultura do branco (...). O objetivo é utilizar a Língua Geral como instrumento político de afirmação étnica, para fins de definir territórios culturais específicos, numa área caracterizada pelo multilinguístico. (BARROS *et al.*, 1996: 192)

A criação pelos jesuítas da língua geral garantiu a eles um controle sobre as populações aldeadas, na medida em que ela dificultava o contato com os demais europeus, fossem colonos portugueses e ou autoridades coloniais. O uso da língua geral permitiu estabelecer uma conexão com as missões espanholas, circunscrevendo assim um universo da ação dos jesuítas que se afirmava como um domínio político próprio da congregação, rompendo as fronteiras das monarquias portuguesa e espanhola. Logo, o uso da língua geral diluía as fronteiras, tornando a língua a porta de entrada da invasão e tentativa de estabelecimento do poder missionário.

Dentro das metas da política pombalina, que era o controle dos seus domínios d'além-mar, o Diretório dos Índios estabeleceu de forma contundente a imposição da língua portuguesa como a oficial dos domínios de Portugal.

Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações que conquistaram novos domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade de seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles a Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhe radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe. Observando pois todas as nações polidas do mundo este prudente, e sólido sistema nesta conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros conquistadores estabelecer nela o uso da língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os índios de todos aqueles meios que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservam". (Diretório Geral *apud* ALMEIDA, 1997: 172-173)

Um dos mecanismos utilizados pelos portugueses para a construção de territorialidade lusitana foi o estabelecimento das escolas nos aldeamentos, consolidando assim a língua portuguesa, tornada a língua oficial.

## Villa Bella: ícone lusitano da fronteira

A arte de construir respondia sobretudo à necessidade de manifestar o poder, a divindade, a força. O palácio e a igreja constituíam as grandes formas, às quais é preciso acrescentar as fortalezas; manifestava-se o soberano, manifestou-se Deus. A arquitetura durante muito tempo se desenvolveu em torno dessas exigências. Ora no final do século XVIII, novos problemas aparecem: trata-se de utilizar a organização do espaço para alcançar objetivos econômicos e políticos. (FOUCAULT, 1993: 211)

A construção de Vila Bela da Santíssima Trindade localiza-se na necessidade que tinha Portugal de garantir a posse e o controle da fronteira Oeste do Brasil na segunda metade do século XVIII.

Podemos voltar aos conceitos de territorialidade e fronteira para poder compreender o significado atribuído à vila como capital de Mato Grosso. Como vimos, territorialidade é uma representação coletiva que um grupo social constrói para exercer o controle sobre uma determinada área em busca da construção da sua identidade. A fronteira, enquanto um dado cultural, está relacionada à construção que a sociedade faz da alteridade.

O território "é formado através de um dado de materialidade, mas este é apenas um componente, já que todas as demais representações sobre o território são apenas abstratas" (MALDI, 1997: 186). Segundo Maurice Halbwachs *apud* Michael Pollak (1989: 1):

Os momentos (...) o patrimônios arquitetônicos e seu estilo (...), as paisagens, as datas e personagens históricas (...) as tradições e costumes, certas regras de interação, o folclore e a música, e, por que não, as tradições culinárias (...) enfatizam a força dos diferentes pontos de referência que estruturam nossa memória coletiva.

Se a memória é um elemento para a construção da identidade coletiva, a definição do que é comum a um grupo e o que diferencia dos outros, fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimentos e as fronteiras culturais.

Partiremos da consolidação do território em sua materialidade para a compreensão da construção de Vila Bela.

No ano de 1748, por força de um alvará, Mato Grosso foi separada da Capitania de São Paulo e nomeado para governá-la Antônio Rolim de Moura. A nova capitania abrangia uma área de 8 mil léguas quadradas e limitava-se ao Norte

com a Capitania do Grão-Pará e Rio Negro; ao sul com as capitanias de Goiás e São Paulo e a Oeste, com os governos de Chiquitos, Mojos e Paraguai, na fronteira espanhola.

Para a consolidação de Vila Bela enquanto espaço a ser construído por rodem da metrópole portuguesa, foram lançados vários incentivos, como a redução de impostos, isenção de pagamentos dos dízimos e do pagamento do direito de entrada. Esses privilégios duraram dez anos e seus habitantes tiveram por três anos isenção de dívidas anteriormente contraídas.

Vila Bela foi planejada para representar a posse e o poderio do império luso na região do Guaporé, no processo da definição da fronteira Oeste e diante da representação construída do *outro lado*, nas áreas das missões de Mojos e Chiquitos.

Segundo Denise Maldí (1997: 195):

A missão como “instituição de fronteira” foi uma característica da colonização ibérica em muitas áreas (...). A experiência primordial dos missionários foi a sedimentação de sociedades que tinham na mobilidade um elemento cultural tradicional – a “redução” foi uma resposta de “civilização” do espaço selvagem.

Entre as experiências, encontravam as missões jesuíticas de Mojos e Chiquitos, que se localizavam no lado espanhol do Guaporé. Essas missões compunham o imaginário lusitano naquele espaço. A missão de Mojos ocupava uma extensa região, com os índios subdivididos em numerosos grupos, falantes da língua *Aruak*. A primeira missão foi fundada em 1682, mas só se tornou conhecida pelos portugueses em 1723, sofrendo um processo de desestruturação a partir de 1767, com a expulsão dos inacianos dos domínios espanhóis. “Um organismo próprio que, embora estivesse inserido na ordem colonial através do regime fiscal (pagamento de tributos) e, portanto, prestando-se aos objetivos da metrópole, manteve-se soberana” (MALDI, 1997: 197).

A sociedade de Mojos era predominantemente agricultoras, sendo os principais produtos cultivados o milho, a mandioca, mamão, banana, cana-de-açúcar e algodão. Eram os índios também caçadores, pescadores e coletores. A coleta, segundo Maldí (1989:34) *era uma atividade importante na medida em que constituía a base de uma rica farmacopeia e fornecia suplementos para a alimentação, sobretudo ovos de tartaruga*.

A província de chiquitos viveu de forma mais autônoma até a década de 90 do século XVIII, quando recebeu os missionários, em consequência de uma expedição punitiva. Em 1696, os jesuítas concentraram-se em Chiquitos, fundando a missão de São Rafael, no local onde supunham comunicar-se com o rio Paraguai. “A região seria o ponto-chave para o domínio da bacia do Paraguai e a comunicação de Mato Grosso com o alto Peru e o Amazonas. (...) A população de Chiquitos em 1785 chegou a quase vinte mil habitantes” (MALDI, 1989: 89).

O principal propósito das missões jesuítas era o de transformar os sem lei nem governo em comunidades que refletissem as concepções de uma sociedade ordenada. A mudança na orientação política, com a expulsão dos inacianos, à luz das ideias ilustrados, selou o destino das missões.

Neste período houve o rompimento das relações entre indígenas e portugueses com a entrada de tropas espanholas.

