



ANAIS DAS JORNADAS DE ANTROPOLOGIA

JOHN MONTEIRO | 2023



UNICAMP



Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas





**JORNADAS DE
ANTROPOLOGIA**
JOHN MONTEIRO | 2023

ANAIS DAS JORNADAS DE ANTROPOLOGIA JOHN MONTEIRO

2023

IFCH - UNICAMP
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Campinas-SP

IFCH/UNICAMP - PUBLICAÇÕES

Copyright © 2024

Reitor

Antonio José de Almeida Meirelles

Diretora

Andréia Galvão

Diretor Associado

Michel Nicolau Netto

Comissão de Publicações

Coordenação Geral:

Michel Nicolau Netto

Representantes Docentes:

André Kaysel

Everton Emanuel Campos

Fátima Évora

Jesus J. Ranieri

Taniele Cristina Rui

Rodrigo Camargo de Godoi

Taísa Helena P. Palhares

Colaboradora:

Guíta Grin Debert

Coordenação do Programa de

Pós-Graduação em Antropologia Social

Taniele Cristina Rui

Comissão Científica

Inácio dos Santos Saldanha

Lucas do Nascimento Santos

ISBN: 978-65-87198-41-5

Tiragem: Digital (e-Book)

Imagem Capa: “Embarcações dos pescadores(as)”,
do ensaio fotográfico vencedor do Prêmio Mariza
Corrêa da edição - Autora: Joelma Antunes.

Apoio: PPGAS/IFCH

Editoração e Projeto Gráfico

Setor de Publicações - IFCH/UNICAMP

E-mail: pub_ifch@unicamp.br

Site: www.ifch.unicamp.br/publicacoes/

Ficha catalográfica

Universidade Estadual de Campinas

Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

J769a Jornadas de Antropologia John Monteiro
Anais [das] Jornadas de Antropologia John Monteiro / [recurso
eletrônico] / organizadores: Ana Caroline Lessa, [et al.]. -
Campinas, SP : UNICAMP/IFCH, 2023

Publicação digital no formato PDF

1. Antropologia. 2. Relações de gênero. 3. Interseccionalidade.
4. Religiosidade. I. Lessa, Ana Caroline. II. Universidade
Estadual de Campinas (UNICAMP). Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título

CDD - 301
- 305.4
- 303.4
- 200

ISBN 978-65-87198-41-5



Este e-book está licenciado por Creative Commons
Atribuição-Não-Comercial-Sem Derivadas 4.0 Internacional

COMISSÃO ORGANIZADORA

COMISSÃO CIENTÍFICA

Inácio dos Santos Saldanha
Lucas do Nascimento Santos

COMISSÃO DE CADASTRAMENTO

Ana Caroline Lessa de Oliveira
Cecília Pereira Ciochetti
Luca Amaral Machado
Shirley Pimentel de Souza

COMISSÃO DE COMUNICAÇÃO INTERNA

Dannyel Sá Pereira da Silva
Gabriela Costa Limão

COMISSÃO DE DIVULGAÇÃO

Ana Paula Graciano Palacio
Tayná Almeida de Paula
Luciana Cavalcanti Alvarez

COMISSÃO DO FINANCEIRO

Luciana Cavalcanti Alvarez
Dannyel Sá Pereira da Silva
Kaléo de Oliveira Tomaz

COMISSÃO DO PRÊMIO MARIZA CORRÊA

Serafim Lucas Gaspar
Gabriela Costa Limão

PESSOAS MONITORAS

Bruna Lousado de Paula
Bruno Andrey Lima Selvestrini
Ester Bittencourt Vasconcelos Dias
Graziela Fernanda Vasconcellos Isidoro
Janaina Eliane Lagini
Maria Clara Oliveira Bellotti
Mateus Louzada Lima
Monaline Milhomens
Tathiana Victória Hessel Ramalho
Thais Melo Silva

APRESENTAÇÃO

As Jornadas de Antropologia John Monteiro surgiram a partir dos debates de uma comissão formada no ano de 2011, por docentes e discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Unicamp, que tinha como objetivo reformular a grade curricular dos cursos de mestrado e doutorado do programa. Desde então, as Jornadas têm sido realizadas anualmente pela turma de ingressantes do PPGAS, e seu formato tem variado com o tempo e com o perfil de cada turma. O evento é um espaço de interlocução entre discentes, docentes e suas pesquisas em andamento ou finalizadas, facilitando a reflexão sobre problemas sociais e questões antropológicas, sejam elas específicas ou transversais. Incentiva-se o diálogo entre as antropologias e suas disciplinas aparentadas, convocando pessoas pesquisadoras em diferentes níveis de titulação e experiência de trabalho.

Desde 2013, as edições das Jornadas de Antropologia levam em seu nome a homenagem póstuma a John Monteiro, professor do PPGAS/Unicamp. A partir de 2017, foi criado também o Prêmio Mariza Corrêa de Antropologia Visual, voltado para ensaios audiovisuais, ensaios fotográficos, desenhos e colagens. A premiação é realizada em parceria com a Proa: Revista de Antropologia e Arte, periódico discente também vinculado ao PPGAS. Além de incentivar divulgação de produções audiovisuais e visuais no campo da antropologia, o prêmio é uma homenagem póstuma a Mariza Corrêa, que atuou durante décadas no fortalecimento do PPGAS/Unicamp, além de ter sido diretora do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, contribuindo na formação de diferentes gerações na antropologia.

As Jornadas de Antropologia de 2023 foram realizadas entre os dias 30 de outubro e 1 de novembro. O evento contou com 3 mesas presenciais, com transmissão simultânea online, e com grupos de trabalho (GTs), minicursos e oficinas que foram realizados presencial ou remotamente. Já o Prêmio Mariza Corrêa, além de exibir digitalmente os trabalhos homologados ao longo dos 3 dias de evento, contou com 4 mesas on-line que foram transmitidas ao vivo com as pessoas participantes. O formato possibilitou a participação de pesquisadores de outros estados e cidades que não poderiam estar presencialmente no evento, ao mesmo tempo que estimulou as pessoas a ocuparem a universidade, tendo em vista o esvaziamento desse espaço após a pandemia de Covid-19 dos anos anteriores.

Houve 18 propostas de GTs, avaliadas pela Comissão Científica. Uma vez que se trata de um evento discente, foi uma oportunidade para que muitos estudantes tivessem a experiência de coordenar, debater e apresentar trabalhos no formato acadêmico. Entendemos, assim, que as Jornadas têm um papel formador para novas gerações de pesquisadores. Também por ser um evento discente, as Jornadas reuniram uma série de ideias e grupos novos, promovendo debates que ainda são emergentes na antropologia. Um exemplo importante é o GT 6 “Epistemologias trans e o fazer antropológico”, que, repetindo-se nas Jornadas Antropológicas da UFSC no mesmo semestre, deu origem à Rede de Estudos Trans-Travestis.

Os textos recebidos para publicação nos Anais que você acessa agora foram recebidos após o debate realizado durante o evento, de forma a possibilitar a incorporação das contribuições trazidas nas sessões. Apresentamos, a seguir, parte dos debates promovidos pelas Jornadas de Antropologia John Monteiro de 2023 e esperamos que

Apresentação

eles possam contribuir para o enriquecimento e amadurecimento da produção antropológica jovem no Brasil. A fotografia que ilustra a capa dos Anais é do ensaio fotográfico vencedor do Prêmio Mariza Corrêa de 2023, de autoria de Joelma Antunes, que gentilmente nos cedeu a peça para a publicação. Aproveitamos para agradecer ao PPGAS e a todas as pessoas que tornaram nosso evento possível. Desejamos, a você, uma boa leitura.

Comissão Organizadora
Campinas (SP), abril de 2024

SUMÁRIO

ANAIS DAS JORNADAS DE ANTROPOLOGIA JOHN MONTEIRO 2023

APRESENTAÇÃO

Comissão Organizadora

04

GT 2: Antropologia decolonial, interseccionalidade e transfeminismos: raça, gênero, classe e território

NARRATIVAS ACADÊMICAS: SOBRE DOR, VIOLÊNCIAS
E POTÊNCIAS DE CORPOS RACIALIZADOS A PARTIR DA
PERMANÊNCIA NO ENSINO SUPERIOR

Ana Paula Fonseca Braga

12

GÊNERO E TRANSFORMAÇÃO DO SUJEITO PIEDOSO
ENTRE AS MULHERES CATÓLICAS NA ÍNDIA

Mayane Haushahn Bueno

28

PARA DESCOLONIZAR A TECNOLOGIA: DO RACISMO
EPISTÊMICO À JUSTIÇA COGNITIVA ATRAVÉS DA
POTENCIALIDADE DE UMA CANOA QUILOMBOLA

Jéssica Cristina de Souza

49

“MULHER BISSEXUAL É VETOR DE IST”: UM RECORTE
ANTROPOLÓGICO SOBRE O OSTRACISMO E PRECONCEITO
VIVENCIADOS POR MULHERES NEGRAS E BISSEXUAIS

Jeniffer Matos de Sousa

65

GT 4: Conservadorismos, corpos, gêneros e sexualidades

A INSUSTENTÁVEL [IDEIA DE] SER: O HUMOR COMO
INSTRUMENTO DE HUMILHAÇÃO E DIFERENCIAÇÃO SOCIAL

Mathews Cunha

84

GT 6: Epistemologias trans e o fazer antropológico

“ENVIADENCI, ENVIADENCI. PORQUE ANTES ERA VIADO, AGORA EU SOU TRAVESTI”: ATRAVESSAMENTOS, TRANSIÇÕES E EXPERIÊNCIAS MOBILIZADAS A PARTIR DE UMA PESQUISA DE CAMPO
Rafa Ella Pinheiro Souza 111

REFLEXÕES INICIAIS SOBRE A NECESSIDADE DE ECUIRSTEMOLOGIAS DOS TRÓPICOS
Victória Monteiro Amêndola 136

GT 7: Festas, rituais e catolicismos

MEMÓRIAS, DEVOÇÃO E FESTA: O BOI DE JANEIRO EM RUBIM (MG)
Lavínia Botelho e Brito 155

GT 8: Histórias das antropologias

TROPOS ANTROPOLÓGICOS: REFLEXÕES SOBRE A METÁFORA E A METONÍMIA NA OBRA DE LÉVI-STRAUSS
Diego Calmon 178

O COMPROMISSO DE GEORGE STOCKING JR. COM O HISTORICISMO COMO PRINCÍPIO REGENTE DO ESTUDO HISTÓRICO: LIMITAÇÕES E CONTRIBUIÇÕES
Maria Paula Rodrigues Martins de Carvalho 211

REPENSANDO A ANTROPOLOGIA BRASILEIRA PELAS MARGENS: ANTROPÓLOGOS E ANTROPOLOGIA PERNAMBUCANA
Pedro Germano 223

GT 10: Marcadores sociais da diferença e curso da vida: interfaces políticas e sociocorporais

A FRUIÇÃO FUNKEIRA COMO PRÁTICA ANTROPOLÓGICA: ETNOGRAFIA PARA UMA AUTOETNOGRAFIA
Samuel Lima 247

GT 11: Maternidade e academia: caminhos e possibilidades de acesso e permanência na perspectiva de desprivatização do cuidado

MAR CALMO, MAR REVOLTO: A EXPERIÊNCIA DE MULHERES QUE SÃO MÃES DE CRIANÇAS COM DEFICIÊNCIAS

Flávia Linhares Martins e Luciana Kind do Nascimento

272

GT 13: O cultivo de alimentos na encruzilhada: relações com plantas, ecologias políticas e regimes de conhecimentos

“IR A BUSCAR” SOBERANIA ALIMENTAR: SABERES DAS MULHERES CAFEICULTORAS, FEMINISTAS CAMPESINAS DAS MONTANHAS DE VERACRUZ, MÉXICO

Thelma Mendes Pontes

296

PRÁTICAS INDÍGENAS E A EXPLORAÇÃO COLONIAL DA AMAZÔNIA PORTUGUESA

Talles Manoel da Silva

324

GT 15: Práticas rituais e experiências religiosas em contextos digitais

RASTREANDO REDES: APROXIMAÇÕES ENTRE CIBERCULTURA E A FESTA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS DE CHAPADA DO NORTE - MG

Amanda Luíza de Souza

348

RACISMO RELIGIOSO NA INTERNET: UM NOVO MEIO DE PROPAGAÇÃO DOS DISCURSOS DE ÓDIO

Paula Palmeira Gomes

371

BATISTAS PROGRESSISTAS NO DEBATE PÚBLICO DIGITAL: DISPUTAS NO CAMPO MORAL/POLÍTICO E AFIRMAÇÃO DE IDENTIDADE

Luciano Rodrigues da Costa

387

GT 16: Processos alimentares e seus múltiplos agenciamentos

REFLEXÕES SOBRE PRÁTICAS ALIMENTARES NA SEMANA

SANTA NO SERTÃO PIAUIENSE

Daniela Amorim Dias, Gerlane Dantas da Silva e Gustavo Dias da Silva

400

AGRO É TECH, AGRO É FOME: DISCUSSÕES SOBRE ABASTECIMENTO
E DISTRIBUIÇÃO DE ALIMENTOS NO BRASIL

João Pedro Marinbo Rodrigues

425

AS MULHERES NEGRAS QUITANDEIRAS E SUAS AGÊNCIAS
NA COMIDA DE RUA CARIOCA (1860-1902)

Cristina Antunes Divano Cunha

443

COMBATE À FOME E POLÍTICAS PÚBLICAS NO BRASIL: O NOVO PROGRAMA
DE AQUISIÇÃO DE ALIMENTOS (PAA) E SEUS POTENCIAIS IMPACTOS NA
AGRICULTURA FAMILIAR BRASILEIRA

Juliana Lencina da Silva

466

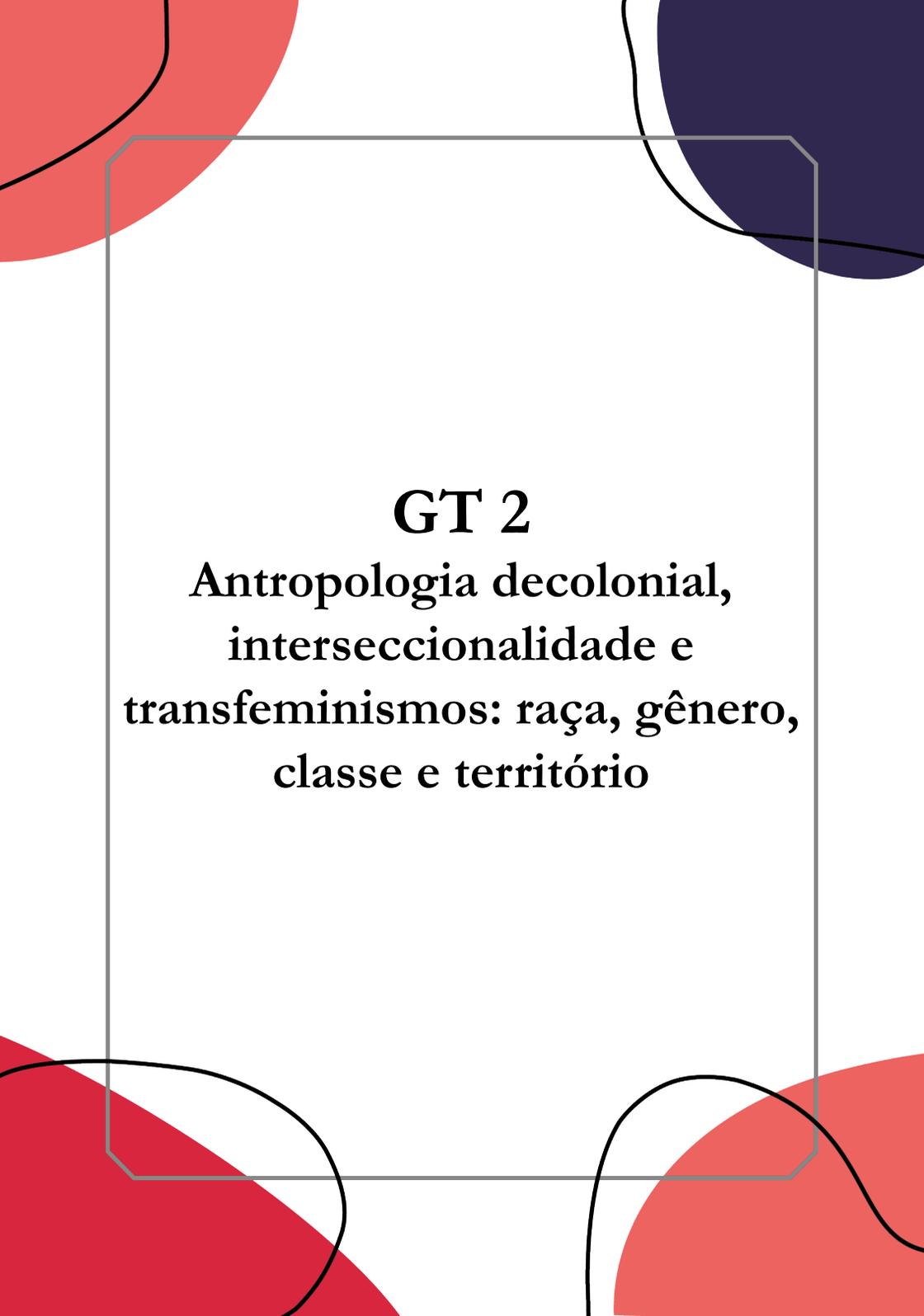
GT 17: Refletindo o consumo na contemporaneidade