A imagem de período imediatamente pós-expulsão jesuítica é a de caos absoluto (...), reflexo de uma perda de identidade cultural, e que os índios estariam incapazes de se reorganizarem fora da profunda ingerência disciplinar. (...) perplexidade e revolta contra os párocos, seus novos curas e, posteriormente deserções em massa cujo destino

raramente era a floresta, mas quase sempre a travessia da fronteira e do domínio espanhol. (MALDI, 1989: 89)

No processo da construção do imaginário da fronteira, a organização de Mojos e Chiquitos contribuiu para a construção de uma imagem de força e organização de domínio do lado espanhol. Segundo Denise Maldí (1989: 117) as categorias fronteira e conquista são indissociáveis, logo “*O avanço português no Guaporé, se processaria com um forte sentimento de animosidade onde a tensão se polarizou em torto da disputa pelos povos indígenas*”.

Diante da caracterização da construção da alteridade, as missões foram ícones da fronteira espanhola. No encontro com o modelo de organização de Mojos e Chiquitos, Portugal se deparou com a necessidade de construir o espaço “inexplorado”, “desconhecido” e “selvagem” em território lusitano, para alcançar objetivos econômicos e políticos.

Para consolidar esse território enquanto posse portuguesa, foram constituídos ícones da modernidade europeia-lisboeta nos rincões da sua colônia na América. Vila Bela, na margem direita do Guaporé, é um exemplo de construção do espaço que trouxe as características dos traços arquitetônicos da segunda metade do século XVIII, embutida a sua concepção de *ordem*.

Com a vinda do 4º Capitão General, Luiz de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, para Mato Grosso, o plano arquitetônico foi colocado em execução.

Fazia parte das metas do governo português povoar efetivamente o vasto território do seu domínio através de uma política urbanizadora do governo do marquês de Pombal, diante da necessidade de revisão dos tratados de limites.

Para viabilizar a política de urbanização e povoamento, foram enviadas para todas as regiões do Brasil, em datas diversas, cartas régias e instruções para que as autoridades representativas do governo luso promovessem a criação de povoações e erigissem estas e as aldeias indígenas em vida. (FLEXOR, 1995: 82)

Dentro desta política lusitana de disciplinarização dos espaços, o Marques de Pombal esclareceu em uma carta datada de 26 de janeiro de 1765 a real finalidade da política urbanizadora lusa:

A fundação das vilas, a liberdade dos índios e o desenvolvimento do comércio entre eles, seria o melhor meio de resistir aos jesuítas, cuja maior força e riqueza na América tinha sido o domínio completo da civilização dos mesmos índios. (FLEXOR, 1995: 81)

O 4º Capitão General Luiz de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, governou por 17 anos a região da fronteira Oeste do Brasil. Era um católico e ao mesmo tempo pombalino, um oficial engenheiro do exército português e portanto, com uma educação considerada científica. Embora não tivesse disso aluno regular da Universidade de Coimbra, a sua formação, no primeiro momento, foi sob a orientação de preceptores particulares e depois em academia militar, onde as reformas na educação com uma orientação científica, respaldada na geometria e no pensamento cartesiano, estavam presentes.

Em sua conhecida biografia, Gilberto Freyre apresentou Luiz de Albuquerque como um “*português criado em solar de boa eira e de melhor beira*”. Como um representante por excelência da política pombalina, juntou *critério científicos no seu modo de ser administrador, político, diplomata* (FREYRE, 1978: XVII).

[Luiz de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres] era um fidalgo da Casa da Ínsua de Viseu da Beira Alta [região Norte de Portugal]. Filho de Francisco de Albuquerque de Castro, 10º Morgado de Casal Vasco e 9º Senhor do Morgado dos Mello, da Lousã, e também 5º Senhor da Ínsua e Senhor de Espichel, e de Dona Isabel /maria de Mello de

Albuquerque Pereira e Cáceres. Luiz Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres nasceu fidalgo. Albuquerque fidalgo. Mello Fidalgo. Castro Fidalgo (FREYRE: 1978: 87)

No seu governo, outro ícone da modernidade foi construído na margem direita do rio Guaporé: *o Real Forte Príncipe da Beira*.

Entende-se a fortificação na parte Oeste do Brasil como uma forma de marcar a presença portuguesa neste espaço, onde os limites ainda estavam voláteis. O forte integrou o plano político e econômico da colonização lusitana e era um lugar de passagem obrigatória para quem transitava da Capitania do Grão-Pará para Mato Grosso, pelo caminho fluvial Madeira -Guaporé.

A importância estratégica do Forte Príncipe da Beira dependeu de vários fatores que, em última análise, se prendem à viabilidade de Mato Grosso enquanto parte integrante do território brasileiro e com o sistema de comunicações vitais para a existência da capitania (...) a criação de povoados e fortificações em locais-chave teriam, assim, uma importância estratégica. (DOMINGUES, 1992: 4)

A escolha do local para a construção do Forte foi feito no ano de 1773, porém o início da obra deu-se em 20 de junho de 1776. O engenheiro responsável pela construção do forte foi o genovês Domingos Sambucetti, quem assumiu a construção foi o geógrafo e engenheiro português Ricardo Franco de Almeida Serra.

Esse engenheiro compunha o quadro de governo de Luiz de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres. Ele nasceu na cidade do Porto em Portugal, em 1748, e faleceu no Forte de Coimbra, no dia 21 de janeiro de 1809. Foi coronel do corpo de Engenheiros e diplomado na Universidade de Coimbra, em Portugal. Fez importantes explorações geográficas e como engenheiro reconstruiu o Forte de Coimbra, em 1797. Foi auxiliar do Capitão General Luiz de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres.

Suas principais realizações foram a demarcação da fronteira do baixo rio Jauru ao rio Madeira, de acordo com o Tratado de Santo Idelfonso de 1777. Explorou vários afluentes do Amazonas e fez o levantamento dos rios Madeira e Guaporé. Reconheceu os Campos de Parecis, as cabeceiras dos rios Jauru, Barbado, Juruena e toda a região fronteira, seguindo depois pelo Paraguai abaixo até a Baía Negra, e rio acima até o rio Cuiabá.

Escreveu muito nos 30 anos que viveu na Capitania de Mato Grosso e algumas de suas obras estão publicadas na Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, tais como:

“Mato Grosso, navegação do Rio Tapajó para o Pará”; “Parecer sobre o aldeamento índio Uaicurus e Guanás com a descrição dos seus usos, religião, estabilidade e costumes”; “Extrato do Diário de Reconhecimento do Rio Paraguay, desde o lugar da Boca do Marco, na Boca do Jauru”; “Reflexões sobre a capitania de Mato Grosso em 31 de janeiro de 1800”, “Extrato da Descrição Geográfica da capitania de Mato Grosso feita em 1797”.

O Forte Príncipe da Beira foi construído a 700 quilômetros de Vila Bela, rio abaixo, e 3.700 quilômetros de Belém, rio acima, portanto em uma região de difícil acesso, o que provoca até hoje muitas controvérsias em consequência da dificuldade de aquisição do material necessário à sua construção.

Segundo José Maria de Souza Nunes (1985), a característica do projeto do Forte Príncipe da Beira foi a de *uma fortificação abaluartada no Sistema Vauban* (Sistema idealizado pelo francês Sebastian Le Prestes – O Senhor Vauban – caracterizado pela utilização de baluartes espalhados ao longo das cortinas nos ângulos). Foi a partir dele que as fortificações ganharam um tom mais racional, onde as construções se adaptavam ao terreno e ao traçado, não eram resultados

simples de traçados geométricos. Era de estrutura quadrangular, com cento e dezenove metros e meio de lado e dez de altura. Tinha um fosso que o cercava, e quatro baluartes. Ângela Domingues (1992: 10) acrescenta que os dois baluartes voltados ao rio foram dedicados à Nossa Senhora da Conceição e a Santa Bárbara; os outros dois Santo Antônio de Pádua e a Santo Avelino, com base nos documentos do Arquivo Histórico Ultramarino.

Internamente, foi constituído de um saguão abobadado, praça de quartéis da guarnição, dependências do governador, capela, paiol subterrâneo, armazéns, prisões, cisterna, além de um acesso subterrâneo à mata da serra como alternativa aos defensores.

A mão de obra utilizada era sobretudo escrava e de oficiais mecânicos. O financiamento das obras era da Fazenda Real. Em um documento analisado por Gilberto Freyre (1978: 35), do arquivo do Tribunal de Contas, Fundo do Erário, em Lisboa, está a afirmação:

Luiz recorreu ao braço africano, de preferência ao indígena, para aqueles trabalhos, que exigiram esforço sistemático e mais rotineiro. Para este tipo de esforço, o braço indígena era incerto ou precário. Além do que, sob Pombal, o ameríndio tornara-se livre: não podia ser submetido, a ser ilegalmente, à escravidão.

A antropóloga Denise Maldí (1989: 167) fez uma caracterização com outra perspectiva, para a compreensão do Forte Príncipe da Beira:

O Guaporé pós-jesuítico assinala um clima de contradição e decadência. A expulsão dos inacianos, sob a alegação de que, por um lado controlavam o contrabando, por outro, dificultavam as relações na fronteira era absurda e inócua. Os portugueses continuaram a manter a fronteira em estado de alerta, chegando a iniciar a construção do Forte Príncipe, um gigantesco mausoléu, para proteger uma navegação que agonizava. A tentativa do estabelecimento de relações comerciais se fez através da oficialização do contrabando. Permutava-se a prata espanhola pelo ouro português.

Esta abordagem da antropóloga Denise Maldí nos possibilita compreender o contrabando por um outro ângulo, no processo da construção do Forte Príncipe da Beira, compondo o grande mosaico que foi o território lusitano na América, onde o controle e a racionalidade ilustrada conviviam com a prática do comércio ilícito.

Toda esta construção era para garantir a posse lusitana, como a execução da planta arquitetônica de Vila Bela criada nos gabinetes lisboetas, a criação do “gigantesco mausoléu”, o forte Príncipe da Beira, a criação de vilas e cidades, obedecendo as ordenações portuguesas inscritas no Diretório Geral dos Índios. Junta-se a essa política de transformação dos espaços em território lusitano e civilizado, a representação do glamour da corte de Portugal – As grandes festas no palácio do 4º capitão general de Mato Grosso, Luiz de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres<sup>4</sup>.

As festas no período colonial brasileiro, segundo Nizza Silva (1993: 274) assumiam a dupla função de divertir o povo e ao mesmo tempo despertar venerações pelos seus governantes. No governo de Luiz de Albuquerque, na Capitania de Mato Grosso, havia também o objetivo de consolidar a cultura lusa.

Segundo Gilberto Freyre (1978: 59):

Nenhum mais remoto de que Vila Bela do Santíssimo Sacramento, onde nos dias de Luiz, governador, houve tanta representação de comédia, tanto recitativo de poesias, tantos bailes, tantas cavalcadas na praça. Luiz como promotor e animador dessas expansões de alegria portuguesa e dessas exposições de arte europeia, quase no meio de matos tropicais no interior do Brasil.

As obras e as grandes festas foram a marca do governo de Luiz de Albuquerque. Tinha a fama se der “O mais lusitano dos estilos”, com fogos de artifícios, tiros de artilharias, representação de ópera e comédias, recital de poesias, danças e banquetes e o desfile da nobreza com as “mais ricas sedas”.

As festas correspondiam sempre às datas significativas da metrópole, como o aniversário da rainha e a devoção a santos (Santo Antônio). Segue uma descrição de festa de Santo Antônio:

No dia primeiro de junho daquele ano se principiou a trezena da festividade de Santo Antônio na matriz desta vila, de que foi juiz Sua Excellencia, restando o culto deste nosso Protetor (...), Não só a nobreza da Villa, mas também a dos arrayais que em toda festividade e trezena se encheu de povo esta Capital que jamais teve dias tão alegres e cheios de divertimentos (...). no dia 6 deu sua Excellencia beyja mão pellas nove horas aos ministros, officiaes militares, vereadores e nobreza em gratulação, e para bem do cumpre annos de sua majestade Fidelissima, a que se seguiu bum jantar de cobertas de muita profusão, como também ceia. (Anal de Vila Bela do ano de 1777, *apud* FREYRE, 1978: 146)

No processo de lusitanização do Oeste brasileiro, a tradição culinária que compõe o cenário da representação da festa também desempenhou um papel importante, para disciplinar o paladar à moda europeia.

O historiador Edvaldo Cabral Mello (2000: 6), nos ajuda a pensar o hábito alimentar do Brasil colônia, rompendo a tese de que os portugueses teriam aderido aos costumes da terra.

Já nos anos 60 no século 16, quando ainda não se fizera sentir a prosperidade açucareira, o Padre Rui Pereira admirava-se de ser a Capitania de Pernambuco “mui provida das coisas do reino”, donde “continuamente se vende pão de trigo, vinho, azeite etc.” Destarte, em matéria de provisões, “quem tiver com que as compre, não há diferença do reino”. Anchieta observava que “alguns ricos comem pão de farinha de trigo de Portugal, máxime em Pernambuco e Bahia, e de Portugal também lhes vêm vinho, azeite, vinagre, azeitona, queijo, conserva e outras coisas de comer.

Segundo documento analisado por Gilberto Freyre (1978), nos Anais de 1781, manuscrito que se encontra na Casa da Ínsua, em Portugal, consta a afirmação: “*huma magnífica ceia (...) preparada pelos cozinheiros de sua excellência preparado ao modo lusitano*”.