GRAFFITI E PIXO: ESTUDO DAS REPRESENTAÇÕES ARTÍSTICAS

NAS RUAS DE UBERLÂNDIA

Ana Júlia Garcia Gardillari

484



GT 2
**Antropologia decolonial,
interseccionalidade e
transfeminismos: raça, gênero,
classe e território**

NARRATIVAS ACADÊMICAS: SOBRE DOR, VIOLÊNCIAS E POTÊNCIAS DE CORPOS RACIALIZADOS A PARTIR DA PERMANÊNCIA NO ENSINO SUPERIOR

Ana Paula Fonseca Braga¹

Resumo: Neste texto discuto a presença de corpos racializados no ambiente acadêmico, algo profundamente desafiador, visto que esse local é repleto de dinâmicas de epistemicídio, caracterizando-se como um espaço de privilégio da branquitude ao longo da história do nosso país. Partindo desta perspectiva, “a academia não é um espaço neutro nem tão pouco um espaço de conhecimento e sabedoria, da ciência e da erudição é também um espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a.” (KILOMBA, 2019, p. 52). Neste contexto, a partir da construção de políticas públicas, entre elas destaco as cotas, corpos marcados pelo gênero, raça e classe começam de maneira mais efetiva a adentrar na universidade, estando sujeitos a muitas situações que envolvem dor e violências. Assim, esse trabalho tem como objetivo analisar a partir de narrativas algumas das violências sofridas por corpos racializados na universidade, bem como as possibilidades de movimentação que esses corpos exercem no sentido de estabelecer novas estratégias que possibilitem fluidez e permanência nesse espaço. As discussões aqui apresentadas são fruto de reflexões que integram minha pesquisa de mestrado, se caracterizando como um trabalho etnográfico à luz da decolonialidade. Sendo possível concluir que mesmo diante de diversas violências que submetem corpos racializados a um adoecimento emocional, esse ambiente também abre espaços onde esses corpos adentram e produzem novas escritas intelectuais que falam de “nós por nós”, tensionando e estabelecendo conexões para novos debates que combatam violências como racismo e sexismo.

¹ Doutoranda em Ensino pela Universidade Federal de Alagoas.

INTRODUÇÃO

Nos últimos tempos, no contexto da educação brasileira, através do desenvolvimento de políticas públicas – em especial a de cotas nas universidades –, podemos observar a presença de corpos racializados num ambiente historicamente marcado pela ausência de pessoas negras. Assim, neste texto retomo meu trabalho de mestrado e construo reflexões a partir das narrativas de uma das interlocutoras, a qual, por questões de ética que envolvem a pesquisa, atende nesse contexto pelo codinome de Jendayi, o qual foi atribuído por mim no sentido de trazer a força da ancestralidade que ela traz, além de fortalecer a memória de nossa origem africana, pois no continente africano seu nome significa “agradecida”.

Este artigo nasce de um trabalho etnográfico e tem como objetivo analisar a reprodução de situações de dor e violência, bem como apontar as potencialidades produzidas a partir da permanência no ensino superior. Trata-se de uma pesquisa antropológica de caráter qualitativo que busca desvelar as relações acadêmicas num espaço historicamente ocupado pela branquitude.

Como antropóloga, considero importante desnaturalizar as relações presentes nesse ambiente, visto que no “mundo em que vivemos, nunca nos conformamos com predefinições, estamos sempre dispostos a nos expor ao imprevisível, a questionar certezas e verdades estabelecidas e a nos vulnerar por novas surpresas” (PEIRANO, 2014, p. 389). Nessa perspectiva, como mulher negra, acredito que ao analisarmos trajetórias de corpos racializados no espaço acadêmico, é possível contribuir para que sejam desveladas muitas das situações de violência que atravessam esse espaço e marcam a subjetividade de corpos marcados por gênero e raça presentes nas relações locais. Nesse sentido,

“enquanto mulheres negras sentimos a necessidade de aprofundar nessa reflexão, ao invés de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais” (GONZÁLEZ, 1984, p. 223).

No texto, abordo questões relacionadas aos entusiasmos, mas também desafios vivenciados por Jendayi, ao ocupar um lugar que durante muito tempo parecia um sonho distante para jovens mulheres negras, nordestinas localizadas no sul global. Desse modo, trago aqui mais do que palavras: trago narrativas de vida de um corpo racializado que, através do seu ativismo, sua entrada na graduação, enfim, pelo seu acesso e permanência, ocupa seu lugar nesse espaço e buscando cotidianamente exercer seu lugar de fala. Nesse sentido, “entendemos que todas as pessoas possuem lugar de fala, pois estamos falando de localização social” (RIBEIRO, 2017, p. 86).

A pesquisa priorizou a escuta de narrativas de sua história de vida na universidade, considerando que as narrativas expressam a dor e as muitas violências sofridas por ela, as quais encontram eco nas tramas sociais presentes em nosso mundo. Muitos dos relatos presentes no texto abordam situações profundamente doloridas e violentas para um corpo racializado. Durante muitas dessas narrativas, é possível sentir que muitas experiências do período escravização permanecem vivas e continuam colocando corpos racializados no lugar da diferença, se desdobrando em racismo e sexismo, “assim, o tempo do acontecimento e o tempo do relato, às vezes conceitualizada como a diferença entre a verdade histórica e a verdade narrativa” (DAS, 2020, p. 130).

Por vezes, é sentido por nós, pessoas negras, o desafio de estar presente no espaço acadêmico. Por vezes, apenas o olhar frio daqueles que estranham a presença desse corpo é capaz de gerar em nós

o sentimento de não pertencimento, junto com a angústia, a secura na boca e a vontade de se sentir pequena, diria que quase invisível. “Atitudes e atos de desprezo e humilhação frequentemente são dirigidos ao corpo daquele que se deseja rebaixar”.

Estamos falando de formas humilhantes de violentar, marcar, extinguir a vida e/ou seguir violentando, mesmo depois de matar (DÍAZ-BENÍTEZ; GADELHA; RANGEL, 2021, p. 21). O Brasil é caracterizado por um forte racismo, marcas do processo de escravização que repercutem ao longo da história. Assim, ao longo de muitos anos pensar em cursar a universidade era um sonho distante para as pessoas negras, principalmente para mulheres negras. Portanto, ao chegar na universidade, o corpo violentado que passa diariamente por tantas negações e negligências de direitos quebra um padrão de exclusão desse corpo nesse ambiente. Ao adentrar atravessado pelos marcadores de gênero, raça e classe, o corpo racializado é convidado a movimentar-se buscando “uma forma de ser, escrever e pensar que critica, sem desculpas, as estruturas de poder que moldam e mantêm tais sistemas de opressão” (DIVERGE; MOREIRA, 2021, p. 7). Dessa forma, buscando tencionar os ditos e não ditos nos jogos discursivos, abordo questões que operam de forma concreta na universidade na busca de construir reflexões a respeito da necessidade de se descolonizar esse espaço.

CORPOS RACIALIZADOS: ENTRE DOR, VIOLÊNCIAS E POTÊNCIAS

A jovem Jendayi era uma linda mulher negra, cis, estudante de graduação no curso de Administração da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB. A mesma foi

aluna de escola pública no ensino médio e chegou até à UNILAB por meio do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), pelo Sistema de Seleção Unificada (Sisu).

Era casada com um estudante internacional vindo dos países africanos. Ambos se conheceram na UNILAB e durante o curso ela engravidou. Nesse período no qual realizamos essa entrevista, ela tentava conciliar maternidade, trabalho, casa e estudos – um cenário muito recorrente na vida de mulheres negras. Ela narra que no começo do curso conciliar trabalho e estudo já era desafiador e chegava por vezes atrasada, sendo prejudicada, pois alguns professores não entendiam e queriam dar-lhe falta. Assim, os sentimentos como tristeza e desânimo eram frequentes, até que com uma pequena contribuição financeira dos pais conseguiu diminuir o trabalho e com isso dedicar mais tempo aos estudos.

Cabe-me aqui indagar: Se Jendayi fosse branca, teria que passar por situações constrangedoras que por vezes a fizeram desanimar diante da rotina de trabalho e estudos? Teria ela que tentar se explicar e justificar aos professores que, por vezes, o trabalho não lhe permitiu chegar pontualmente? Sei bem que como consequência do racismo, o corpo negro vai vivenciar situações diferentes pelas quais pessoas brancas certamente não seriam submetidas. Na opinião de Kilomba (2019), faz-se necessário pensar sobre como uma mulher negra pode produzir conhecimento em um espaço que por vezes lembra uma arena. Acredito que no imaginário social que vivemos, onde constantemente se atualiza a situação de submissão do corpo racializado por parte da branquitude, as faltas e a incompreensão sinalizam uma forma de “castigá-la”, consistindo no ato de “responsabilizar o indivíduo pelo próprio fracasso diante de um cenário de precariedade no sistema de educação” (ALMEIDA, 2019, p. 101).

Você já imaginou como é para uma jovem negra engravidar na universidade? Como mulher negra e mãe solo, confesso que esse foi um dos momentos que mais me marcou na conversa com Jendayi. Uma vontade de chorar invadiu meu peito, porém aguentei firme. Nos dias seguintes, entretanto, continuei afetada pela situação. Consegui sentir pelo tom da voz e respiração que ela também se esforçava para não chorar. Trago a seguir o seu relato:

Eu falo que a minha permanência na universidade tem duas partes, antes da Amanda e depois da Amanda, porque eu engravidei ainda na universidade e foi complicado porque depois que uma mulher negra mãe engravidada na universidade, é assim, a empatia dos professores com a gente é zero, eles mudam de acordo com o tom da nossa pele. E então eu fiquei assim até um período, que até é difícil falar disso porque eu tive ansiedade e tudo mais por conta de perseguição de alguns dos meus professores me reprovando. Porque eu tive uma gravidez de risco, não consegui ficar tanto em sala durante muito tempo, e eu fui reprovada em muitas disciplinas porque eu não conseguia ficar lá por questão de saúde. E daí eu resolvi parar porque eu estava me desgastando muito, pra não me desgastar mentalmente e afetar minha filha tive que parar. Depois voltei e tive que correr atrás para recuperar as reprovações. (Jendayi, diálogo realizado em 23/03/2021).

No dicionário, encontramos a definição da palavra *dor* como: Sensação corporal penosa; sofrimento provocado por uma decepção; piedade de si mesmo ou do sofrimento de outra pessoa; expressão de um sofrimento, de uma tristeza física ou moral (DOR, 2023). Já *ansiedade* é definida como: Desconforto físico e psíquico; agonia, aflição, angústia; desejo intenso e impetuoso; impaciência, sofreguidão, avidez; ausência de tranquilidade medo, receio (ANSIEDADE, 2023).

Evoco aqui as presentes definições na tentativa de fazer com que o leitor desse texto, por alguns instantes, imagine o turbilhão de sensações e violências vivenciadas por Jendayi na tentativa de ser acolhida como mulher negra e grávida. Acredito que muitas são as emoções que envolvem a situação relatada por Jendayi, no entanto, por ora, quero chamar a atenção para o conceito de humilhação e sua relação com violências e subjetividade, destacado pelos autores a seguir:

Humilhação é uma emoção/ato costumeiramente evocada em situações que implicam processos de inferiorização, estigmatização, agressão e produção de desigualdade. Importa, portanto, descrever os modos como a humilhação opera (suas coreografias e gramáticas), seja dando sentido e forma à categoria escorregadia da violência, seja afastando-se dela e dando vida a outros processos subjetivos e sociais. Por isso mesmo, é preciso também estar atentos à desnaturalização da humilhação, isto é, importa compreender quando ela se transforma em outras emoções (quais complexos emocionais conforma) ou quando é vivida e nomeada pelos sujeitos na chave de sensações e emoções que não nos parecem óbvias: constrangimento, vergonha, vexame, ironia, ridículo, mágoa, etc. (DIAZ-BENITEZ; GADELHA; RANGEL, 2021, p. 20).

É essa dimensão orgânica da humilhação, que se constrói em e através da carne e se materializa de formas estéticas (às vezes com fundamentos pedagógicos), que nos permite concatenar etnograficamente experiências de temporalidades dissimiles (por exemplo, castigos e humilhações de ex-escravizados a experiências contemporâneas de agressões físicas vividas por pessoas negras); e sujeitos diversos (em raça, classe, gênero, sexualidade, corporalidade e território) relacionados entre si por sua posição desigual em relação a normas e hegemonias (DIAZ-BENITEZ; GADELHA; RANGEL, 2021, p. 21).

Num outro momento de nossa conversa, Jendayi me relatou sobre racismo, dificuldades com a língua inglesa e sexismo presente em situações nas quais ela como mulher negra procurava falar a partir de suas vivências, porém era barrada. Vejamos o que ela nos diz:

A gente sofre esse racismo e a gente sofre por conta do inglês e outras línguas, dentro do ensino público ele não é muito comum e a gente ficava com muita dificuldade. Era uma das maiores das dificuldades que a gente passava dentro da administração pública. Que era o professor que chegava com uma linguagem muito americanizada, algumas coisas que eu nunca tinha tido contato e coisas que poderiam ser ditas pra facilitar o nosso aprendizado não eram feitas. E aí a gente ficava assim, e quando a gente tentava trazer o assunto pras nossas vivências era cortada, era exagero, era mimimi de gente preta. Também acho que gente é muito inferiorizada, quando a gente está dentro da sala de aula, se tem um homem falando, que a gente vai falar das nossas vivências, elas são postas em segundo plano, ou se a gente está falando primeiro e um homem alterar a voz, ninguém se importa com aquilo, acha que é o normal. Também dentro do movimento estudantil e em outros locais, eu levei muito nome de agressiva, mas não é isso de ser agressiva, quando eu tava lá as meninas conseguiram ser ouvidas, porque eu nunca tive esse problema de ser tida como pessoa raivosa, eu acho mesmo que as mulheres têm que falar, eu batia na mesa e falava mais alto. Eu sempre foi muito assim de peitar mesmo, mesmo, sabe, eu sofri muito isso dentro da universidade. Dentro desse curso de exatas não existe muito essa discussão de sexismo, mas a gente sempre tinha que ouvir calar e engolir a seco ou pegar uma briga com professor e não vale a pena brigar com professor, a maioria era homens e brancos. (Jendayi, diálogo realizado em 23/03/2021)

Na academia, é comum essa tentativa eurocêntrica de tentar confundir a nossa forma de produzir conhecimento com algo que não é científico e por isso parece desinteressante à branquitude. O relato

dela me fez lembrar uma situação pela qual passei, quando fui questionada se estava produzindo pesquisa ou querendo fazer militância. Talvez entre os ditos e não ditos, paire na mente daqueles que julgam o corpo racializado muitas questões relacionadas à supremacia branca, assim, o corpo racializado, ao expressar sua opinião, se arrisca a ouvir ou perceber o olhar que fala “Que negra metida”, “Essa negra se acha” ou “Quem essa nega pensa que é?” (RIBEIRO, 2018, p. 58). Ainda nesse sentido, é possível concluir que o corpo racializado “é forçado a desenvolver um relacionamento com o eu e a performar o que tem sido roteirizado pelo colonizador, produzindo em si mesmo a condição, internamente dividida, de despersonalização” (KILOMBA, 2019, p. 119).