A caracterização do século XVI, conforme Evaldo Cabral Mello, nos permite pensar os banquetes em Vila Bela promovidos por Luiz de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres. Compunham uma das faces da ritualização da posse lusa do Oeste da América, na segunda metade do século XVIII.

No processo da construção da fronteira Oeste da colônia portuguesa os ícones foram os símbolos utilizados para a construção do território, transformando assim os espaços “desconhecidos” em território lusitano.

Mesmo sendo a materialidade em elemento para a construção do território, a sua interpretação foi fundamental para das prosseguimento ai meu próximo projeto de estudo sobre as representações portuguesas, agora com um olhar mais direcionado sobre as relações étnicas entre portugueses, as sociedade indígenas, a população espanhola, enfim todo o universo que compunha o mosaico multicultural do território luso na América.

## Referências

- ALMEIDA, R. H. *O Diretório dos Índios: um projeto de colonização no Brasil do século XVIII*. Brasília: EdUnB, 1997.
- ALVES, R. *Entre a ciência e a sapiência: o dilema da educação*. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.
- ARRUDA, J.J. de A. “O sentido da Colônia: Revisando a crise do antigo sistema colonial no Brasil (1780-1830)”. In: *História de Portugal*. Bauru/ São Paulo/ Portugal: EDUSP/UNESP/ Instituto Camões, 2000.
- BARROS, M.; BORGES, L; MEIRA, M. A Língua geral como identidade construída. *Revista de Antropologia (USP)*, 39 (1), 1996.
- BUARQUE de HOLANDA, S. *Raízes do Brasil*. 23 d. São Paulo: Ed Companhia das Letras, 1995.
- DARNTON. R. *O Grande massacre de gatos e outros episódios da História Cultural Francesa*. São Paulo: Ed. Graal, 1986.
- DOMINGUES, A. O forte Príncipe da Beira na estratégia de Luiz de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres. *Revista Portugalia de História* (no prelo).
- DOMINGUES, A. Um novo conceito de ciência ao serviço da Razão de Estado: A viagem de Alexandre Rodrigues Ferreira ao norte brasileiro. *Ciclo de Conferências sobre “Alexandre Rodrigues Ferreira”*. Lisboa: Academia da Marinha, 1992.
- FERREIRA, A. R. *Viagem Filosófica ao Rio Negro*. Belém: MPEG, 1983.
- FLAMARION, C.; VAINFAS, R. (org.). *Domínios da História: ensaio de teoria Metodológica*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. 11 ed. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1993
- FREXOR, M.H.O. “Núcleos urbanos planejados do século XVIII e a estratégia e civilização dos índios do Brasil”. In: SILVA, M. B. N. (org.). *História de Portugal: Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Lisboa: Ed. Estampa, 1995.
- FREYRE, G. *Contribuição para uma Sociologia de Biografia: O exemplo de Luiz de Albuquerque governador de Mato Grosso no fim do século XVIII*. Cuiabá: Editora da fundação Cultural de Mato Grosso, 1978.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GINZBURG, C. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia da Letras, 1989.
- LACERDA E ALMEIDA, F. J. Memória a respeito dos rios Baures, Branco, da Conceição, de São Joaquim, Itomanas e Maxupo; e das três missões da Madalena, da Conceição e de São Joaquim, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso*, v. L. Tomo XII.
- LE GOFF, J. (org.). *História e Memória*. São Paulo: Ed. UNICAMP, 1994.
- LE GOFF, J. *A História Nova*. 3 ed. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998.
- LOPES, A. P. de O. *Cultura e Contato: os Bororo em Mato Grosso pós-guerra do Paraguai*. Monografia apresentada no Departamento de História da UFMT/ Cuiabá, 1999 (mimeo).

MALDI, D. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVII e XIX. *Revista de Antropologia*, 40 (2), 1997.

MALDI, D. *Guardiões da Fronteira: Rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.

MATOSO, J.; TENGARRINHA, J. (org). *História de Portugal*. Bauru/São Paulo/Portugal: EDUSP/UNESP/Instituto Camões, 2000.

MAXWELL, K. *Marquês de Pombal o paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro Ed. Paz e Terra, 1996.

MELLO, E. C. Nas fronteiras do Paladar. *Folha de São Paulo*. Caderno Mais! São Paulo, 28 de maio de 1999.

MENDONÇA, R. de. *Dicionário Bibliográfico Mato-Grossense*. Cuiabá: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso, 1953.

NOVAES, F. *Portugal e o Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. 2 ed. São Paulo: HUCITEC 1981.

NUNES, J. M. de S. *Real Forte Príncipe da Beira*. Rio de Janeiro: Fundação Emílio Odebrecht/Spalla, 1985.

PACHECO de OLIVEIRA, J. *Ensaio em Antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ. 1999.

PESSOA, F. *O Eu profundo e os outros eus*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1989.

POLLAK, M. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, 2 (3): 3-15, 1989.

PÓVOAS, L. C. *História Geral de Mato Grosso*. Cuiabá: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso, 1995.

SILVA, M. B. N. *Vida privada e cotidiano no Brasil: na época de D. Maria e D. João VI*. Lisboa: Ed. Estampa, 1993.

SOUZA, L. de M. *Aspectos da História de Minas do século XVIII*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

# ACENO

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

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

ENSAIO FOTOGRÁFICO  
**O pequeno que se torna grande nas mãos  
daquelas que o sabem cuidar**

**Alexia Jade Machado Sousa**<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Delta do Parnaíba

**Resumo:** Este ensaio fotográfico revela uma vivência junto às marisqueiras do município de Ilha Grande, Piauí, Brasil. Ilha Grande faz parte dos quatro municípios litorâneos do Estado do Piauí e é a cidade portal para o Delta do Parnaíba. O Delta do Parnaíba é uma importante área da zona costeira brasileira, caracterizado por ser o único delta em mar aberto das Américas, composto por mais de 75 ilhas. O público, reconhecidas como as marisqueiras do Delta, compõe um grupo de mulheres, que fazem desta prática um dos meios de sustento de suas famílias. São mulheres de idades variadas, com crenças diferentes, mas que possuem em comum conhecimento sobre as marés, a diversidade da fauna e flora do rio, além do desejo de serem valorizadas e reconhecidas como trabalhadoras.

**Palavras-chave:** marisqueiras; rio; delta do Parnaíba.

SOUSA, Alexia Jade Machado. **O pequeno que se torna grande nas mãos daquelas que o sabem cuidar (Ensaio fotográfico)**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (18): 275-286, setembro a dezembro de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Graduanda do curso de Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba. Fotógrafa amadora.

## The little one that becomes big in the hands of those who know how to take care

**Abstract:** This photo essay reveals an experience with shellfish gatherers in the municipality of Ilha Grande, Piauí, Brazil. Ilha Grande is part of the four coastal municipalities in the State of Piauí and is the gateway city for the Parnaíba Delta. The Parnaíba Delta is an important area of the Brazilian coastal zone, characterized by being the only open sea delta in the Americas, composed of more than 75 islands. The public, recognized as the shellfish gatherers of the Delta, make up a group of women, who make this practice one of the means of support for their families. They are women of varying ages, with different beliefs, but who have in common knowledge about the tides, the diversity of the fauna and flora of the river, in addition to the desire to be valued and recognized as workers.