Depois, conversamos ainda sobre cabelo. A essa altura talvez você pense: o que cabelo tem a ver com dor e violência? Certamente, se você for uma mulher negra, vai entender, afinal, como mulheres negras passamos por muitas situações que afetam nossa estima e somos alvo de muitas investidas impostas pela norma branca ocidental que impõe a mulheres a necessidade de um cabelo liso e arrumado. Lembro-me da minha infância e de como sofria com dores de cabeça pelo penteado feito em mim por minha mãe, e que mantinha a muito custo meu cabelo preso e arrumado. Não a julgo, hoje consigo entender o porquê de sua atitude. Voltando a Jendayi, ouçamos o que ela compartilhou:

Depois que eu passei a transição capilar, senti mais forte o que é ser uma mulher negra, diria que é lutar numa sociedade racista. Quando pequena eu tinha muita, muita vergonha de soltar meu cabelo, era sempre preso, as pessoas falavam do meu cabelo, que eu era feia. E quando fiz a transição capilar e assumi meu cabelo solto, me doía muito quando eu ia para as reuniões representando os estudantes e não era chamada para as mesas. Assim, reuniões em outras cidades quando era convidada sempre ouvia “ajeita um

pouquinho teu cabelo, passa uma maquiagenzinha, tem muita gente ali que é da alta sociedade”. E você fica meio doida, cansada. Na questão de trabalho também senti muito, quando olhavam pra mim e pro meu cabelo, parece que mediam minha capacidade. Eu não conseguia cargos mais altos, só trabalho de supermercado. Parece que dizem, “é aqui que é o seu lugar”, era como se as pessoas tivessem definido que o lugar para a mulher negra tem limite é até aqui (Jendayi, diálogo realizado em 23/03/2021).

Sobre cabelos e violência, Kilomba relata em seu texto um episódio vivenciado por uma das suas interlocutoras quando destaca uma pergunta feita por uma mulher branca: “Você penteia seu cabelo? Eu acho isso tão doentio e tão triste, sabe. Nosso cabelo parece diferente, mas não passa pela minha cabeça ver uma mulher branca adulta e lhe perguntar: ‘Com licença, você lava seu cabelo?’” (KILOMBA, 2019, p. 124).

Já Lorde (2020) destaca ter sido impedida de viajar por conta do seu cabelo: “Não estava nem um pouco preparada para o que ela me disse, de repente, ainda sorrindo: Bem, você não pode vir aqui com o cabelo assim, sabe. Então pegou o carimbo e estampou “não permitida” no meu cartão de entrada” (LORDE, 2020, p. 70). Considero ainda que algumas atitudes de pessoas brancas em relação ao cabelo de uma mulher negra são atravessadas por emoções violentas como o nojo. Como nos lembram Diaz-Benitex, Gadelha e Rangel (2021, p. 13):

O nojo é uma emoção capaz de suscitar juízos morais. Despreza-se e humilha-se aquilo para o qual se levantou um juízo moral. O nojo é uma emoção reativa [...] que acontece no corpo, e se manifesta por meio do desprezo. Ambas, nojo e desprezo, ratificam que aquele sujeito ao qual a emoção se dirige pertence a um categoria inferior ou é inferiorizável. Por tal, quem sente nojo ou despreza, se define como superior perante o objeto.

Desse modo, é importante destacar na fala de Jendayi que o mesmo cabelo atravessado por situações doloridas ao representar o diretório acadêmico da universidade em reuniões é também o cabelo potente que faz com que ela se sinta forte, uma mulher negra decidida a resistir num contexto de sociedade racista.

Podemos apontar ainda como potência de sua presença na universidade o ativismo. Foi por meio dele que ela se tornou presidente do Diretório Central de Estudantes (DCE), tendo como uma das principais pautas a ocupação de espaços pela mulher negra. Ressignificando a experiência vivida na gravidez, ela entende a importância de lutar pela construção de uma brinquedoteca com fraldário, para atender as estudantes que são mães. Conforme Davis, “as mulheres de minorias étnicas têm particular necessidade de um sistema de creches amplo e acessível. Tal sistema deveria ser não racista, não sexista, estar disponível para todas as pessoas que precisassem contar com financiamento federal” (DAVIS, 2017, p. 35). Vejamos o que ela nos fala:

Eu comecei meu ativismo em 2017. Eu tive contato com a Carol dentro da Kizomba, eles queriam montar um centro acadêmico dentro do meu curso e perguntaram se eu queria participar e basicamente eu entrei por esse motivo, pra estar dentro da cota de mulheres negras na gestão. E aí nós ganhamos e aí a gente começou contatos e trabalhos para deixar a universidade com mais acessibilidade e conseguimos uma emenda com uma deputada. E depois do centro, entrei no DCE e começamos a desenvolver ações voltadas para as mulheres por conta do assédio, principalmente as mulheres africanas. Também conseguimos outra emenda parlamentar para construir uma brinquedoteca dentro da unidade para que as mães tivessem onde deixar seus filhos. Foi muito da minha vivência enquanto mãe e mulher negra, né. Eu tinha essa dificuldade de estar na aula e ter um espaço na universidade que pudesse acolher a

minha filha, além de tudo que já te falei antes, na gravidez. Essa brinquedoteca vai ter até fraldário. Por causa de pandemia, né, tá tudo um pouco parado. Semana passada a gente conseguiu uma promessa de emenda de R\$155.000 pra ajudar na assistência estudantil voltada para estudantes negros. Então assim, as pessoas me procuram muito, tá. Eu procuro ajudar sempre. Desde 2017 pra cá, foi muito trabalho, mas foi bem, foi bem marcante com certeza. (Jendayi, diálogo realizado em 23/03/2021).

É motivador para a mulher negra Jendayi chegar à universidade vindo de uma família de origem humilde; além disso, ela também pôde ver a mãe entrar na universidade. Dessa forma, são gerações que se encontram e buscam construir um ciclo diferente através do acesso e permanência no ensino superior. Lorde (2020, p. 48) fala: “Existe um mundo que desejamos viver. Não é fácil alcançá-lo. Nós o chamamos de futuro. Se, como feministas negras, não começarmos a falar, a pensar e a sentir a forma que ele terá, nós condenamos e aos nossos filhos a um ciclo ininterrupto”. Por fim, destacamos a emoção de Jendayi ao falar da política de cotas:

E assim, as barreiras são muitas, basicamente tudo, tudo é difícil pra gente, mas não podemos desistir. Eu acho, assim, que é muito da minha visão, sabe. A gente discute muito isso, depois que a gente conseguiu as cotas, né, a gente conseguiu as mulheres negras dentro das universidades, foi plantando a sementinha. E aí veio e conseguiu entrar na universidade, conseguiu ser acadêmica, consegui escrever, consegui passar sabedoria dela pra outra mulher, conhecer o feminismo negro. E tudo isso, eu acho que isso foi muito importante. Eu sou uma grande defensora da política de cotas e eu ainda acho que deveria existir uma política de cotas especificamente para mulheres negras, porque quando você vai ver a política de cotas, que você separar por gênero, você vê que há predominância de homem (Jendayi, diálogo realizado em 23/03/2021).

Segundo hooks (1995), a partir de sua própria experiência, o trabalho intelectual possui a potência de ajudar a mulher negra que foi perseguida e vítima de abusos a re-existir, funcionando como um abrigo e refúgio onde a mesma vivencia a sensação de atuar sobre as coisas trabalhando, dessa forma, sua identidade subjetiva. Nesse sentido, por fim, quero destacar a força que foi para Jendayi a companhia de outras mulheres negras na universidade, principalmente o acesso à leitura de intelectuais negras e a descoberta do feminismo negro. Ela é uma de “nós”: uma intelectual negra que chegou à universidade e se dedica à produção científica reafirmando que aquelas que vêm das margens existem e querem falar como sujeitas, abandonado o local colonizador de objeto.

CONCLUSÕES

Identifica-se a partir das narrativas da interlocutora Jendayi que as questões de gênero, raça e classe atravessam de maneira muito clara o corpo racializado que acessa e luta para permanecer na universidade. Muitas são as situações que provocam dor e violências, na universidade muitas situações atitudes e “comentários funcionam como uma máscara que silencia nossas vozes quando falamos. Eles permitem que o sujeito branco posicione nossos discursos de volta às margens” (KILOMBA, 2019, p. 51).

Destarte, porém, que a política de cotas, associada à interiorização do ensino superior, abre possibilidades para que jovens como Jendayi sonhem e realizem a possibilidade de ingressar no ensino superior. Assim, a sujeita se reconecta a posição de poder fazer ciência, estar na universidade, ser cientista. O corpo racializado passa a entender que

“antes de perceber quem sou hoje, houve uma imposição de quem eu era e que partiu do outro. Ou seja: fui colocada num lugar que até então eu sequer sabia que existia” (Souza, 2022, p. 30). Passando, dessa forma, a questionar esse lugar da não existência no qual a branquitude coloca o corpo racializado e reafirmando a importância do acesso e permanência na educação por pessoas negras.

A integração ao diretório estudantil também é um marco na sua trajetória acadêmica: Jendayi é uma jovem muito ativa, que articula bem as palavras e relaciona diversas questões. Nela, conseguimos perceber que “a construção do conhecimento se dá a partir da vida vivida que é ao mesmo tempo pensada e sentida (PINHEIRO, 2021, p. 64). O que nos une hoje é urgente um convite para o exercício do lugar de fala, resistência a violências, afirmamos como mulheres negras que: “queremos coexistir, de modo a construir novas bases sociais” (RIBEIRO, 2018, p. 27).

Sugere-se, para futuros estudos que continuemos avançando no sentido de tencionar a visão de conhecimento eurocêntrica, afinal o que está em questão são violências que envolvem racismo, sexismo, gênero imposto pelo heteropatriarcado a mulheres negras, trans, lésbicas, enfim, a toda comunidade LGBTQICA+.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Sílvia Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ANSIEDADE. In: DICIO, Dicionário online de Português. Porto: 7Graus, 2023. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/ansiedade>. Acesso em: 5 out. 2023.

- BRAGA, Ana Paula Fonseca. **Mulheres negras e resistência**: uma análise antropológica de narrativas sobre o acesso a educação superior em Redenção-CE. Dissertação – Mestrado em Antropologia, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira – UNILAB. Redenção, 2021.
- DAS, Veena. **Vida e palavras**: a violência e sua descida ao ordinário. Tradução: Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.
- DAVIS, Ângela. **Mulheres, Cultura e Política**. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2017.
- DÍAZ-BENITEZ, Maria Elvira; GADELHA, Kaciano; RANGEL, Everton. Nojo, humilhação e desprezo: uma antropologia das emoções hostis e da hierarquia social. **Anuário Antropológico**, v. 46, n. 3, 2021.
- DIVERSI, Marcelo; MOREIRA, Claudio. Auto etnografias dos entremundos: partindo de uma pedagogia freireana da esperança para expandir narrativas e políticas de inclusão. Tradução Bernardo Carlos S. C. M. de Oliveira. **Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latino Americana**, n. 37.
- DOR. *In*: DICIO, Dicionário online de Português. Porto: 7Graus, 2023. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/dor>. Acesso em: 5 out. 2023.
- GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984.
- hooks, bell. Intelectuais negras. **Estudos Feministas**, ano 3, 2º semestre de 1995, pp. 464- 478.
- LORDE, Audre. **Sou sua irmã**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

- PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. **História preta das coisas: 50 invenções científico tecnológicas de pessoas negras.** São Paulo: Editora Livraria da Física, 2021.
- RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2017.
- SOUZA, Dediane. **“Dando o nome”:** Eu e Dandara na construção de narrativas de humanidades de travestis em Fortaleza-CE a partir de um recorte do Jornal O povo. 2022. 140f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2022. p. 86-132.

GÊNERO E TRANSFORMAÇÃO DO SUJEITO PIEDOSO ENTRE AS MULHERES CATÓLICAS NA ÍNDIA

Mayane Haushahn Bueno¹

Resumo: Entender como as mulheres se envolvem com suas experiências religiosas é uma tarefa importante para a compreensão antropológica da relação entre gênero e religião. O engajamento religioso delas não só expressa os limites do debate sobre secularismo, mas também nos mostra o lugar da religião no mundo hoje. Da mesma forma, o status social das mulheres é usado como medidas para entender uma determinada cultura ou sociedade. O caso das mulheres que se convertem para religiões mais conservadoras hoje em dia nos ajuda a refletir sobre o patriarcalismo, a modernidade e como a mudança cultural reaviva e define as suas experiências subjetivas. Na Índia, entre as comunidades *adivasis* as mulheres que aderem ao Catolicismo desempenham um papel fundamental no crescimento de suas comunidades. Elas são responsáveis pela produção e criação das próximas gerações de fiéis. Meu objetivo se concentra em refletir sobre essa realidade chamando atenção para as críticas que têm sido feitas às perspectivas que entendem o fenômeno religioso a partir do binarismo submissão/empoderamento. Essas análises falham ao associar a agência feminina a visões conservadoras da religião, deixando de capturar os nuances dessas práticas na relação cotidiana das mulheres entre agência, subjetividade e práticas religiosas.

Palavras-chave: Religião e gênero. Catolicismo. Mulheres Católicas. Agência.

Entender como as mulheres se envolvem com suas experiências religiosas é uma tarefa importante para a compreensão antropológica da relação entre gênero e religião. O engajamento religioso delas não só expressa os limites do debate sobre secularismo, mas também nos mostra o lugar da religião no mundo hoje. Na Índia, um país com uma diversidade de expressões religiosas parece estar experimentando um revivalismo Hindu (ANDERSEN, DAMLE, 2019). Este artigo,

¹ Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

portanto, investiga as experiências de mulheres ao aderirem o catolicismo em um país de maioria hindu, marcando uma apropriação híbrida de narrativas, rituais e *ethos* católicos. Ao passo que o revivalismo cristão se torna cada vez mais presente no mundo ocidental (CARPENEDO, 2021), a sua racionalidade permanece pouco estudada em contextos como o da Índia. A bibliografia acadêmica existente enfoca em sobremaneira os casos (CANNEL, 2005; ROBBINS, 2003). Apesar de úteis para compreender as disposições do cristianismo em países centras, esses estudos não são capazes de explicar as vicissitudes do Sul Global. Ademais, enquanto as análises de gênero são consideradas uma dimensão central no campo da sociologia e da antropologia da religião, até o momento poucas pesquisas enfatizam as dimensões de gênero envolvidas em contextos de minorias católicas.

Para preencher essa lacuna, realizei uma etnografia, na Índia, com mulheres de uma organização social de trabalhadoras domésticas que professam a fé em Jesus Cristo através de um processo de bricolagem com o Sarnaísmo (nome dado a religião indígena). Entre 2022 a 2023, documentei as motivações que levaram essas mulheres, com passados no hinduísmo e no sarnaísmo, a aderir hábitos alimentares, tabus menstruais, códigos de vestimenta e outros rituais católicos, enquanto ainda cultivavam a crença no hinduísmo, ou na “Prakriti”. A comunidade com a qual trabalhei é expressiva em regiões centrais da Índia, consideradas como o “tribal belt” do país, (GUHA, 2007), mas é possível determinar a presença cristã em estados do Nordeste e do Sul indiano.

A minha pesquisa indica que essas comunidades devem ser entendidas como uma busca para reparar os excessos do Hinduísmo. A incorporação de elementos católicos almeja reconstruir a autenticidade do cristianismo ao distinguir-se do Hinduísmo e da sua alegoria ao

sistema de castas. Este artigo examina os entendimentos que circulam dentro do grupo de mulheres católicas, assim como a adoção de suas práticas. Para tanto, o artigo aborda a agência dessas mulheres nesse projeto católico. Minha pesquisa de campo demonstra que as mulheres católicas são agentes fundamentais em suas comunidades. Em um ambiente onde as regras religiosas são herdadas e socialmente impostas, as mulheres são transmissoras voluntárias de uma emergente identidade católica. Elas são responsáveis pela manutenção dos códigos de modéstia, leis de pureza familiar, restrições alimentares, performance dos rituais e educação das crianças. São elas também que reconectam a memória coletiva cristã, reconhecendo a sua mudança e seu conservadorismo. Portanto, são agentes de reprodução e transformação em suas comunidades.

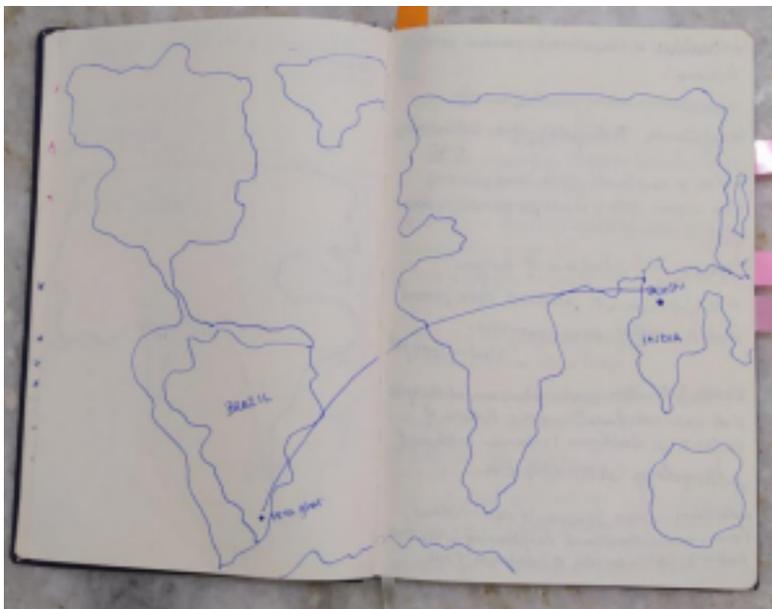
A experiência religiosa vivida por essas mulheres suscita questionamentos interessantes acerca das maneiras pelas quais as mulheres negociam e se engajam com problemáticas de gênero, trabalho e mudança. Como essas mulheres dão sentido a bricolagem cultural na qual vivem? De que forma as suas experiências podem elucidar questões acerca da agência de mulheres em processos de mudança moral e cultural?

CONTEXTO E PRÁTICAS DE PESQUISA

Maya didi, Kaban se ho? - Brazil se. (Maya, de onde você é? - Do Brasil.). Elas me olhavam admiradas, mas muitas não sabiam de onde eu vinha. Fica na África né? ou na América? Se eu falasse América do Sul, o tom mudava, porque o que se chama de América aqui deste lado se reduz aos Estados Unidos. Eu preferi explicar. Desenhei no

meu caderno e mostrei o caminho. Quando viram a distância me perguntaram onde estava a minha família. Eu disse que tinha ficado no Brasil. Elas ficavam surpresas com a minha astúcia de viajar sozinha e de não trazer a família junto. “Como você pode ficar sem a minha família aqui?”, essa era uma questão corrente.

Os mapas têm uma capacidade incrível de nos fazer prever caminhos, estabelecer destinos e imaginar lugares. Mas eles não estão completos. Aliás, sempre se apresentam de forma parcial e imprevista. Eu mesma, no exercício de demonstrar de onde eu vinha, fazia um esboço. Esse esboço considerava o ponto de origem e de destino, mas invisibiliza tanta gente e tantos lugares que nem eu sabia direito a localização - resquícios de uma educação que faz desaparecer mundos em prol de uma história de sucesso colonialista.



Esboço do Mapa-Mundi, Caderno de Campo, Acervo pessoal, Índia, 2022.

Poderia ter essa certeza de completude se antes de conhecer as mulheres elas me dissessem que pertenciam a uma só Índia, mas não. Elas são de muitos lugares, Jharkhand, Chattisghard, Assam e Odisha. Talvez é sobre esse ímpeto de saber que os mapas não estão completos que me levaram a pensar a Índia de forma diferente. A enxergar as suas temporalidades e os seus espaços a partir de quem não é de lá, mas de quem fez desta a sua morada. E não falo somente de mim, mas das mulheres que migraram de suas aldeias para trabalhar na cidade de Nova Déli.

Quando abria o aplicativo do *google maps* no celular e mostrava a minha cidade, as mulheres que sabiam ler prontamente me mostravam de onde vinham, tentavam procurar o nome de suas comunidades no mapa, mas elas não apareciam. Então apontavam o nome de seus estados, e lembravam nostalgicamente das suas famílias, do clima, da comida e das amizades. Naqueles momentos de demonstrar o local de onde vinham sentia um burburinho destacado por diferentes sons. As mulheres se olhavam, balançavam a cabeça para dizer que entenderam e voltavam-se umas para as outras. Sunita explicava em *sadri* (dialeto) que eu queria saber o lugar de onde elas vinham, e falavam em *hindi*, para as mulheres de Assam que eu queria saber o mesmo. Eu as olhava com admiração e percebia que havia muito o que conhecer desta Índia que se apresentava através das mulheres.

Além da rica diversidade de línguas faladas pelas mulheres, - Sadri, Oraon, Hindi, Santhali, Assami, outro elemento aparecia nas nossas conversas. A língua estava conectada com a concepção de grupos étnicos que formavam uma parcela da população denominada pela constituição como *Scheduled Tribes*. As mulheres se entendem como parte destes grupos e se denominam como Oraon tribe, Kharia,

Ho e Munda. De acordo com o Censo de 2011, a população tribal da Índia representa cerca de 8.6% do total da população composta de quase 1.3 bilhões de habitantes. Santhalis, Oraons e Mundas representam as maiores populações tribais da Índia. Em suas localidades a grande maioria das mulheres trabalhavam como *Kisbaan* (pequeno produtor), viviam do cultivo de arroz para o consumo local, da coleta de folhas das árvores, da produção de hortaliças para consumo próprio e para vender no mercado local. No entanto, meu primeiro contato com elas foi estabelecido na cidade de Déli, conhecendo-as como imigrantes e empregadas domésticas.

Localizada no norte da Índia, Déli, a capital indiana, abriga uma série de contrastes. A cidade é dividida em Old Delhi e New Delhi. Old Delhi representa a parte antiga da cidade, o famoso bairro de Chandni Chowk, que cresceu ao redor do Red Fort. É também nesta parte da cidade que se localizam mercados tradicionais de roupas e joias e a famosa mesquita Jama Masjid. No sul de Déli, não é difícil caminhar pelas suas ruas sem encontrar elementos que parecem nos remeter a outro tempo: templos, mesquitas muçulmanas, templos Sikhs, talhados em ouro e mármore, mausoléus do Império Mughal, estátuas imponentes de deuses hindus, dividem o espaço com hotéis luxuosos, empreendimentos gigantescos, embaixadas, o Parlamento, as universidades, a arquitetura vitoriana, resquícios da colonização Britânica.

À medida que a cidade vai se expandindo, também se expandem outros detalhes que nos fogem aos olhos deslumbrados pela beleza de seus parques e monumentos. Os bairros são compostos de dois lados, as vilas, que são prédios e bungalows onde as pessoas afortunadas moram, as galis (ruas) são largas e são cercadas por portões em que um guarda fica responsável pela entrada dos moradores e visitantes.

E com o mesmo nome tem as colônias, vielas em que os prédios são encostados uns nos outros, que nem mesmo sob a luz do dia é possível caminhar entre elas, encontrar um lugar ao sol, não é privilégio para quem mora nesses lugares. Os emaranhados fios de alta tensão convergem para pontos localizados nas extremidades das janelas dos apartamentos. Não há horizonte para ser admirado a não ser quando subimos para o terraço, perto das caixas de água.

O excesso de lixo nas calçadas, e a falta de saneamento básico tornam a situação de quem morra nestas colônias, ou mesmo na beira do Rio Yamuna, que corta um pedaço da cidade, um desafio. Desde que cheguei em Janeiro de 2022 temos enfrentado problemas na distribuição de água, não há água todo dia e quando a água chega o odor de esgoto vem junto. Não é água potável, é preciso comprar água todo o dia para beber, é preciso encher os baldes quando a água potável chega e a água deve ser dividida entre os familiares, mas é nas ruas que a “mágica” acontece.

As ruas da Índia, não servem somente para atravessar, mas são produzidas por atravessamentos: carros que vêm de um lado, rickshaws com passageiros do lado direito, *tuc-tuc* do lado esquerdo, os vendedores com seus carrinhos sustentados pela força de seus corpos esqueléticos e marcados pelo tempo, gente querendo atravessar a rua, gente rezando, gente se casando, gente trabalhando, gente pedindo esmola, muita gente pedindo esmola, crianças brincando, jogando críquete, vacas descansando na frente do semáforo, lixo nas calçadas, esgoto a céu aberto, urubus corvejando em cima da sua cabeça, pessoas conversando, comendo, caminhando, correndo, tomando banho nas tubulações hidráulicas, fazendo suas necessidades fisiológicas ao ar livre.

Em Délí, a movimentada cidade que, segundo seus habitantes, “never sleeps” (nunca dorme) me possibilitou o encontro com as mulheres. No entanto, é na área Institucional de Lodhi Road, na região central da cidade, que eu e as mulheres convergimos todos os finais de semana. É nesta área que as embaixadas, ministérios e órgãos governamentais, a casa do primeiro-ministro, Narendra Modi, e casas de celebridades estão localizadas. É nesta mesma área que se localiza o *Indian Social Institute*, a instituição ligada à Companhia de Jesus, responsável por ser um centro de pesquisa engajado com a produção, o debate e a transformação social.

É nesta instituição que conheci o departamento de Social Justice and Ecology Secretariat South Asia (SJES), coordenado pela Padre Anthony. O departamento foi formado em 1973 com o objetivo de encorajar os jesuítas a intervirem em comunidades pobres e marginalizadas, promovendo o empoderamento destas mesmas comunidades a partir do pensamento de St. Ignatius, de que “Nosso compromisso de seguir um Deus pobre, nos torna amigo dos pobres”. Em diálogo com o Padre Vincent, responsável pelo departamento de pesquisa, eu conheci a organização social, *Adivasi Jeevan Vikas Sanstha* (Organização da Vida e do desenvolvimento das tribos – AJVS), uma organização preocupada em promover a justiça social com foco nas trabalhadoras domésticas em Délí. Desde então, tenho acompanhado as reuniões da organização aos domingos e interagido com as mulheres.

MULHERES E AGÊNCIA

Quando ouvi falar pela primeira vez sobre as mulheres *adivasis* e sua relação com o Catolicismo, deparei-me com uma extensa literatura que

buscava compreender o papel das mulheres em diferentes movimentos religiosos. Do ponto de vista da subordinação, a condição das mulheres nestes movimentos sugere relações de opressão, fortalecendo estruturas patriarcais, controle da sexualidade e de papéis sociais. Por outro lado, esses estudos têm demonstrado mudanças estratégicas no grau de autonomia e empoderamento coletivo das mulheres (DHURUVARAJAN, 1990; JEJEEBHOY, S.J. and SATHAR, Z. A, 2001). Um quadro mais complexo foi articulado nos desdobramentos da subordinação articulada a religião, no qual mulheres são tanto subordinadas quanto empoderadas pela sua participação em movimentos religiosos (Cf. CARPENEDO, 2022). Apesar da opressão imposta por sistemas conservadores, elas conseguiram conquistar um grau de autonomia, de forma a lograr empoderamento pessoal (CHEN, 2005; 2008; CHONG, 2008) e até mesmo coletivo (BURDICK, 1998; MACHADO; MARIZ, 1997).

Em sua etnografia com o movimento de mulheres nas mesquitas do Cairo, Mahmood (2005) analisa como as mulheres islâmicas incorporam as práticas tradicionais religiosas em seu cotidiano. Ela argumenta que as mulheres conscientemente se submetem às demandas da tradição islâmica. Nesse sentido, a autora critica as noções de resistência feminista que subjulgam a agência feminina por meio de seus discursos piedosos, desejos e performances. Mahmood sugere que a agência não pode ser conceituada de forma dualística, pois não se trata apenas de resistência versus dominação, mas é preciso notar a “capacidade de ação” que é gerada por essas estruturas de subordinação (Mahmood, 2005, p. 3). Ela propõe uma noção de agência que enfatiza a relação entre os desejos das mulheres e as performances socialmente prescritivas: a submissão do sujeito a uma autoridade normativa pode ser em muitos casos a condição para o sujeito conquistar seu potencial. Nessa perspectiva,

contextos históricos, sociais e institucionais desempenham um papel importante na construção e articulação entre subjetividade e agência.

O trabalho de Mahmood discute um projeto de construção do “self” engajado com regras religiosas, denominado como agência piedosa. De forma similar, Prem Chowdhry (1994) conclui que as mulheres Hindus que vivem no estado de Haryana, na Índia rural, articulam seus papéis sociais principalmente por meio de rituais religiosos, e, portanto, tornam-se importantes mantenedoras da tradição religiosa. Seguindo o trabalho de Mahmood, Chad Bauman (2008) demonstra de forma similar como as mulheres *dalits* cristãs negociam suas noções de agência ao se converterem para o Cristianismo na Índia Colonial. Bauman argumenta que, através da conversão, os missionários tentaram “redimir” as mulheres indianas oferecendo oportunidades para melhorar suas vidas e desafiar as estruturas de opressão existentes.

Eu acredito que essas perspectivas nos dão alguns direcionamentos, e minha análise se apoia em algumas delas. No entanto, um grande espaço analítico ainda permanece intacto pelas dinâmicas de gênero e religião na contemporaneidade. Se tomarmos a perspectiva de Mahmood, a agência piedosa das mulheres se relaciona com seus desejos de reavivar a tradição religiosa como resposta ao processo de secularização da sociedade egípcia

A piedade e o processo de pietização para as mulheres que eu trabalho na Índia são definidos como uma devoção religiosa que combina elementos de universos religiosos distintos. Meu trabalho de campo mostrou como as mulheres católicas articulam suas agências com processos religiosos diversos, enquanto pertencentes a uma identidade cultural adivasi, hindu e cristã. Minha abordagem demonstra que, ao se relacionarem com o catolicismo, essas mulheres não enfatizam as

normas religiosas em busca de uma agência piedosa. Pelo contrário, essa agência é enfatizada por incoerências e ambiguidade na relação com essas normas. Meu objetivo é mostrar como essas práticas não servem como diferenciadores, mas acomodam em si mesmas o próprio processo da mudança desses sistemas culturais.

MODÉSTIA E CATOLICISMO

Fazia calor. Os corpos grudavam e o ar estava seco. Estático. Ninguém parecia se mover, o barulho dos ventiladores dava a impressão de que o tempo congelara naquele momento. As mãos suavam e as gotas de suor escorriam das testas relaxadas. O calor deixava os olhos baixos e o silêncio profundo. A reunião havia começado. Estávamos sentadas na sala de Conferência. “Jay yesu!” – “Jaya yesu, Maya didi!” Cheguei perto da rodinha de mulheres no canto esquerdo da grande sala e perguntei qual era o plano para hoje. Jassi me olhou e disse que não tinha planos, Lucia didi e outras duas mulheres estavam em um retiro espiritual por dez dias, algumas mulheres tinham ido visitar suas famílias. Olhei ao redor, enquanto isso, as mulheres ligavam para suas famílias por chamada de vídeo, outras tiravam um cochilo atrás da mesa de conferência. Parecia que nada ia sair dali. Resolvi me juntar à rodinha de mulheres. Monika didi elogiou a minha roupa. Eu vestia uma calça e uma camisa branca. Reclamei do calor e disse que dava vontade de vestir roupas curtas. Aproveitei meu comentário para perguntar sobre o que achavam de roupas curtas. Monika, que vestia um legging vermelho com um kurta florido na mesma cor, olhou para a sua roupa instantaneamente e disse: “Não, eu visto kurtas!” Perguntei por que ela não vestia roupas curtas, e ela me olhou e disse que as pessoas iriam

comentar. Eu falei que as pessoas poderiam comentar que ela tinha “pernas bonitas”, ela deu um sorriso tímido e disse: “Não, eles vão dizer que eu sou “*besharm*” e isso não é bom”. *Besharm* segundo elas é uma mulher que não tem pudor de mostrar o corpo e se associa com mulheres permissivas demais. Reena didi também respondeu, dizendo que não usava roupas curtas e que isso não era considerado algo bom.

Embora as mulheres sigam códigos de conduta amparados pela presença dos líderes religiosos homens, elas fazem as suas próprias escolhas. No dia a dia, as mulheres não cobrem suas cabeças, mas na presença do padre durante a missa, é possível notar algumas mulheres com a cabeça coberta por um véu. Não lhes é exigido que mantenham tal conduta; no entanto, muitas se referem a essa prática tomando como exemplo Maria, a mãe de Deus. Outras afirmam que é preciso respeitar Deus, e cobrir a cabeça é demonstrar respeito a ele. Da mesma forma, as mulheres católicas, por mais que mantenham códigos de vestimenta e conduta modestos, “sem mostrar demais”, optam por padrões florais e coloridos. Miriam didi, em uma das reuniões, perguntou por que eu não usava brinco e porque eu não usava roupas coloridas. Ela notou que uma das cores que eu mais usava era preto. Lucia didi, na celebração internacional dos povos indígenas, veio até mim, colocou um colar no meu pescoço e me deu brincos para combinar com a cor do sari que eu estava usando. Ela dizia que meus brincos não combinavam com a cor do sari, perguntou se eu tinha batom para passar nos lábios. Eu disse que não gostava. Ela se contentou com os brincos e o colar. Em outra ocasião, ela parou na minha frente e abotoou o botão da minha camisa. Ela não disse nada, mas eu entendi que estava “mostrando demais”.

Cores e padrões são celebrados entre elas. As cores têm uma simbologia associada geralmente à jovialidade e feminilidade. Na minha

interação com outras mulheres hindus, por exemplo, elas diziam que as mulheres recém casadas deveriam usar cores vibrantes porque atraem a atenção do marido. Cores pasteis e neutras geralmente são usadas por pessoas mais velhas, e o branco é usado por viúvas e como sinal de luto e tristeza. A textura e os tecidos também refletem o clima tropical e a cultura indiana. O uso de tecidos finos com detalhes bordados, geralmente de seda, linho e viscose, é comum em celebrações especiais como a Páscoa, o Natal e eventos sociais. No uso cotidiano, as mulheres optam por tecidos leves de algodão e *kurtas*, que proporcionam maior desenvoltura para executar as tarefas domésticas. O uso de elementos como o *sindoor* (pó avermelhado usado na repartição do cabelo por mulheres casadas) e o *mangal sutra* (colar que representa a união da mulher ao seu esposo) também são usados por aquelas que seguem o hinduísmo e dentre algumas mulheres cristãs.