**Keywords:** shellfish gatherers; river; Parnaíba Delta.

## El pequeño que se hace grande en manos de los que saben cuidar

**Resumen:** Este ensayo fotográfico revela una experiencia con recolectores de mariscos en el municipio de Ilha Grande, Piauí, Brasil. Ilha Grande es parte de los cuatro municipios costeros del estado de Piauí y es la ciudad de entrada al delta del Parnaíba. El Delta del Parnaíba es un área importante de la zona costera brasileña, caracterizada por ser el único delta de mar abierto de las Américas, compuesto por más de 75 islas. El público, reconocido como mariscador del Delta, conforma un grupo de mujeres, que hacen de esta práctica uno de los medios de sustento para sus familias. Son mujeres de distintas edades, con distintas creencias, pero que tienen en común el conocimiento sobre las mareas, la diversidad de la fauna y flora del río, además del deseo de ser valoradas y reconocidas como trabajadoras.

**Palabras clave:** mariscadores; río; delta del Parnaíba.

**A** mariscagem é uma modalidade específica de pesca artesanal realizada em sua maioria por mulheres. A participação delas nesse setor funciona cotidianamente como uma luta pelo reconhecimento do que fazem e dos seus esforços pela conquista de espaço nesse ambiente. Assim como garantir uma fonte de sustento das suas famílias, já que além de ser utilizado para consumo próprio, também comercializam, ou seja, movimentam a economia do local. As marisqueiras lidam com uma carga dupla de trabalho: o doméstico com a responsabilidade das tarefas e fomento da casa e a pesca (PEREIRA, 2014).

A cata do marisco é um tipo de produção marcado pelo trabalho familiar repassado pela experiência empírica do trabalho. As mães marisqueiras ensinam suas filhas seu ofício no contato direto com a atividade, fazendo com que a atividade se mantenha ao longo das gerações. Segundo Maneschy, Siqueira e Álvares (2012) essas mulheres desta forma atuam na manutenção do sustento cultural da pescaria, além de funcionarem como sujeitos políticos, quando vão à busca dos seus direitos e impõe resistência aos processos especulativos na sua terra.

Esse trabalho caracteriza-se por ser realizado em um ambiente natural, fazendo com que haja nelas uma maneira singular de perceber esses recursos. Assim pelo contato direto que mantêm, aprendem por experiência os ciclos naturais de vida dos mariscos, as áreas que podem ser encontrados, a forma de melhor pescá-los e em que época, enfim constroem conhecimentos sobre a dinâmica do ecossistema. Esses saberes garantem a preservação dos recursos naturais, conservando a continuidade da atividade e tornando essas mulheres agentes participativas e importantes para o desenvolvimento sustentável (SCHAEFFER-NOVELLI e CINTRON-MOLERO, 1999). Então, para a garantia da continuidade do trabalho elas utilizam-se sabiamente dos seus conhecimentos empíricos sobre a natureza, se valendo de práticas sustentáveis e conscientes de uso desses recursos naturais (PEREIRA, 2014).

Todas as fotos foram feitas na Ilha Grande, Piauí, no dia 30 de maio de 2018.

*Recebido em 12 de novembro de 2020.*

*Aceito em 19 de setembro de 2021.*



**Foto 1** – O caminho ao encontro do pequeno.



**Foto 2** – Os pequenos retirados do rio.

SOUZA, Alexia Jade Machado.  
**O pequeno que se torna grande nas mãos daquelas que o sabem cuidar**



**Foto 3** – Marisqueira posiciona o seu barco para iniciar a pesca do pequeno no rio.



**Foto 4** – Marisqueira, mão na massa.

SOSA, Alexia Jade Machado.  
**O pequeno que se torna grande nas mãos daquelas que o sabem cuidar**



**Foto 5** – A luz quando toca no pequeno o faz brilhar.



**Foto 6** – Segunda parada... *Tem que ter muito cuidado.*

SUSA, Alexia Jade Machado.  
**O pequeno que se torna grande nas mãos daquelas que o sabem cuidar**



**Foto 7** – Levanta a rede, tiramos a lama do pequeno.



**Foto 8** – Volta para casa, vamos tratar o pequeno.

SOUZA, Alexia Jade Machado.  
**O pequeno que se torna grande nas mãos daquelas que o sabem cuidar**



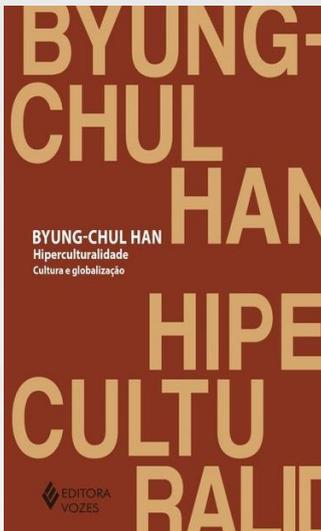
**Foto 9** – As cores da casa do pequeno.

## Referências

- MANESCHY, M. C.; SIQUEIRA, D.; ÁLVARES, M. L. M. Pescadoras: subordinação de gênero e empoderamento. *Estudos Feministas*, 20 (3): 713-737, 2012.
- PEREIRA, P. S. *A contribuição das marisqueiras para o desenvolvimento sustentável no município de Luís Correia/PI*. Dissertação (Programa Regional de Pós- Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente PRODEMA/UFPI/TROPEN): Teresina. 2014.
- SCHAEFFER-NOVELLI, Y. A. R. A.; CINTRON-MOLERO, G. Brazilian mangroves: a historical ecology. *Ciência e Cultura*, 51 (3): 274-286, 1999.

RESENHA  
**Hiperculturalidade:  
cultura e globalização**

**Diogo Teixeira<sup>1</sup>**  
Universidade Candido Mendes



HAN, Byung-Chul. *Hiperculturalidade: cultura e globalização*. Petrópolis: Vozes, 2019.

TEIXEIRA, Diogo. **Hiperculturalidade: cultura e globalização (Resenha)**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (18): 287-292, setembro a dezembro de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Possui graduação em Turismo pela Universidade Federal Fluminense (2013) e Pós-Graduação em Administração de Empresas pela Fundação Getúlio Vargas (2015). Atualmente é discente em Direito pela Universidade Candido Mendes.

**E**m *Hiperculturalidade: cultura e globalização*, Byung Chul-Han, filósofo sul-coreano radicado na Alemanha e que ficou bastante conhecido após a sua primeira obra publicada, *Sociedade do Cansaço*, adentra na temáticas atuais da fragmentação da cultura e da celeridade ascendente das formas de comunicação e assimilação do mundo via globalização. Desde o início, fica marcado que a abordagem do filósofo será, para com esses conceitos, disruptiva de certa forma, pois, para ele, é manifesto o processo de fragmentação da cultura, potencializado pela aceleração da comunicação e por consequente “hiperdinamização” do espaço de convivência humana. Segundo ele próprio indica, “o processo de globalização acelera com as novas tecnologias, ‘dis-tanciando’ o espaço cultural” (:23).

É também sobre essa dialética paradoxal envolvendo a aparente aproximação comunicacional (no tempo) e a sensação de erupção do local (no espaço) que Han desenvolve os seus argumentos. A citação acerca do “Turista de camisa havaiana”, prólogo da obra, é provocativa ao atribuir-lhe, simbolicamente, a responsabilidade pelo fim da cultura como se conhece hodiernamente. Ao não chegar de modo definitivo a lugar nenhum, o turista de camisa havaiana está em todos os lugares ao mesmo tempo, sendo um ator, portanto, da “desfactização” da existência (:31), tão desconhecida ao modo cultural tradicional.

No primeiro capítulo, “Cultura como pátria”, Han rememora Hegel na ênfase da importância do estrangeiro para a constituição da cultura grega e da estranheza que este elemento implicava à vida do local. A congregação dos elementos nativo e estranho teriam formado o espírito do grego antigo em sua forma de vida verdadeira e bela. Contudo, Han sinaliza que o mesmo estrangeiro, em Hegel, também é denegado na concepção eurocêntrica de pátria, ao atribuir à Europa a capacidade de autossatisfação cultural (:15). Herder também é enfático ao afirmar que o continente europeu tendia a absolutizar sua perspectiva relativa, tendo sido o estrangeiro uma “já doença” e estranho à felicidade nacional (:16). Han questiona, então, se atualmente não estaríamos nos afastando dessa realidade eurocêntrica de felicidade, ao passo que nos aproximamos do turista de camisa havaiana e de sua vontade incessante de apropriar do estrangeiro, não como doença, mas como experiência.

“Hipertexto e hipercultura” trará a ideia da profunda interligação característica da cultura de rede atual. O emaranhado complexo e interligado da rede cultural é muito díspar se comparado à linearidade da cultura tradicional. A justaposição da rede em nada remete à textualidade temporal da forma cultural pré-globalista. Para Han, a hipercultura, desprovida de referências locais, levará ao “fundamentalismo do lugar” (:25), uma espécie de “remitologização” fundamental frente ao desconhecido. Já no capítulo “Eros da Conexão”, Han reter-se-á no conceito de tempo. Hoje, o tempo seria desprovido do mítico e do histórico, onde há clareza e imobilidade; desprovido de horizonte. Ao revés, vivenciamos o tempo do “universo-bit”, atômico, portanto, impreciso e inconstante. Mas, em seu caos, há aparência de possibilidades, portanto de liberdades, estando “o futuro em

qualquer lugar para onde eu me virar” (:28). É interessante a correlação feita por Han entre o “projeto”, *entwurf*, e o “ser-projetado”, *entworfenheit*, porquanto ainda que o excesso de possibilidades forme este, dificulta a conclusão daquele, isto pela própria saturação resultante do excesso. É exatamente neste enlace que Han (:31) posiciona o turista de camisa havaiana, *i.e.*, o turista hipercultural, que, ao se desfazer no ambiente do hiperespaço de opções, carece de autenticidade.

Em “*Fusion Food*”, Han destaca a assimetria entre as “diferenças” da natureza e da cultura e os “dialetos” da globalização. Para o ele, “é problemática a ideia de uma diversidade cultural orientada pela proteção de espécies que só poderia ser alcançada por cercados artificiais” (:33). Com isso, ataca a lógica de expansão cultural global a partir da “McDonaldização da sociedade”, em suma, da racionalização hipercultural. Ataca, ademais, a noção de “unificação do gosto”, fenômeno que se perceberia caso o hipercultura superasse o cultural e implementasse a “monotonia do idêntico” (:37). Han retoma Herder e Hegel em “Cultura híbrida”, cujo bojo é o predomínio da hibrididade na formação cultural. O espírito de Hegel é, em si, híbrido; vivo e morto ao mesmo tempo. O ambiente de passagem fomentado pela excitação do espírito é o responsável pela criação do híbrido e da cultura, e da própria identidade, pois “a identidade agradece a ocorrência da diferença” (:44). Ocorre que, para Han, essa hibrididade dialética não explica a hiperculturalidade atual, já que a vida atual trafega em vias muito amplas, incompatíveis com a via de mão dupla da hibrididade. O próprio poder já não é questionado de modo binário como antes, mas difundido em potencial estético que, ao se espalhar pela rede cultural, “promete mais liberdade” (:50).

Em “Hifenização da cultura”, Han rejeita a dialética antagônica de Bhabha, insuficiente na explicação do caráter justaposto da rede hipercultural atual. Ao invés disso, adere à ideia de rizoma, de Deleuze e Guattari, que, como um mapa, “é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente” (DELEUZE e GUATTARI, 2011: 30). É este constante devir rizomático que, para Han, acomoda uma hipercultura, de estruturas subculturais e culturais, dominantes num momento; dispersas, noutra. Este ambiente carece de antagonismo, sendo mais amigável que a contradição gerada pela dialética (:56). Seguindo à “Era da comparação”, capítulo seguinte, Han retoma a discussão à roda da possibilidade de superposição de culturas. No mundo em rede, onde as concepções de mundo estão justapostas, orientar-se a partir de uma hierarquia de valor seria quase inevitável. Ainda assim, Han indaga se o futuro hipercultural estaria reservado a formas “superiores” de cultura, ou, ao contrário, tratar-se-ia de “uma era que não seria dominada pela economia da seleção, mas pela ‘lógica do E’?” (:63).

Em “Desaurificação da cultura”, Han reter-se-á, novamente, na relação entre desejo de aproximação e ruptura do ser cultural. Seguindo o que entende Benjamin sobre a ideia de áurea, Han diz tratar-se de “o brilho, a emissão de um ‘aqui e agora’ particular, que não é reproduzível *ali*” (:66). Dar-se-ia o seu declínio pelo desejo contemporâneo de aproximação das coisas. É essa ausência do local que caracteriza a globalização e a hipercultura; é a “hiper-realidade” da rede que faz erodir o lugar. Paradoxalmente, a proliferação hiper-real de lugares desencadeia a impossibilidade do lugar (:69). É em “O peregrino e o turista” que Han melhor ilustra a noção prologal do turista de camisa havaiana. “À experiência do peregrino pertence necessariamente o ser-estrangeiro nesse mundo.” (:74). Ele caminha, sem segurança, rumo ao desconhecido. Assim, não é da concepção do turista atual o conceito de viagem do peregrino, pois aquele se desloca em um local pré-programado, simétrico, hipercultural. Sem ambição de chegar a algum lugar, o

turista é um “ser-aqui”. Para Han, o turista de camisa havaiana “não abre mão da figura do estar em casa” (:56).