MODÉSTIA DENTRE AS MULHERES CATÓLICAS

O uso da modéstia para definir comportamentos sociais supõe neutralizar a relação entre homens e mulheres ao mesmo tempo em que as torna sujeitos virtuosos por não querer “mostrar demais” ou por seguir as condutas religiosas de forma rigorosa. Os códigos de modéstia que observei entre as mulheres católicas sugerem uma ampliação do significado de seu uso. Elas aderem ao uso do véu durante ritos religiosos, assim como à retirada do calçado durante a missa e a confissão.

As mulheres católicas não pretendem se distinguir do mundo secular ao reforçar códigos estritos de modéstia. Pelo contrário, elas incorporam esses códigos como parte de sua própria prática. Podemos observar isso no uso de calças jeans e camisetas, na fusão de estilos em

suas roupas com elementos “western” e indianos, como *kurtas*, *dupattas*, o batom vermelho nos lábios, no uso de pulseiras, brincos e roupas com padrões e bordados floridos.

A partir dessa perspectiva, a Índia se torna um bom lugar para problematizarmos essas noções. As mulheres são percebidas como subalternizadas por uma cultura patriarcal e bramânica (CHAKRAVARTI 2018; ANANDHI 2013, REGE 2006; OMVEDT 1994). O uso de roupas curtas e justas é entendido como um estilo proveniente do Ocidente e é atribuído àqueles que têm a mente “mais aberta, geralmente ligado à concepção de que essas mulheres são empoderadas por terem a liberdade de escolherem o que vestir, ou ainda podem ser vistas como permissivas demais. Essas categorias certamente não são monolíticas e são diferenciadas por raça, classe, gênero e etnia. Sabemos que a opressão das mulheres vai muito além do tipo de roupas que elas usam, mas esse é um elemento importante, pois a vestimenta muitas vezes se torna uma forma de objetificação da mulher e de seu corpo. Em comparação a condutas mais conservadoras, a vestimenta se torna um regulador das interações sociais, incitando a capacidade de imaginar o “outro” a partir da articulação ideológica religiosa e de suas experiências morais.

Intelectuais têm explorado extensivamente, em suas pesquisas, a partir da Antropologia do Islã, o uso do véu e do lenço (ASAD 2006; SCOTT 2007). Essas pesquisas trouxeram à tona um debate caracterizado em torno da opressão e da emancipação, apoiado em torno das políticas multiculturais. Feministas do terceiro mundo e pós-coloniais (ABU-LUGHOD 2002; AHMED 1992; MOHANTY 1986; SPIVAK 1988; VERGÈS 2021) nos ajudaram a desmistificar o uso do véu aos olhos das sensibilidades ocidentais, mas essas análises são ainda muito limitadas ao universo do Islã.

No Cristianismo, também percebemos o cuidado com a exposição do cabelo feminino. Em Coríntios 1, o Apóstolo Paulo pede que as mulheres cubram suas cabeças ao orar em público:

E toda mulher que ora ou profetiza com a cabeça descoberta desonra a sua cabeça, pois é como se estivesse com a cabeça raspada. Assim, se a mulher não cobre a cabeça, então deveria cortar também o cabelo. Se, no entanto, é vergonhoso para a mulher cortar o cabelo ou raspar a cabeça, então ela deve cobrir a cabeça. O homem, contudo, não deve cobrir a cabeça, visto que ele é a imagem e a glória de Deus, mas a mulher é a glória do homem (Coríntios 11: 3- 16).

Embora o uso do véu tenha se tornado um princípio religioso, essa prática não é reforçada por muitas vertentes do Cristianismo, sendo mais comum dentro da Igreja Ortodoxa Cristã, entre as mulheres Amish⁷ nos Estados Unidos e Canadá (ABID, 2009), e mais recentemente reforçada por Evangélicos Judaizantes no Brasil (CARPENEDO, 2021). Durante meu trabalho de campo, não percebi a imposição do seu uso por padres e outras mulheres, mas durante a missa é possível notar um grande número de mulheres cobrindo suas cabeças. Em momentos como casamentos, o véu também faz parte da composição, cobrindo o rosto da mulher já conhecida e revelando-se como um mistério no altar. Também é perceptível o uso do véu em meninas que irão receber a Eucaristia.

Um dos meus objetivos ao participar da missa era entender a lógica por detrás do uso deste simbólico acessório por mulheres católicas. Outros significados são atribuídos ao uso do véu durante a missa. Na minha conversa com Sumam, perguntei porque as mulheres cobriam a cabeça, e observei que ela mesma cobria a cabeça algumas vezes. Ela explicou as implicações éticas a respeito:

Nós usamos como sinal de respeito a Deus. Não é necessário que as mulheres cubram a cabeça, mas aquelas que sentem a necessidade, veemisso como uma forma de demonstrar respeito perante Deus.

A narrativa de Suman é semelhante à das outras mulheres e nos indica sinal de honra, dignidade e obediência a Deus. Outro argumento apresentado por Jason Beduhn (1999) indica que homens e mulheres são instruídos a “preservar sua aparência com base em uma ordem ontológica. Portanto, se o homem é o reflexo de Deus, enquanto a mulher é o reflexo do homem, a mulher seria obrigada a se cobrir devido à sua forma não tão perfeita quanto a do homem, o que a torna sua dependente” (BEDHUN, 1999, p. 301, *Apud* ABID, 2009, p. 44). A incorporação de elementos católicos faz com que essas mulheres criem novas ideias morais de como agradar a Deus. O grupo demonstra seu compromisso pessoal com os valores católicos, vestindo-se de forma modesta, mas de uma maneira que demonstre o cuidado e a apreciação da feminilidade perante Deus. Elas têm o cuidado para não se expor demais; quando Lucia fechou o botão da minha camisa, ela não disse uma palavra, mas eu entendi que naquele momento eu precisava ser mais modesta.

A modéstia exige um constante exercício de auto-reflexão sobre a conduta social esperada e as transformações de suas práticas a partir do uso de elementos seculares. No entanto, durante meu trabalho de campo, percebi que as mulheres forjam ideias de progresso que não estão associadas apenas a processos de urbanização e industrialização, mas à liberdade e à capacidade de escolha pessoal. É claro que não as verei usando shorts e biquini por aí. Há um processo de escolha desses elementos seculares, que passam por um filtro moral e nos fazem identificá-los como modelos de modéstia. Nesse sentido, eu sugiro que, ao invés de reduzir o uso

de calça jeans e camiseta a uma adoção cega de condutas seculares, seja necessário entender as lógicas que sustentam essa adoção.

No meu entendimento, é como se as mulheres desmantelassem as noções opostas entre secular e religioso. Nas narrativas morais delas, elas aprenderam através de seus processos de socialização a fazer o religioso e o secular, o material e o espiritual, o corpo e a alma trabalharem juntos. É por meio da recriação cultural e histórica de suas formas de sociabilidade que essas mulheres transformam as construções morais da vida cotidiana. Não obstante, o contexto social em que essas mulheres se inserem influencia fortemente suas escolhas, não se restringindo a modelos prescritivos de modéstia.

O cultivo de uma conduta modesta também acompanha a produção de suas identidades como *adivasis* e indianas, especialmente em contraste com seus passados religiosos e outras afiliações religiosas, como o Hinduísmo, Islã e o Sikhismo. Para uma grande porção da população indiana muçulmana, o uso do véu “*purdah*” estabelece um importante processo de diferenciação e identificação social segregado pela religiosidade. Entre as mulheres hindus, o uso do véu “*laj*” inicia-se após o casamento e representa um processo de união com o seu grupo conjugal, uma forma de parentesco reforçada pela modéstia, reduzindo as tensões entre homens e mulheres, isolando-a da aparição pública. Enquanto para as mulheres muçulmanas, o uso do véu ocorre na puberdade e simboliza a incorporação da modéstia e da distância social dentro do seio familiar. Há ainda muitas diferenças dentro das mesmas tradições religiosas em relação ao uso e significado do véu, que não serão mencionadas aqui, pois meu objetivo concentra-se em apresentar essas diferenças, tendo como foco as mulheres católicas.

Tradicionalmente, o véu é considerado um fenômeno feminino. No entanto, se olharmos para outras comunidades, como os homens árabes, Berberes e Taureg, a presença do véu simboliza para muitos deles posição social, poder e autoridade. Segundo Abid (2009), esse comportamento simboliza distanciamento social e manutenção das relações de parentesco. Entre as comunidades Sikhis na Índia, o turbante é parte central da identidade religiosa e cultural desse grupo. É obrigatório que homens e mulheres cubram suas cabeças ao entrar no *Gurdwara*, (templo sikh). Embora as mulheres sejam instruídas a cobrir a cabeça, as razões são diferentes daquelas atribuídas aos homens. Aos homens, é necessário que não cortem o cabelo ao longo da vida e que vistam um turbante no dia a dia. Desde crianças, são instruídos a cobrir a cabeça. O turbante muda conforme o menino cresce, e ao chegar à vida adulta, é necessário que ele mantenha o turbante em locais públicos e religiosos (ABID, 2009, p. 47).

Apesar da versatilidade do véu e da sua presença em diferentes culturas e contextos religiosos ao longo da história, seu uso foi reduzido ao seu significado simbólico relacionado às mulheres muçulmanas consideradas oprimidas. Esse dilema não nos faz pensar apenas no véu como um conto universal de opressão, mas amplia a percepção do observador que, aos olhos ocidentais, vê um sinal de atraso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Baseada no trabalho de Mahmood e na emergente literatura feminista sobre agência feminina, este artigo demonstra como a agência de mulheres católicas é articulada em contextos de diversidade religiosa e formação de um ethos coletivo católico. Utilizei para isso o conceito de “agência” com o objetivo de superar as limitações de debates que

posicionam a religião como contrária a emancipação. Ao localizar as práticas de um grupo de mulheres católicas na cidade de Déli, o enfoque cultural explora não apenas a transformação moral destes sujeitos, mas também abrange as negociações, contradições e acomodações culturais que emergem em contextos de pluralidade religiosa como o encontrado na Índia. Pude localizar, desta forma, as dimensões envolvidas nestes processos de transformação e de reprodução moral.

Meu foco analítico pretendeu demonstrar que a ligação da obediência com a incorporação de normas religiosas não se equipara à uma submissão voluntárias às normas religiosas. Elas respondem, portanto, a projetos multifacetados que se mobilizam além das demandas morais religiosas. Nesse contexto, seria equivocado pressupor que as mulheres estariam subjugadas à resistência ou à coerção. A teorização deste artigo demonstra a importância de se considerar, na escala sociocultural, as analogias, acomodações e negociações que envolvem o aprendizado moral das doutrinas religiosas. Ao mapear esses processos de aprendizado é possível compreender melhor não só a reprodução das tradições religiosas, mas seus processos de transformação.

REFERÊNCIAS

- ABID, Saadia. Understanding the Veil. In: Hernández, Lili; KRAJEWSKI, Sabine. **Crossing Cultural Boundaries: Taboo, Bodies and Identities**. Cambridge Scholars Publishing, 2009, pp. 39–52.
- ABU-LUGHOD, Lila. Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. **American Anthropologist**, vol. 104, no. 3, 2002, pp. 783–90.
- AHMED, Leila. **Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate**. Yale University Press, 1992.

- ANANDHI S. The Mathammas: Gender, Caste and the Politics of Intersectionality in Rural Tamil Nadu. **Economic and Political Weekly**, vol. 48, no. 18, 2013, pp. 64–71.
- ANDERSEN, Walter; DAMLE, Shridhar D. **The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh And Hindu Revivalism**. Penguin Random House, 2019.
- ASAD, Talal. French secularism and the “Islamic veil affair”. **The Hedgehog Review**, v. 8, n. 1-2, 2006, pp. 93 - 106.
- ARY, Zaída. **Masculino e Feminino no Imaginário Católico: da Ação Católica à Teologia da Libertação**. São Paulo: Annablume/ Fortaleza: Secult, 2000.
- BAUMAN, Chad M. Redeeming Indian “Christian” Womanhood? Missionaries, Dalits, and Agency in Colonial India. **Journal of Feminist Studies in Religion**, v. 24, n. 2, 2008, pp. 5–27.
- BURDICK, J. **Blessed Anastácia: women, race, and popular Christianity in Brazil**. Routledge, 1998.
- CANNELL, F. The Christianity of Anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(2), p. 335–356, 2005.
- CARPENEDO, Manoela. **Becoming Jewish, Believing in Jesus: Judaizing Evangelicals in Brazil**. Oxford University Press, 2021.
- CHAKRAVARTI, Uma. **Gendering Caste: through a feminist a lens**. New Delhi: Sage Publicatons India. 2018.
- CHEN, C. **A Self of One’s Own: Taiwanese Immigrant Women and Religious Conversion**. *Gender and Society*, v.19, n. 3, p. 336–357, 2005.
- CHEN, C. **Getting saved in America: Taiwanese Immigration and Religious experience**. Woodstock: Princeton University Press, 2008.
- CHONG, K. H. **Deliverance and submission: evangelical women and the negotiation of patriarchy in South Korea**. Harvard University Asia Center, 2008.

- DHRUVARAJAN, Vanaja. Religious Ideology, Hindu Women, and Development in India. **Journal of Social Issues**, 46: 57-69, 1990.
- GUHA, Ramachandra. Adivasis, Naxalites and Indian Democracy. **Economic and Political Weekly**, v.42, n. 32, 2007, pp. 3305-3312.
- JEJEEBHOY, S. J. and SATHAR, Z.A. Women's Autonomy in India and Pakistan: The Influence of Religion and Region. **Population and Development Review**, n. 27, 2001. 687-712.
- MAHMOOD, Saba. **Politics of Piety: the Islamic revival and the feminist subject**. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- MACHADO, M; MARIZ, C. Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 12, n.34, p. 71-87, 1997.
- MOHANTY, Chandra Talpade. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. **Feminist Review**, v. 30, n. 1, 1988, 61- 88.
- OMVEDT, Gail. **Dalits and the Democratic Revolution: Dr. Ambedkar and the Dalit Movement in Colonial India**. New Delhi: Sage Publications, 1994.
- REGE, Sharmila. **Writing Caste/writing gender: Reading Dalit Women's Testimonios**. New Delhi: Zubaan, 2006.
- ROBBINS, J. What is a Christian? Notes toward an anthropology of Christianity. *Religion*, 33(3), p. 191-199, 2003.
- SCOTT, Joan W. **The Politics of the Veil**. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Can the Subaltern Speak?** Basingstoke: Macmillan. 1988.
- VERGÈS, Françoise. **A Decolonial Feminism**, London: Pluto Press, 2021.

PARA DESCOLONIZAR A TECNOLOGIA: DO RACISMO EPISTÊMICO À JUSTIÇA COGNITIVA ATRAVÉS DA POTENCIALIDADE DE UMA CANOA QUILOMBOLA

Jéssica Cristina de Souza¹

Resumo: Partindo de uma perspectiva descolonial, busca-se discutir o vínculo entre o epistemicídio praticado contra saberes africanos e afrodescendentes no Brasil pelo colonialismo, e a promoção científica do termo tecnologia como potencialidade exclusiva de homens brancos do Norte Global. Adotando o conceito de racismo epistêmico, problematiza-se a invisibilização do potencial tecnológico do saber dos quilombolas, no que concerne ao campo multidisciplinar dos Estudos Sociais da Ciência e Tecnologia (ESCT), em que coabitam a Antropologia e a História da Ciência e da Tecnologia. A pesquisa consiste em estudo referencial com base bibliográfica, ancorado nas correntes pós-coloniais e decoloniais em contraposição ao cânone eurocêntrico das universidades ocidentalizadas, em particular no que toca aos ESCT, de onde parte a compreensão do termo “tecnologia” deste estudo. A análise discute a conexão encontrada entre esse termo e as relações de poder hegemônicas que promovem a subalternização de saberes e tecnologias tradicionais, como a dos povos quilombolas. Partindo de uma tecnologia tradicional, a canoa em Ivaoporunduva (SILVA, 2020), quilombo localizado no Vale do Ribeira em São Paulo e por meio do conceito de justiça cognitiva, o estudo demonstrou a potência tecnológica e política desses saberes ancestrais, tanto na luta contra o racismo epistêmico, como a favor do equilíbrio da vida no planeta.

Palavras-chave: Tecnologia. Racismo Epistêmico. Ivaoporunduva. Canoa Quilombola. Justiça Cognitiva.