“Windows e mônadas” é um capítulo o qual Han contrapõe o conceito de janelas, ou *windowing*, de Ted Nelson, à ideia de “mônadas” de Leibniz. O *windowing* é um modo hipertextual de comunicação, cujas possibilidades de escolhas se abrem incessantes frente ao observador. Já a “monadologia” não é espelhada, tampouco devassada para o mundo. A mônada é cerrada em si e comunica-se com o exterior através de um intermediário, “um deus”. Seria necessário também às janelas, que ao mesmo tempo expõem e protegem, “apelas para *deus*?” (:86). Em “Odradek”, Han faz menção ao caráter híbrido da obra de Kafka. Por exemplo, o personagem em epígrafe nunca se expõe plenamente. No seu “sem sentido”, complementa-se. Não respeita os limites da “casa” e muda-se constantemente, mas sempre retorna. Não tem um lugar fixo ou uma identidade definida, e por isso é tratado como uma criança. Assim, “nenhuma teologia domina sua identidade” (:89). Neste sentido, Odradek difere-se primordialmente do turista de camisa havaiana, pois sempre acaba por regressar à casa.

O capítulo “Identidade hipercultural”, mesmo sendo um dos mais curtos da obra, é rico em complexidade. Voltando ao que Han entende pelo conceito de tempo atualmente, seria este revestido de certa “nudez” desprovida de narrativa. É essa crise horizontal de narrativas que permite uma nova “práxis da liberdade”, e, num sem-fim de “janelas”, um *self* colorido (: 94). Todavia, Han é cético quanto à reciprocidade entre pluralidade e vivacidade. Ao revés, o modo “aditivo” da hipercultura geraria uma individualização crescente, que nem sempre se revelará produtiva. O capítulo “Inter, multi e transculturalidade” inicia-se com um contraste entre o Ocidente com o Oriente no âmbito das peculiaridades de suas culturas. Tratando-se do cenário hipercultural, Han vê certa facilidade de assimilação por parte do Oriente, menos afeito à subjetividade, e mais disposto ao “hiper” devido às suas superior permeabilidade e inferior interioridade. O “trans” e o “inter” então mais próximos ao Ocidente, como se nota na reflexão sobre o que viriam a ser o colonialismo ou o nacionalismo, já que, “filosoficamente, pressupõem uma essencialização da cultura” (:97). Já no Oriente, o ser humano é visto mais como uma “relação”, menos como uma “pessoa”. Não mergulhado historicamente no conceito de colonização, seria mais fácil para o Oriente adaptar-se, conforme entende Beck, à “poligamia do lugar” (:101), à hiperculturalidade condensada e acumulativa que caracteriza a globalização.

Han é enfático, em “Apropriação”, ao distinguir este conceito da exploração colonial. Neste, a total aniquilação faz-se necessária; já na apropriação, não se percebe uma forma imprescindível de violência. Antes disso, trata-se de um processo de transformação, pois “quem se apropria do outro não fica igual” (: 108). O sujeito hipercultural, devassado e ávido pelo “novo”, elege a curiosidade em detrimento da fobia. Retomando a dicotomia Ocidente-Oriente, o oriental, como carece, em maior grau, de interioridade ou de “alma”, não vê na cultura de consumo atual uma abundância do exterior. Segundo Han, “o ‘interior’ seria, ao contrário, um efeito do ‘exterior’” (:109). “À longa paz” é um capítulo de diálogo incessante com dois grandes filósofos ocidentais, Kant e Nietzsche, sendo o foco da abordagem a contradição inerente à miscigenação de culturas em hipercultura. Kant não via naturalidade no “estado de paz”, sendo, em contrapartida, natural,

o “estado de guerra”<sup>2</sup>. Pare ele, a fusão de nações levaria ao despotismo. *A contrario sensu*, diz que o espírito mercantilista levaria à “paz perpétua”. Han sinaliza haver um paradoxo no pensamento de Kant, já que este provavelmente “não aprovaria, a saber, a mistura de raças, religiões e línguas” (: 115), consequência lógica à expansão mercantilista. Nietzsche, como Kant, também indicou a possibilidade de surgimento de uma raça mista a partir do comércio, o que elogiava inicialmente. Contudo, após, criticou a mistura de culturas, tachando-a como um “sombreamento do mundo” (:118).

“Cultura da bondade” é um capítulo que vem a tratar da positividade do ambiente hipercultural e da justaposição expansiva que a rede proporciona. O multicultural atual caracteriza-se pela gentileza, tornando o “diferente habitável” (: 125), que tende a ser mais adequado que a tolerância, a ironia e a cortesia que caracterizaram a Era Moderna. “*Hiperlog*”, outro capítulo sucinto, correlaciona o mar temido do passado à rede digital navegável (*World Wide Web*) do presente. O navegante e o *user* diferem-se pelo modo de agir: enquanto o viajante marítimo teme o mar, o desconhecido; o turista atual entende a rede como um espaço de consumo, pelo qual “surfa” alheio a formas mais tradicionais de aventura.

“Andarilho” revolve a Nietzsche, tratando do que este entende por este termo, que seria o sujeito errante, alegre com a mudança e que aprecia vagarosamente o caminho enquanto o “des-teologiza”, isto é, enquanto conquista uma nova liberdade. Ao turista atual, seu antagônico, faltaria a observação vagarosa feita pelo andarilho, substituída, agora, por uma forma de “ser-aqui” hipercultural (: 133). “Soleira”, capítulo derradeiro da obra, questiona sobre a possibilidade de o homem do futuro, fluido feito o turista de camisa havaiana, continuar sendo, como a soleira de Heidegger, a “viga fundamental, (...) que resguarda o interior da casa” (:145), dada a realidade hipercultural atual.

*Hiperculturalidade: cultura e globalização* é uma obra, ainda que curta, rica em conteúdo e reflexões. Quiçá pelo fato de o próprio Han ser um estrangeiro lecionando na Europa, o seu olhar tenha se apurado a ponto de perceber as nuances atinentes não só à Cultura Ocidental, mas também as correlações desta no alargamento oriundo da globalização e da profusão de novas formas de significação do mundo.

*Recebido em 26 de maio de 2021.*

*Aprovado em 30 de setembro de 2021.*

<sup>2</sup> Com um enfoque político, também é assim que entende Hobbes, outro fundador do pensamento ocidental moderno, quando se refere à “guerra de todos os homens contra todos os homens” e a propensão natural do Homem de viver em guerra na ausência de um poder que possa garantir a paz (HOBBS, 2019: 109).

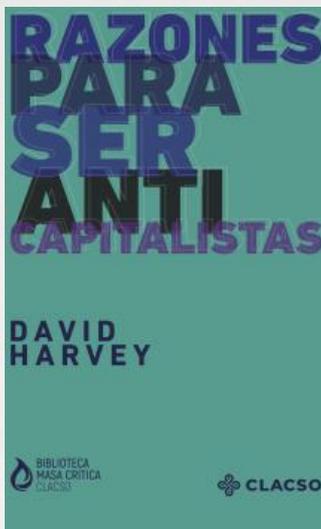
## Referências

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 1. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2011.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

RESENHA  
**Razones para ser anticapitalistas**

*Haydeé Tainá Schuster*<sup>1</sup>  
Universidade Federal de Mato Grosso



HARVEY, David. *Razones para ser anticapitalistas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2020.

SCHUSTER, Haydeé Tainá. **Razones para ser anticapitalistas (Resenha)**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (18): 293-296, setembro a dezembro de 2021. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Psicóloga graduada pela Universidade de Várzea Grande, mestre em Antropologia Social pela UFMT e doutoranda em Saúde Coletiva pela UFMT.

A presente obra é a transcrição de uma conferência proferida por David Harvey em 2019, fruto de uma parceria do Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais e do Transnational Institute, que põe à disposição, de forma livre e gratuita, obras introdutórias que possuem como fundo a discussão as múltiplas formas que o capitalismo pode exercer violência.

Diante dessa proposta, o autor David Harvey explana de maneira didática e fluída os pontos de tensão do capitalismo em relação à violência, dialogando com pensadores contemporâneos e corroborando com as previsões de Marx acerca do desenvolvimento do capitalismo. Para tais diálogos ocorrerem o autor parte de sua zona epistemológica localizada na geografia crítica e nas atualizações acerca do marxismo, tangenciando as discussões propostas pela Antropologia Urbana acerca do mesmo assunto (MUSSE, 2014).

Dessa maneira, Thomas Marois que prefacia o livro, aponta para a influência que Harvey exerce sobre teóricos marxistas modernos que buscam além da teoria, produzir práticas emancipatórias que sejam impulsionadas pelas coletividades, compreendendo “a relação entre os processos urbanos e a acumulação do capital (...) questionando o que está ocorrendo com o capital hoje e qual são suas contradições”<sup>2</sup>.

Tais relações supracitadas fazem parte das primeiras páginas da obra, retomando a ideia de que a expansão geográfica supera a mera urbanização e emerge do que o autor chama de *geografia do capital*. Theodor Adorno (1985) já anunciava em seus escritos tal crise de identidade do homem moderno que inclui não só o elemento da globalização – o vai e vêm de modos de ser – mas também a percepção de tempo espaço suprimidos. Ao encontro disso, Harvey explana sobre a característica principal que movimenta a economia: “a obsolescência imediata de absolutamente tudo”, inclusive dos modos de existir no mundo (:54).

Esses modos de existir no mundo são um dos objetos do marxismo que, sobretudo, aponta para os *modus operandi* das relações sociais que incluem a soberania do materialismo produzido através de tais relações (NOBRE 1999). Inspirado por essa teoria, Harvey (:34) compreende que as construções urbanas são a materialização do capitalismo e que a cidade se torna o palco das relações sociais.

Partindo dessa premissa, a obra segue apontando as estruturas do capital e que estas por si só já são as razões para ser anticapitalista. Primeiramente, porque o sistema capitalista não é governado por pessoas, mas sim por abstrações e que tais abstrações existem independentes da consciência individual acerca dela. O fluxo do capitalismo pretende responsabilizar os sujeitos utilizando a prerrogativa da liberdade individual, enquanto Harvey aponta para o caminho inverso: uma situação coletiva que emancipe seus indivíduos (:40).

<sup>2</sup> Todos os excertos da obra resenhada que estão em citação direta são traduções livres da autora.

Esse movimento é percebido anteriormente por Adorno (1985), que lança em seus escritos os questionamentos relacionados à barbarização<sup>3</sup> do sistema capitalista em conjunto com a crescente perda de humanidade. Apesar de tais colapsos, tanto Adorno (1985) quanto Harvey (2020) atualizam a premissa de que o capital cresce num sistema de espiral infinita e que utiliza de mecanismos para se fortalecer mesmo diante de uma aparente extinção.

A obra segue exemplificando momentos de rupturas motivados por ações coletivas. Tais ameaças de extinção puderam ser percebidas com algumas revoluções atuais, como no Chile, Brasil, Estados Unidos e Turquia. Essas rupturas nem sempre estão ligadas ao desejo de uma sociedade socialista ou marxista, mas a tentativa de agenciamento diante da violência que o capitalismo exerce sobre a população (:40).

Seguindo o ritmo de explanação acerca das engrenagens do capitalismo, o autor chega ao ponto alto da conferência: as razões para ser anticapitalista. Primeiramente por um motivo que nem Marx havia previsto: o crescimento da exploração dos recursos naturais em razão do avanço da economia. A modificação da cultura do tempo maximizou a exploração humana e da natureza na medida inversamente proporcional ao tempo necessário e isso não só a atividade laboral (como previra Marx), mas também ao conteúdo intelectual, “o capitalismo absorve o tempo e o destrói” (:61).

O crescimento urbano desenfreado para abrigar trabalhadores em conjunto com a destruição do meio ambiente são catastróficamente fatais, pois “o capital tornou-se grande demais para falhar e monstruoso demais para se manter” (:65).

Nesse aspecto, o autor também insere a discussão do que seria então a modificação da natureza e o que seriam os contornos da sociedade, uma vez que são conceitos cruciais para entender a dominação e exploração nas relações. Em direção às correntes antropológicas que discutem tais categorias, podemos incluir as discussões de Ingold que percebe “o domínio social e biológico sendo um só” (2005: 9).

Isso inclui as modificações que realizamos a fim de garantir a sobrevivência da frágil espécie que somos sendo então a própria natureza que conhecemos fruto de intervenções humanas e parte da cultura. Isso significa então, perceber que não há natureza em sua originalidade (HARVEY, 2020; INGOLD 2005).

Nesse cenário paradoxal de crise e crescimento do capitalismo, a emancipação só se torna possível diante da criação de um mundo alternativo a partir de onde estamos apontando sempre em direção à potência do movimento coletivo.

*Recebido em 26 de maio de 2021.*

*Aprovado em 30 de setembro de 2021.*

<sup>3</sup> Para Adorno, a barbárie é a mais clara característica de perda de humanização.

## Referências

- ADORNO, Theodor W. ; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- HARVEY, David. *Política anticapitalista em tempos de corona vírus*. *Jornal Democracy at work* em 24/03/2020. Acesso em 30/12/2021.
- INGOLD, Tim. *Evolution in four dimensions: genetic, epigenetic, behavioral, and symbolic variation in the history of life*. Cambridge: Mass, 2005.
- MUSSE, Ricardo. David Harvey: para além de uma geografia do capital. *Sociologia e antropologia*, 4 (1), 2014.
- NOBRE, M. *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno*. São Paulo: Iluminuras, 1999.