¹ Bacharela em Sociologia e Política pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Mestranda em Política Científica e Tecnológica pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e mestranda em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: j203799@dac.unicamp.br e jessicasouza.antropologia@usp.br.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é discutir como os Estudos Sociais da Ciência e Tecnologia (ESCT) disseminam a ideia de tecnologia e seu vínculo com relações hierárquicas modernas que promovem a subalternização de saberes, criticadas por autores das correntes pós-colonial e decolonial, das quais adotamos para análise os conceitos de epistemi-cídio, racismo epistêmico e justiça cognitiva, tendo por premissa que a injustiça cognitiva, se deu no contato colonial e na subalternização do Outro.

Partindo do método de estudo referencial com base bibliográfica, foram selecionadas obras utilizadas no ensino de ESCT para graduação e pós-graduação na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), assim como obras de autores consagrados por sua crítica a colonialidade. Enfatiza-se que as tecnologias dos povos tradicionais são invisibilizadas e não creditadas como tecnologia, como o caso da canoa quilombola do Ivaporunduva, visto que expressa uma relação com a natureza diferente da ocidental e por ser produzida por um povo que, pela modernidade eurocêntrica, é tido como não detentor de saber.

O trabalho se apresenta em quatro blocos: o inicial diz respeito a uma breve apresentação da origem do campo ESCT e a hegemonia da Ciência moderna como conhecimento verdadeiro e absoluto, enquanto produzido por homens brancos do Norte Global. O segundo bloco, traz como enfoque críticas de autores pós-coloniais e decoloniais acerca do legado epistemológico colonial e canônico dentro das universidades, ressaltando sob que aspectos violentos ele foi cunhado e que ainda deságua em outras agressões nos dias de hoje, como a solidificação da subalternidade de saberes não-ocidentais.

O terceiro bloco diz respeito a proposição de uma intersecção entre os campos ESCT e pós-coloniais e decoloniais por meio da promoção dos termos tecnologia realizados no primeiro campo, e epistemicídio e racismo epistêmico no segundo, discutindo uma relação sócio histórica entre eles que invisibiliza o potencial tecnológico de povos tradicionais, inclusive aquele que pode resguardar o equilíbrio da vida no planeta, como os quilombolas brasileiros e o caso da canoa de Ivaporunduva (SP).

O quarto e último bloco aborda os conhecimentos nascidos da luta contra o colonialismo para apoiar a justiça cognitiva e traz uma breve descrição da canoa quilombola de Ivaporunduva, em São Paulo, alçando-a como exemplo de uma tecnologia ancestral e Epistemologia do Sul que resguarda os saberes e uma relação distinta com a natureza, em contraposição a tecnologias geradas unicamente para atender interesses capitalistas. Depois desse quadro, segue as considerações finais.

CTS, HEGEMONIA DA CIÊNCIA E SEU FUNDADOR

Segundo Miranda (2013), os Estudos de Ciência, Tecnologia e Sociedade (CTS) ou os Estudos Sociais da Ciência e Tecnologia (ESCT) são uma área interdisciplinar que nasceu na Europa nos anos 70 através do programa Forte de Sociologia do Conhecimento, sua busca se concentra em refletir sobre a interdependência entre Ciência e Tecnologia, assim como com a sociedade, o que inclui sua economia, política e instituições corporativas, estatais, militares, autoridades, opinião pública, relação com a natureza e demais categorias que compõem sua cultura. Acadêmicos de diversas áreas colaboram no desenvolvimento

desse campo de estudos: engenheiros, médicos, químicos, sociólogos, antropólogos, gestores públicos, etc.

Pela heterogeneidade no campo CTS, coabitam nele disciplinas tais como a Antropologia, Filosofia e História da Ciência e Tecnologia. Uma das discussões consolidadas desse campo trata de uma crítica a Ciência enquanto conhecimento neutro e verdadeiro devido aos seus métodos de elaboração que, com efeito, são tal qual outras epistemologias, constructos validados socialmente e por isso, trata-se de um conhecimento localizado (GROSFOGUEL, 2016; SANTOS, 2022). Embora a Ciência seja crucial para orientar as decisões cotidianas, é também preciso questionar como ela conseguiu se arrogar esse patamar hegemônico de conhecimento absoluto.

No século XVI, enquanto a colonização se dava nas Américas, correntes filosóficas como a cartesiana, inflamada pelo êxito dessa campanha, disseminavam a ideia do penso, logo existo também como conquisto, logo existo (GROSFOGUEL, 2016), ou seja, tanto a capacidade de ser,² pensar e construir conhecimento se tornaram monopólio do homem branco europeu devido a sua civilização avançada. A exploração de corpos e da natureza selvagem eram um ato sacrificial necessário em prol do bem-comum e do progresso (DUSSEL, 1993), tanto das comunidades que estavam sendo violentadas, como da civilização eurocentrada, que teria sido escolhida para dominar e aperfeiçoar a Humanidade a sua imagem.

A filosofia de Descartes edificaria o paradigma da ciência moderna: cisão entre mente e corpo e do homem e natureza. Isso levou a Ciência a duvidar e descartar a legitimidade de qualquer experiência

² Devido a sua suposta condição sub-humana, mulheres, negros e indígenas não eram considerados portadores de um “eu”.

cognitiva que não fosse elaborada a partir de seus preceitos e, sendo o europeu aquele que produzia esse pensamento, todas as outras pessoas que não eram seus pares, eram então seus subalternos, elevando a Ciência, assim como seu precursor, o homem branco do Norte Global, como a representação plena do ideal humano e do conhecimento.

CRÍTICAS DE AUTORES PÓS-COLONIAIS E DECOLO- NIAIS ACERCA DOS QUE TENTARAM MONOPOLIZAR O SABER

Ao incorporar a narrativa ocidental que o homem branco europeu é o ser pensante pleno das capacidades humanas, físicas e intelectuais, e arrogando-se como último estágio civilizatório, impõe-se a premissa de que pessoas de outras culturas são incorrigivelmente degeneradas por sua natureza inferior e animalasca, o colonizador institui a desqualificação da diferença (MIGNOLO, 1995; 2003) enquanto assume para si mesmo o monopólio da capacidade de ser e saber, logo, monopolizando também o poder (QUIJANO, 2009).

Quanto a alteridade ser compreendida como traços de barbárie, animalidade e alusão ao estado de natureza de que Hobbes havia tratado, é interessante pensar que, ao assumir a filosofia da ciência moderna em ascensão no século XVI, tem-se da natureza uma compreensão como corpos estáticos (SANTOS, 2006) a disposição e que deviam ser controlados e dominados.

Explorar a natureza era uma condição agraciada ao homem e indubitável por ser defendida tanto na teologia quanto na ciência da época (GROSFUGUEL, 2016). Sob este pensamento foram fundadas as universidades ocidentalizadas que, apesar de hoje não possuírem o

viés religioso proeminente, divulgam a ciência como único saber válido, sendo praticamente o único adotado nela (SANTOS, 2006; MIGNOLO, 2014; GROSGOUEL, 2016).

Em favor do único progresso humano tido como possível, aquele apontado pelo homem branco do ocidente (MIGNOLO, 2017), a licença de explorar a natureza se deu em excesso nas revoluções industriais até os dias de hoje e, com efeito, essa exploração também se vincula a permissividade de explorar e subalternizar pessoas que são compreendidas como vivendo em estado de natureza, ou cuja cultura representa uma relação diferente com o espaço natural.

Assim, percebe-se que tanto a natureza, quanto pessoas de cosmovisões não-ocidentais, foram ambas indexadas a uma categoria de recurso natural explorável ilimitadamente e sem abatimento de consciência, afinal, era essa a finalidade primal da natureza e daqueles que a ela se assemelham, isto é, que não são considerados semelhantes dos homens brancos europeus: servir para o progresso unidirecional e expansionista do ocidente.

MAS O QUE TECNOLOGIA TEM A VER COM EPISTEMICÍDIO?

O termo tecnologia costuma remeter a vários produtos e serviços que se tem a disposição na atualidade. Dos eletrodomésticos e automóveis, as redes de comunicação e aos celulares, dos aparelhos hospitalares a gestão desses recursos em um banco de dados, esses dispositivos podem ser associados a ideia de tecnologia e, também, ao capital.

Tal associação é o fruto de uma relação íntima cunhada já no seio da Primeira Revolução Industrial, quando os homens práticos da

Inglaterra (HOBSBAWN, 2003), colocaram sua engenhosidade e experiência na criação de máquinas que aumentaram exponencialmente o ritmo produtivo e assim, enriqueceram aquele que lhes desapropriava do real valor de sua mão de obra, o capitalista.

Nesse período, a ciência ainda não desempenhava um papel central na conquista do lucro, as tecnologias empregadas eram fruto de conhecimentos empíricos de homens sem instrução científica. No entanto, as tecnologias provindas de seus saberes, foram absorvidas pelo sistema capitalista que germinava na época e já demonstrava seu poder de, através das melhorias nos maquinários, avantajá-los sobre a concorrência, ao passo que também dividia seus consumidores.

Essa divisão ocorria porque enquanto na Europa os produtos das fábricas se alastravam pelo território e o poder de compra aumentou diante do barateamento dos produtos, uma colônia como o Brasil vivia ainda o seu período escravocrata e a Inglaterra pressionava sua abolição para aumentar o mercado, ainda que essa ânsia não significasse, de fato, uma introdução dos negros na sociedade brasileira. Com efeito, uma semelhança entre a ideologia que circundava na Revolução Industrial europeia e no período escravocrata no Brasil, é a descartabilidade da vida (MIGNOLO, 2017). Ela era interpretada como força motriz, tão somente. Alienando e explorando corpos e saberes até o agudo adoecimento ou a morte.

Já a Segunda Revolução Industrial (BRAVERMAN, 1974; SZMRECSÁNYI, 2001), ao vincular estritamente as ciências naturais como a química e a física, a produção de peças e maquinários, terminou por consolidar a relação entre a tecnologia, a inovação e a ciência, assim como sua cooptação pelos objetivos do capital a medida que os diferenciais de uma indústria, baseados em sua capacidade científica,

tecnológica e de inovação, modificavam a dinâmica do Mercado e, conseqüentemente, da sociedade.

Logo, a ascensão do termo tecnologia está estritamente vinculada a essa fase sócio-histórica, em que seu papel foi de impulsionar e fomentar o capitalismo industrial de larga escala. Na Primeira e Segunda Guerra Mundial, a tecnologia seria agregada aos interesses bélicos estatais e tanto as universidades como as indústrias e os setores governamentais passariam a ter seus laboratórios de Pesquisa e Desenvolvimento (P&D). A tecnologia, cada vez mais, se assentava como um potencial definidor de qualquer disputa no campo social.

Porém, ao se afastar dessa visão utilitarista da tecnologia, pode-se compreendê-la, como sugere o antropólogo Pfaffenberger (1988; 1992), como a natureza humanizada, isto é, a natureza transformada pelas culturas humanas tal qual as suas necessidades culturais e, principalmente, de acordo com suas especificidades. Isto porque, apesar da fome ou da necessidade de abrigo ser uma condição de sobrevivência, o modo como cada povo responderá a essa necessidade é também específica, trazendo assim particularidade a sua tecnologia (MONTEIRO, 2014).

Nesse âmbito, pode-se compreender tanto os instrumentos do capital industrial como tecnologia, enquanto recursos naturais dominados para satisfazer necessidades políticas, sociais e econômicas, quanto também permite justapor um dispositivo tradicional como tecnologia, haja visto a natureza incorporar uma transformação capaz de responder a um anseio, uma necessidade cultural.

Ao fazer isso, o entendimento de tecnologia proposto por Pfaffenberger, coopera para a justiça cognitiva, pois reconhece o potencial do saber das diversas culturas empregados na transformação da natureza, em sua humanização para atender suas especificidades culturais,

afastando-se do entendimento da natureza subjugada para produzir tecnologia. A justiça cognitiva visa equiparar os saberes no sentido de que todos são, a sua maneira, potenciais colaboradores para formação social, não tendo apenas a Ciência que ser ouvida (SANTOS & MENESES, 2009)

Em outras palavras, compreender a tecnologia como natureza humanizada e não apenas como aliada aos objetivos industriais modernos, amplia o espectro daqueles que são capazes de produzi-la, isto é, todos os povos, uma vez que todos possuem necessidades culturais. Esse panorama impulsiona a justiça cognitiva, à medida que nos afasta do epistemicídio.

O termo epistemicídio foi cunhado na corrente pós-colonial por Santos (2022), mas autores da corrente decolonial, tal qual Ramón Grosfoguel (2016) e Sueli Carneiro (2005), o utilizam para se referir a aniquilação progressiva e sistemática de saberes dissidentes dos ocidentais, ocorridos desde o século XVI. Esse termo traduz a violência genocida aplicada em conjunto ao extermínio das cosmovisões que foram subalternizadas durante o processo colonial, como foi o caso das heranças africanas.

Sendo impedidos de representar o mundo como seu e nos moldes de suas próprias culturas, os africanos e depois, seus descendentes, sofreram um gradativo apagamento dos conhecimentos ancestrais que carregavam consigo em sua corporalidade. Não obstante, ela foi suprimida, aviltada, explorada e invisibilizada.

Assim, o epistemicídio representa a violência da subalternização e apagamento praticado contra os saberes de pessoas consideradas sub-humanas desde a época da colonização brasileira e é o precursor do racismo epistêmico. Ele é uma ramificação do racismo estrutural

e impede que as cosmovisões quilombolas sejam reconhecidas como conhecimentos legítimos, invalidando tanto sua capacidade ontológica quanto epistêmica. É impor um lugar de subalternidade ao saber dos negros, é tolher seu direito de ter seu conhecimento reconhecido, também como forma de representar o mundo (MALDONADO-TORRES, 2008; SPIVAK, 2010; SANTOS, 2022).

Com isso sofrem os povos originários deste território ainda hoje, assumindo que esses povos seriam incapazes de produzir conhecimento e tecnologia, dada sua condição subalterna e cognitiva supostamente inferior, pois se trataria de uma potencialidade exclusiva de homens brancos europeus e de sua epistemologia, a Ciência (SANTOS & MENESES, 2009), capaz de produzir tecnologia aliadas aos objetivos de dominação dos corpos, humanos e não humanos.

No entanto, comunidades tradicionais como o quilombo do Ivaporunduva, no Vale do Ribeira em São Paulo, mantém seus instrumentos de resistência a essa subalternização que a colonialidade deseja impor, como a tecnologia de sua canoa.

A NATUREZA HUMANIZADA A UMA MANEIRA QUILOMBOLA: A CANOA DE IVAPORUNDUVA

Não se pode representar o apagamento do epistemicídio somente por sua violência implícita, mas por suas consequências duradouras no plano estrutural e narrativo da Ciência, das universidades ocidentalizadas e da própria sociedade brasileira, em que perdura o racismo estrutural (ALMEIDA, 2019).

Vê-se que, tanto pelo epistemicídio quanto pelo racismo epistêmico, raramente há menção a contribuição dos conhecimentos

africanos na constituição da sociedade brasileira e sua pluralidade, tampouco associados a navegação marítima ou fluvial. No entanto, isso não significa que eles não existam (SANTOS, 1998; SILVA, 2020).

As tecnologias produzidas no Brasil com o conhecimento de africanos/as e transmitidas para os afrodescendentes, são elementos importantes da matriz africana, elas estão presentes na cultura negra durante o período escravocrata, na pós-abolição e nos dias atuais; e representam formas de organizações dos territórios a partir da civilidade africana e afrodescendente. Foram transmitidos os conhecimentos das tecnologias africanas e afrodescendentes durante o escravismo e na formação dos quilombos. Os diversos conhecimentos tiveram papéis importantes nos processos de resistência ao escravismo sendo transmitidas no âmago da escravidão, como também foram apropriadas pelos portugueses e invisibilizando a participação africana na diáspora negra. Essas tecnologias africanas e afrodescendentes estão presentes na metalurgia, mineração, agricultura, construção civil, carpintaria, produção têxtil, navegação, tambores, na medicina, na engenharia e outras áreas (SILVA, 2020:35).

Segundo Cunha Júnior (2010; 2015), etnias africanas específicas eram sequestradas e escravizadas por causa do potencial de seus conhecimentos ancestrais para produção de tecnologias, assim como do uso de seus saberes para explorar, por exemplo, o ouro. A comunidade quilombola mais antiga do Vale do Ribeira, interior de São Paulo, Ivaiporunduva, guarda em sua canoa, feita de um único tronco de árvore, uma distinta relação com o rio e a locomoção pelo território, cercado pelo rio Ribeira de Iguape. Nela escoam-se o pescado e produtos agrícolas para fora do quilombo, e se transportam pessoas como na época de fuga dos escravizados.

A pesquisa realizada por Silva (2020) aponta que a canoa de Ivaporunduva guarda semelhanças com as compridas canoas produzidas pelos africanos nas regiões dos rios Zaire, no Congo, e em Cuanza, na Angola, chegando a 11 metros. Por essa herança, o Ivaporunduva guarda junto das populações bantu da África Central, o respeito e cumplicidade com as entidades guardiãs das águas.

O mestre canoeiro Nhô Constantino, seguindo a tradição, compartilha em sua entrevista a Silva (2020) que uma canoa quilombola pode durar de 25 a 35 anos, dependendo da madeira utilizada para, através de suas práticas tecnológicas, na transformação. A melhor madeira, segundo o Nhô, é a Aribá, seguida pela canela e cedro, mas podendo ser feita do angelim e do garapê, mas por isso durando menos tempo.

A derrubada da madeira, pela tradição, só deve ser feita em lua minguante, ou em meses cuja nomenclatura não possui a letra “r”, tal qual maio, julho, agosto, podendo nesses casos ocorrerem a derrubada em qualquer dia, gesto feito para que a madeira não sofra de caruncho. “Outro elemento importante que aproxima as canoas de Ivaporunduva com as canoas africanas é a utilização de ferramentas nas quais têm em demasia no continente africano como o enxó goivo, o enxó chato, o machado, o cípio” (SILVA, 2020, p. 66).³

Após tombar um único tronco de árvore grande o suficiente para ser transformado em canoa, o tronco deitado no chão recebe um corte horizontal em sua superfície, atualmente realizado com motosserra, e depois vai sendo cavado com as outras ferramentas citadas. A canoa depois de pronta é posta a secar na sombra para não rachar por cerca

³ Para mais informações sobre os saberes africanos e quilombolas, além das tecnologias tradicionais de Ivaporunduva, ver o trabalho de Silva (2020).

de 90 dias, e segue arrastada, depois de uma festa, por pessoas da comunidade até o rio, seguindo também sua tradição (SILVA, 2020).

A tecnologia da canoa quilombola do Vale do Ribeira, é um artefato político de resistência (WINNER, 1986), ela é a personificação do saber contra-colonial (SANTOS, 2015) e ao mesmo tempo representa uma Epistemologia do Sul, isto é, ela é um saber agenciado politicamente e nascido na luta contra os opressores coloniais, resistindo até hoje, haja visto tanto o seu uso na fuga dos escravizados para o quilombo como sua permanência entre este povo como símbolo que resguarda seu modo de vida e relação com a natureza, muito distante da proposta de dominação da natureza que marca a tecnologia capitalista industrial. Ela é, em si mesma, uma representação de descolonização da tecnologia, embebida na significância da resistência através da ancestralidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurou-se nesse artigo discutir a intersecção entre o termo tecnologia visto nos ESCT com o epistemicídio e o racismo epistêmico usado nas correntes pós e decoloniais, discutindo sua relação e uma possível amplitude para o entendimento do termo tecnologia, a fim de apoiar a justiça cognitiva, tomando para isso o caso de uma canoa tradicional.

Ao justapor a tecnologia quilombola com as outras tecnologias oriundas do ocidente, abre-se o caminho para a justiça cognitiva. Isto porque ela reafirma que o saber cunhado no ocidente, a Ciência, é um jeito válido e necessário de conhecer o mundo, mas não é o único. A pluralidade epistêmica é uma condição dos seres humanos e ter consciência que todos são, em seus próprios termos, capazes de produzir saberes e tecnologias, é caminhar em contraposição a hierarquização de

saberes e ao racismo epistêmico, que apenas postergam a oportunidade de aprender com a alteridade. E principalmente, como reaprender, com a dissidência dos povos tradicionais brasileiros, a finalmente e urgentemente, ter uma relação de equilíbrio com os entes não humanos (KRENAK, 2020).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2019.
- BRAVERMAN, H. **Trabalho e Capital Monopolista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1980 [1974], p. 137-147.
- CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Acesso em: 1 nov. 2023.
- CUNHA JÚNIOR, Henrique. **Tecnologia africana na formação do povo brasileiro**. Henrique Cunha - Rio de Janeiro: CEAP. 2010. il. 51 p.
- CUNHA JÚNIOR, Henrique. **Arte e tecnologia africana no tempo do escravismo criminoso**. Revista Espaço Acadêmico n°166 março/2015 mensal ano XIV. 2015.104-111 p.
- DUSSEL, Enrique. **1492 – O encobrimento do outro: a origem do mito da Modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.
- GROSGOUEL, Ramón. **Racismo/sexismo epistêmico, universidades ocidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI**. Tabula Rasa, Bogotá, n. 19, p. 31-58, 2016.
- HOBBSAWM, E. J. **Da revolução industrial inglesa ao imperialismo**. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

- KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. **A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade**. Tradução de Inês Martins Ferreira. Revista Crítica de Ciências Sociais Coimbra, v. 1, n. 80, p. 71-114, mar. 2008.
- MIGNOLO, W. D. **O controle dos corpos e dos saberes: entrevista com Walter Mignolo**. Tradução André Langer. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/170-noticias-2014/533148-o-controle-dos-corpos-e-dos-saberes-entrevista-com-walter-mignolo>>. 11 jul. 2014. Acesso em 16 jun. 2023.
- MIGNOLO, W. D. **The darker side of the renaissance: literacy, territoriality & colonization**. Ann Arbor: The University Press of Michigan, 1995.
- MIGNOLO, W. D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- MIGNOLO, W. D. **Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 32, n. 94, p. e329402, 2017.
- MIRANDA, Elisangela Matias. **Tendências das perspectivas Ciência, Tecnologia e Sociedade (CTS) nas áreas de educação e ensino de ciências: uma análise a partir de teses e dissertações brasileiras e portuguesas**. 2013. Tese. (Doutorado em Educação). Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2013.
- MONTEIRO, M. S. A. **Reconsiderando a etnografia da ciência e da tecnologia: tecnociência na prática**. In: Abordagens em Ciência, Tecnologia & Sociedade. MARINHO, M. G. S. M. C; et al. (orgs.). Santo André: Universidade Federal do ABC, 2014.
- PFAFFENBERGER, B. **Fetishised Objects and Humanised Nature: towards and anthropology of technology**. Man, 23, p. 236-252. 1988.

- PFAFFENBERGER, B. Social Anthropology of Technology. **Annual Review of Anthropology**, 21, p. 491-516. 1992.
- QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder e classificação social**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs). *Epistemologias do Sul*. 2009.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília, INCT/UnB, 2015.
- SANTOS, B. S. (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. 2ª Ed. São Paulo: Cortez, 2006.
- SANTOS, B. S. **Descolonizar: abrindo a história do presente**. Tradução: Luis Reyes Gil. 1. ed. Belo Horizonte; São Paulo: Autêntica; Boitempo, 2022.
- SANTOS, B. S; MENESES, M. P. (eds.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.
- SILVA, Lucas César Rodrigues. **Análise das tecnologias africanas e afrodescendentes: comunidades Quilombola de Ivaporunduva e Jongo Dito Ribeiro**. 2020. Dissertação. (mestrado em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas). Programa interdisciplinar da Faculdade de Ciências Aplicadas da Universidade Estadual de Campinas, Limeira, 2020.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Editora UFMG: Belo Horizonte, 2010.
- SZMRECSÁNYI, T. **Esboços de História Econômica da Ciência e da Tecnologia**. In: Da Revolução Científica à Big (Business) Science. Soares, L. C. Hucitec/Eduff, 2001, p. 155-200.
- WINNER, Langdon. **Do Artifacts have Politics?** In: *The Whale and the Reactor A Search for Limits in an Age of High Technology*. Chicago: The University of Chicago Press. 1986. p. 19- 39.

“MULHER BISSEXUAL É VETOR DE IST”: UM RECORTE ANTROPOLÓGICO SOBRE O OSTRACISMO E PRECONCEITO VIVENCIADOS POR MULHERES NEGRAS E BISSEXUAIS

Jeniffer Mattos de Sousa¹

Resumo: Questionamentos sobre a insuficiente representatividade da bissexualidade nas discussões dos movimentos da comunidade LGBTQIA+ e a disseminação de falas preconceituosas e racistas nas relações sociais motivaram a realização dessa pesquisa. O objetivo foi discutir sobre as dimensões ideológicas do sexismo, racismo e da bifobia no cotidiano de mulheres bissexuais, assim como seus agravos para a saúde mental dos referidos sujeitos. É comum ouvirmos a frase “Não me relaciono com mulheres bissexuais porque todas são vetores de ISTs”. Esse preconceito está enraizado na sociedade contemporânea, e em conjunto com o racismo tem-se um leque aberto de violências. São matizes que inserem mulheres negras e bissexuais em papéis de *Mestizas* como cita Glória Anzaldúa (2005), sem local sem fala, sem cultura, sem possibilidade de desenvolvimento, perpassando pela invisibilidade dentro da própria comunidade LGBTQIA+ e pelo racismo pela sociedade em geral. A coleta dos dados foi realizada de forma bibliográfica e etnográfica. Busca-se através deste artigo uma reflexão teórica sobre preconceitos, bifobia e racismo. Os resultados apontaram a importância do reconhecimento social da orientação bissexual como expressão de sexualidade e como o processo de discriminação e preconceito interfere diretamente na saúde mental das pessoas na referida condição humana.

Palavras-chave: Bissexualidade. Racismo. Ostracismo.

¹ Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas.

INTRODUÇÃO

Essa pesquisa tem por objetivo elucidar acerca da construção da invisibilidade que a bissexualidade enfrenta no cotidiano das relações sociais e na própria comunidade LGBTQIA+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Queer, intersexuais, assexuais, etc), além de abordar questões sobre como mulheres negras e bissexuais vivenciam o leque de violências e ostracismo em sociedade por estarem fora do considerado “normal” para ser aceito.

Empreendeu-se no estudo a discussão acerca dos conceitos que elencam a concepção da identidade sexual, e o que engloba as categorias sexo, gênero, identidade de gênero e orientação sexual. Parte-se desse pressuposto com o intuito de contextualizar conceitos para posteriormente adentrar no conteúdo da historicidade do tema, referente ao indivíduo bissexual e questões de raça. Trabalhá-lo-ei utilizando discursos de autoras negras e pretas, a fim de aproximar ainda mais o leitor do conteúdo, e deixar em evidência locais de fala. Importante ressaltar que o desenvolvimento desse estudo foi realizado através da etnografia.

Foram reforçadas na reflexão aspectos que tangem à identidade bissexual, seu reconhecimento, independência e visibilidade. Desse modo, caracterizou-se o processo de invisibilidade e preconceito e racismo vivenciado pela mulher bissexual, também os desafios do reconhecimento social da pessoa bissexual.

SEXUALIDADE EM PAUTA: HISTORICIDADE E PERSPECTIVAS

No Brasil, o campo de investigação relacionado ao conceito de gênero teve origem na década de 1960, de acordo com as observações

de Grossi (1998). Isso ocorreu como resultado de várias revoltas de diversos grupos, dando origem a movimentos feministas e LGBTQIA+ que, com o tempo, se tornaram a base para a luta que questionava como os indivíduos que buscavam “liberdade sexual” eram percebidos pela sociedade e como suas sexualidades e corpos eram tratados.

A partir dessa perspectiva, os estudos sobre gênero surgiram como um desdobramento das lutas sociais que visavam obter maior visibilidade na sociedade. Em termos gerais, esses estudos buscaram desafiar a noção predominante de que o sexo tinha como único propósito a reprodução da espécie humana, defendendo a ideia de que o prazer também poderia ser uma dimensão significativa.

Com o progresso das pesquisas sobre gênero e a exposição das desigualdades cotidianas experimentadas por mulheres e homens, ficou evidente que, apesar de suas distinções, as mulheres foram submetidas a um mesmo sistema patriarcal. Engels (2019) reconfigurou a ideia de patriarcado, relacionando-a à origem da monogamia e argumentando que essa prática foi instituída para consolidar os laços matrimoniais e valorizar a riqueza por meio da unidade familiar. Com o tempo, a família monogâmica passou a ser percebida de forma sub-reptícia como uma instituição opressiva, onde o sexo masculino exercia domínio sobre o feminino, com os homens assumindo o papel de provedores do lar, enquanto as mulheres eram relegadas à função de lar procriação. O patriarcado emergiu como consequência desse contexto.

Na sociedade contemporânea, as pesquisas sobre gênero levaram a uma problematização da condição biológica das mulheres. As feministas passaram a adotar o termo “gênero” em um sentido mais amplo, como indicado por Scott (1995), para se referirem à organização social das relações entre os sexos. Quando mencionamos “sexo”, partimos

do conceito de Grossi (1998) de que ele é uma categoria que evidencia a diferença biológica entre homens e mulheres. Na sociedade atual, muitas vezes o sexo é considerado como uma característica biológica atribuída no nascimento, impondo o binarismo que nos rotulamos como homem ou mulher.

Quando falamos de sexo, referimo-nos apenas a dois sexos: homem e mulher (ou macho e fêmea, para sermos mais biológicos), dois sexos morfológicos sobre os quais “apoiamos” nossos significados do que é ser homem ou ser mulher. (GROSSI, 1998, p. 6)

De maneira simplificada, os homens vêm ao mundo com características genitais masculinas, ou seja, o pênis, enquanto as mulheres possuem características genitais femininas, como a vagina. Nesse contexto, o sexo está diretamente relacionado às características físicas do indivíduo.

O conceito de gênero surge como uma espécie de “contestação” à ideia de que o sexo seja o único determinante biológico que define uma pessoa. De acordo com Grossi (1998):

Penso que, em linhas gerais, gênero é uma categoria usada para pensar as relações sociais que envolvem homens e mulheres, relações historicamente determinadas e expressas pelos diferentes discursos sociais sobre a diferença sexual.” (p.5)

A autora esclarece que o conceito de gênero envolve a discussão das diferenças entre os sexos. Em outras palavras, tudo o que está relacionado com as atividades diárias de uma pessoa está ligado à construção social, histórica e cultural do que significa ser masculino ou feminino. Isso determina o que é esperado de um homem ou de uma

mulher na sociedade. Vale ressaltar que, de acordo com Grossi (1998), ao abordar os papéis de gênero, que são as expectativas da sociedade sobre como homens e mulheres devem se comportar, não há uma determinação biológica para esses papéis. Em vez disso, eles variam em diferentes culturas.

Já Butler (2022, p.7), esclarece que:

Gênero não é exatamente o que se “é” nem é precisamente o que se “tem”. Gênero é o dispositivo pelo qual a produção e a normalização do masculino e do feminino ocorrem junto às formas intersticiais hormonais, cromossômicas, psíquicas e performativas que o gênero assume. Pressupor que gênero signifique sempre e apenas a matriz do “masculino” e “feminino” é justamente perder o ponto crítico de que a produção desse binarismo coeso é contingente, tem um custo, e aquelas permutações de gênero que não se encaixam no binarismo são tanto uma parte do gênero como sua instância mais normativa.

A filósofa disserta que, o binarismo de gênero esgota seu próprio campo semântico. A autora trata o viés do gênero como algo além do que é imposto pela sociedade.

Na sociedade contemporânea do Ocidente, os papéis de homens e mulheres na esfera privada ainda sustentam a ideia de que certos comportamentos não são apropriados para mulheres, a menos que estejam em conformidade com as normas de gênero estabelecidas. A cultura ocidental ao longo dos anos demonstra como a construção do gênero binário está profundamente enraizada, indicando o que é considerado aceitável para cada gênero. Por exemplo, espera-se que os homens sejam rudes e masculinos, sendo ensinados desde a infância a não demonstrar fraqueza, e sua aparência também é altamente regulamentada, exigindo barba, cabelos curtos e roupas que transmitam seriedade.

Essa cultura ocidental que fora criada ao longo dos séculos impõe que homens e mulheres devam seguir um padrão em todas as esferas da vida. Butler (2022) chama esse movimento de “performatividades de gênero”, onde o sujeito masculino é visto como viril e a mulher como apêndice do homem.

As mulheres enfrentam esse processo oposto, onde a construção social, histórica e cultural no contexto ocidental impõe uma série de expectativas. Elas são esperadas a serem frágeis, dóceis, sorridentes, delicadas e aparentemente fracas, observando o estereótipo de mulheres que estão constantemente em busca de serem “salvas” por homens. Além disso, essa construção envolve também aspectos relacionados à aparência, incluindo o uso de saias, unhas pintadas, cabelos longos, pele depilada, maquiagem, vestidos, entre outros.

Essas construções que associam o sexo ao gênero começam a ser moldadas ainda no útero, como exemplificado pelo “chá-revelação”, uma celebração que utiliza cores para anunciar aos convidados o sexo do bebê. Isso evidencia um problema, pois antes mesmo de nascer, as cores já são usadas para representar o gênero da criança, e por vezes, sua futura orientação sexual. Conforme destacado por Grossi (1998), a partir dessa marcação de sexo, a sociedade passa a esperar que uma criança adote comportamentos condizentes com essa marcação desde muito cedo.

De acordo com Scott (1995), conforme explicado para que as determinações de gênero possam ser compreendidas a partir de três abordagens teóricas distintas. A primeira delas se concentra na origem do patriarcado, sendo uma teoria essencialmente feminista que argumenta que a subordinação é resultado da dominação exercida pelos homens. A segunda abordagem parte de uma perspectiva marxista que procura acompanhar as críticas feministas relacionadas ao tema. Por

fim, a terceira abordagem se baseia nas teorias das escolas de psicanálise e busca explicar como a identidade de gênero do indivíduo é construída. A autora acrescenta:

Minha definição de gênero tem duas partes e diversas subconjuntos que estão interrelacionados [...] (1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder. (SCOTT, 1995, p. 85)

É importante observar que a autora aborda o conceito de gênero de maneira divergente em relação a Grossi (1998). Ela argumenta que o gênero é uma construção que se baseia no sexo biológico e enfatiza que o gênero desempenha um papel crucial na formação e na manutenção das relações de poder.

Trata-se de um construto, pois é um processo ativo de desenvolvimento que não está presente desde o nascimento, mas sim, construído ao longo do tempo. Essa construção está principalmente relacionada à personalidade e ao amadurecimento, moldando a identidade que um indivíduo deseja adotar. De acordo com Alberto (2018), esse processo tem início na infância, quando ocorre o reconhecimento de atração pelo mesmo gênero, no caso de pessoas homossexuais e bissexuais. Com o passar dos anos, o indivíduo se reconhece e estabelece uma identidade como lésbica, gay ou bissexual.

A atração refere-se à forma como um indivíduo se sente em relação a outra pessoa, especificamente em relação ao gênero da pessoa desejada. Por exemplo, pessoas heterossexuais sentem atração apenas pelo gênero oposto ao seu, enquanto pessoas homossexuais sentem atração pelo mesmo gênero e pessoas bissexuais sentem atração pelos

gêneros binários, ou seja, feminino e masculino. O comportamento, por sua vez, está relacionado às ações que as pessoas tomam com base em suas atrações e desejos.

MULHERES BISSEXUAIS, OSTRACISMO E INTERSEC-CIONALIDADE

Existe um peso na frase proferida “sou bissexual”, esse peso não está no indivíduo e sim, na maioria dos que recebem essa informação. No caso de mulheres bissexuais é como carregar uma bigorna. Perguntas de terceiros pairam sobre essa mulher - se ela é bissexual então em algum momento vai sentir falta do outro gênero e vai trair - mulheres bissexuais são vetores de ISTs porque se relacionam com homens hétero cis - toda bissexual trai - toda mulher bissexual é uma devassa e curte ménage. Essas são as frases mais comuns que o B da sigla LGBTQIA+ constantemente ouve.

Enxergo a bissexualidade como uma orientação sexual segregada, como se gostar, amar e se relacionar com os gêneros binários fosse algo profano, que beira a sodomia. As próprias instituições colaboram para isso, instituições como a escola, a mídia e a família. É mister frisar o pensamento de Lélia Gonzalez (2020) quando aborda o poder, a autora argumenta que o poder se manifesta de formas diferentes de acordo com os diversos grupos sociais, ou seja, mulheres negras e bissexuais vivenciam esse controle de forma mais exacerbada, no que tange toda a ideologia da branquitude e da heterossexualidade compulsória. É através do gênero, raça e classe que o poder e a segregação se perpetuam, segundo a autora, de maneira interseccional.

Essa segregação e nítida bifobia é uma forma de poder indissociável dos cânones sociais, pois ultrapassam os limites de controle dos corpos. Coexistem violência, disciplina e controle dos corpos.

O que se percebe é que existe um leque de violências que mulheres bissexuais sofrem durante a vida. hooks (2022) disserta que o gênero é indissociável da raça, ou seja, as mulheres sofrem sexismo, mas sofrem de forma mais acentuada quando são mulheres negras, pois além do sexismo elas também precisam enfrentar o racismo, no caso de mulheres negras e bissexuais a bifobia é mais um agravante.

É mister frisar que mulheres negras e bissexuais sofrem com a interseção de gênero, raça e orientação sexual, de modo mais amplo, todas as mulheres enfrentam o sexismo, assédio sexual, desigualdade salarial, e a sub-representação em posições de liderança, assim como mulheres bissexuais sofrem com a bifobia, através da discriminação e estigmatização junto aos heterossexuais ou, na própria comunidade LGBTQIA+, porém, somente mulheres negras sofrem com o racismo em todas as esferas da vida, por meio da marginalização, escassez nas oportunidades de emprego, acesso à saúde, à educação e habitação.

EU NÃO ESTOU EM CIMA DO MURO! VIVÊNCIAS DE MULHERES NEGRAS E BISSEXUAIS

“Os meninos brancos na rua, eles olham pra mim e pensam em sexo. Eles olham pra mim e isso é tudo o que pensam... Querido, você poderia ser Jesus travestido, mas se for marrom, eles vão ter certeza de que você está venda” hooks, bell, 2022, p. 103

As entrevistas foram feitas de forma semiestruturada, com algumas perguntas fechadas, porém, seguindo um viés mais livre para as interlocutoras. Minha primeira entrevistada se chama Rebeca. Rebeca é uma mulher negra, bissexual, de 24 anos, amazonense, terceira filha de cinco irmãos, reside na periferia de Manaus e atualmente trabalha como caixa de supermercado. A segunda interlocutora chama-se Joana, 29 anos, mulher preta, maranhense, lésbica, moradora de uma zona de classe média alta em Manaus. Decidi trazer o relato de Joana uma mulher lésbica para dialogarmos como o preconceito está enraizado em diversos segmentos, inclusive dentro da própria comunidade LGBTQIA+.

Rebeca é tímida e nas entrevistas se mostrou introspectiva, no nosso primeiro diálogo questionei se ela já havia passado por algum tipo de violência por ser bissexual e negra, Rebeca me relatou:

- Sim, várias vezes, certa vez saí com uns amigos e uma moça ficou afim de mim, quando eu disse que era bissexual ela riu e disse bem baixinho “vixe, é vetor de IST”, me senti tão mal que quis chorar. Essas coisas acontecem muito com a gente, sabe? Já ouvi tanta coisa. A mais recente é que fui chamada de “bi festinha” que é aquela bissexual que só fica com mulheres nas festas, achei ofensivo demais.

- E sobre ser negra?

- Os bissexuais já sofrem com a invisibilidade gratuitamente. Quando adolescente eu sofri muito mais, uma vez um menino que eu gostava disse que não ficaria comigo porque minha boca era preta, e que só ficaria comigo se a gente fizesse um ménage com a minha amiga branca. Rebeca, 2023.

A noção que Rebeca apresenta perpassa pela discriminação de orientação sexual e racismo, não é incomum, além das pessoas negras,

bissexuais também seguem um padrão de estigma imposto pela sociedade, segundo Goffman (1975) o termo estigma é usado em referência a um tributo depreciativo, é usado para se referirem a sinais de que uma pessoa não deveria ser aceita. É o caso dos sujeitos bissexuais, esses indivíduos circulam fora da matriz heterossexual, e no que diz respeito à comunidade LGBTQIA+ também sofrem com o ostracismo por carregarem o estigma de que estão sempre em cima do muro, ou sempre vão trair por “sentir falta” do gênero oposto. Goffman (1975) destaca que o estigma envolve normas e modelos sociais que estabelecem o que será aceito em sociedade. Como aconteceu com Rebeca:

Eu tive um namorado que se incomodava quando eu dizia que era bissexual, um dia, ele me pediu pra que eu expusesse a todos que era hétero, não queria que os amigos dele soubessem, na época achei estranho demais, mas não me importei, então por anos escondi minha verdadeira sexualidade e considerei errada. Hoje vejo que era pura manipulação, quando eu o questionava dizia que tinha medo que eu ficasse com uma mulher e o traísse, isso nem fazia sentido pra mim, (...) me colocava em uma posição de puta. E eu nunca fui puta. Rebeca, 2023.

O fato da homossexualidade e da heterossexualidade terem se tornado dois eixos binários funciona como uma ferramenta que fomenta o estigma das outras diversas orientações sexuais, incluindo a bissexualidade. Em consonância com essa visão, Lewis (s.d) discorre que os estereótipos e preconceitos vivenciados por um indivíduo que se reconhece bissexual geralmente entra em duas categorias: O apagamento da bissexualidade e a super-sexualização. A primeira categoria tende a invisibilizar, suprimir e deslegitimar as performances identitárias bissexuais, reforçando o binário Homossexual/Heterossexual.

Ainda segundo a autora, os preconceitos da segunda categoria não negam a existência da bissexualidade, mas a estigmatizam e superiorizam.

Rebeca segue seus relatos:

Durante toda a minha vida sofri com a fetichização, sou uma mulher negra e bissexual, quando os homens descobriam minha *opção sexual* era horrível, eles sempre me cobravam ménage, achavam que eu tava ali pra qualquer putaria que você imaginar. As minhas relações sempre foram assim, eu via minhas amigas heterossexuais sempre tão valorizadas e eu colocada em uma posição de mulher que não era pra casar. Rebeca, 2023.

Essa hiper sexualização de Rebeca tem três ramificações, uma delas é a sexualização da mulher negra, hooks (2022, p.252) diz que aos olhos do público branco a mulher negra era uma criatura indigna de receber o título de mulher, era apenas um mero material, uma coisa, um animal. Como ela aponta:

Como a mulher foi designada criadora do pecado sexual, mulheres negras eram naturalmente vistas como a personificação do mal feminino e da luxúria. Eram rotuladas de Jezebel e de sedutoras, além de serem acusadas de desviar os homens brancos da pureza espiritual para o pecado. hooks, 2022, p.64

Essa segregação colocou mulheres negras na posição de “mulheres de segunda linha” desde a escravidão, como as mulheres sedutoras que levam os homens brancos ao pecado, à traição, a hiper sexualização tem sua gênese neste íterim e se perpetua na contemporaneidade. Lélia Gonzalez (2020) também explana como mulheres pretas e negras foram moldadas a uma imagem perfeita a tudo o que se refere a atividades domésticas, artísticas e servis, mas principalmente “especialistas

em sexo”. “Branca pra casar, mulata pra fornicar e negra pra trabalhar”, ainda segundo a autora, atribuir esses papéis a mulheres pardas e mulatas² é a mesma coisa que abolir sua humanidade, transformar seus corpos em coisas animalizadas, como “burros de carga” do sexo (p.135), transformando toda essa ação em uma super exploração socioeconômica aliada a superexploração sexual de mulheres negras e pretas.

A segunda ramificação é o fato de Rebeca ser uma mulher, mulheres já sofrem com o sexismo independentemente da cor de pele, porém, no caso de Rebeca, o limiar entre orientação sexual e a raça dela se entrelaçam de forma nítida. Eis o ponto de hooks (2022) quando a autora disserta que gênero e raça não se dissociam.

Questionei a Rebeca, no geral, como era ser uma mulher negra e bissexual na sociedade atual.

Durante muito tempo achei que eu precisava me encaixar, porque quando eu dizia que era bissexual todos me descredibilizavam, como se eu estivesse em cima do muro. Um dia quando apareci namorando uma menina todos perguntaram se eu tinha “virado lésbica” por assumir aquela relação (...) Não! Eu não sou lésbica, o B no LGBT não é de biscoito! Sobre ser negra, já sofri muito com o racismo, atualmente consigo ver coisas que não via antes, tipo a menina branca que só quer ficar comigo “no sigilo”, isso acontece demais, dizem que não estão prontos pra uma relação, mas aparecem namorando 1 semana depois com uma branca e magra (...) já perdi as contas de quantas vezes isso aconteceu. Rebeca, 2023.

E a terceira ramificação se pauta no estigma que essas mulheres sofrem. Em uma única entrevista que fiz com Joana ela me relatou que já havia se relacionado com uma mulher bissexual, porém, tinha

² Mulata: termo racista, no entanto, decidi transcrever exatamente como a autora se dirige na obra.

ficado “traumatizada” com a relação, isso porque, segundo Joana, sua ex-companheira a traía com homens:

- Tu achas que essa experiência te causou algum trauma?
- Sim. Eu não me relaciono mais com mulheres bissexuais.
- Tu achas que porque a mulher é bissexual ela vai trair?
- Sim.
- Por quê?
- Ela pode se sentir atraída por outra pessoa e não me falar. No caso, um homem. Mulheres bissexuais se atraem sempre por homens, né? Já fui trocada e traída, por isso não confio mais.

Joana, 2023

Joana nos apresenta o leque que buscávamos, através de seu relato pôde-se enxergar como a mulher bissexual é vista em sociedade, as palavras de Joana só confirmam o que Rebeca nos relatou, como é conviver com a discriminação dentro das próprias relações, estando em uma posição de uma mulher que inevitavelmente em algum momento irá trair a confiança de sua parceira, especialmente no que concerne relações entre duas mulheres. Enquanto homens buscam “benefícios” com a mulher bissexual, mulheres lésbicas a estigmatizam.

Ao levantar outra problemática é mister observarmos como o relato de Rebeca nos leva a premissa de que bissexuais não estão oscilando entre a heterossexualidade e a homossexualidade, apesar de ser constantemente entendida e problematizada como uma “fase” ou “indecisão” do indivíduo, ou haver essa descredibilização por parte das pessoas próximas assim que o sujeito bissexual surge com um gênero diferente do que estão habituados a ver a pessoa.

É válido compreender que a bissexualidade é uma orientação sexual legítima. Borrilo (2010) expõe a homossexualidade é tão genuína

quanto a heterossexualidade, a partir dessa premissa destaca-se que a bissexualidade também está dentro deste bojo do pluralismo sexual, como uma variante constante e regular da sexualidade humana.

Cabe destacar a fala da autora Alberto (2018, p. 31): “A bissexualidade continua a ser vista com desprezo, como uma identidade sexual não “legítima”, por estudiosos de pesquisas LGBTQIA+ e estudos sobre a sexualidade mais amplos, bem como por organizações políticas/sociais LGBT.” Existe uma tendência para associar relações entre iguais como gays ou lésbicas, e entre gêneros opostos como heterossexuais, de todo modo, categorizam-se relações que em seu bojo evidenciam a invisibilização do sujeito bissexual.

A invisibilização do indivíduo bissexual e o preconceito engendram lógicas semelhantes, de acordo com Prado e Machado (2008) o preconceito é um importante mecanismo da manutenção da hierarquização entre os grupos sociais e da legitimação da inferiorização social de um grupo, onde fomenta-se a violência e o ódio de uns sobre os outros, mantendo-se permanente ao sustentar as formas institucionais de inferiorização de determinados grupos, fincando a subalternização de grupos no processo de democratização de um dada sociedade.

É neste ínterim que destacamos Anzaldúa (2005) quando ela aborda a criatura *La Mestiza*, uma pessoa que vive em uma zona de transição cultural, no caso das mulheres negras e bissexuais, uma mulher que vive na encruzilhada das relações sociais e sexuais. A autora explana como existe um desafio em estar no lugar de uma *mestiza*, e como o que deveria ser “plural” torna-se banal no que diz respeito às orientações dissidentes. Segundo Anzaldúa a mulher mestiza está mergulhada nos matizes de cor branca, restrita de liberdade, sem cultura, sem nome, sem possibilidade de desenvolver-se.

Através desta reflexão têm-se a ideia de que as mulheres negras e bissexuais sofrem com o apagamento e conseqüentemente com o ostracismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta inicial deste artigo foi destroçar as vivências de mulheres negras e bissexuais no que tange o preconceito vivido em sociedade e seus agravos à saúde mental desses indivíduos. Questionar quais seriam esses preconceitos e como eles agiam na vida dessas mulheres foi o objetivo desta pesquisa.

Foi chocante ouvir de Rebeca como mulheres negras bissexuais sofrem com o ostracismo, o preconceito e o racismo. Através da etnografia com Rebeca obtive dados que confirmam falas racistas e preconceituosas de terceiros para pessoas que não se enquadram na orientação sexual dominante, ou na raça dominante, a branca.

O cenário dessa pesquisa trouxe à lume confirmações do que antes podia-se chamar de apenas especulações, pois, perante a própria comunidade LGBTQIA+ o sujeito bissexual é visto como um indivíduo que goza dos mesmos privilégios do indivíduo heterossexual, a pesquisa confirma que não há veracidade nessa informação. Bissexuais, principalmente mulheres negras, precisam conviver com a invisibilidade por conta da própria orientação sexual, com agravo de raça e gênero, além da constante fetichização por homens cis-héteros.

Ao delinear todo esse aparato sobre a bissexualidade também se constatou que existem pouquíssimas produções acadêmicas acerca de todo os contextos que se interseccionam nessa pesquisa.

Enfim, urge que se possa abordar mais assuntos que se interseccionem com mulheres negras e bissexuais, o racismo enfrentado diariamente e os agravos à saúde mental dessas mulheres.

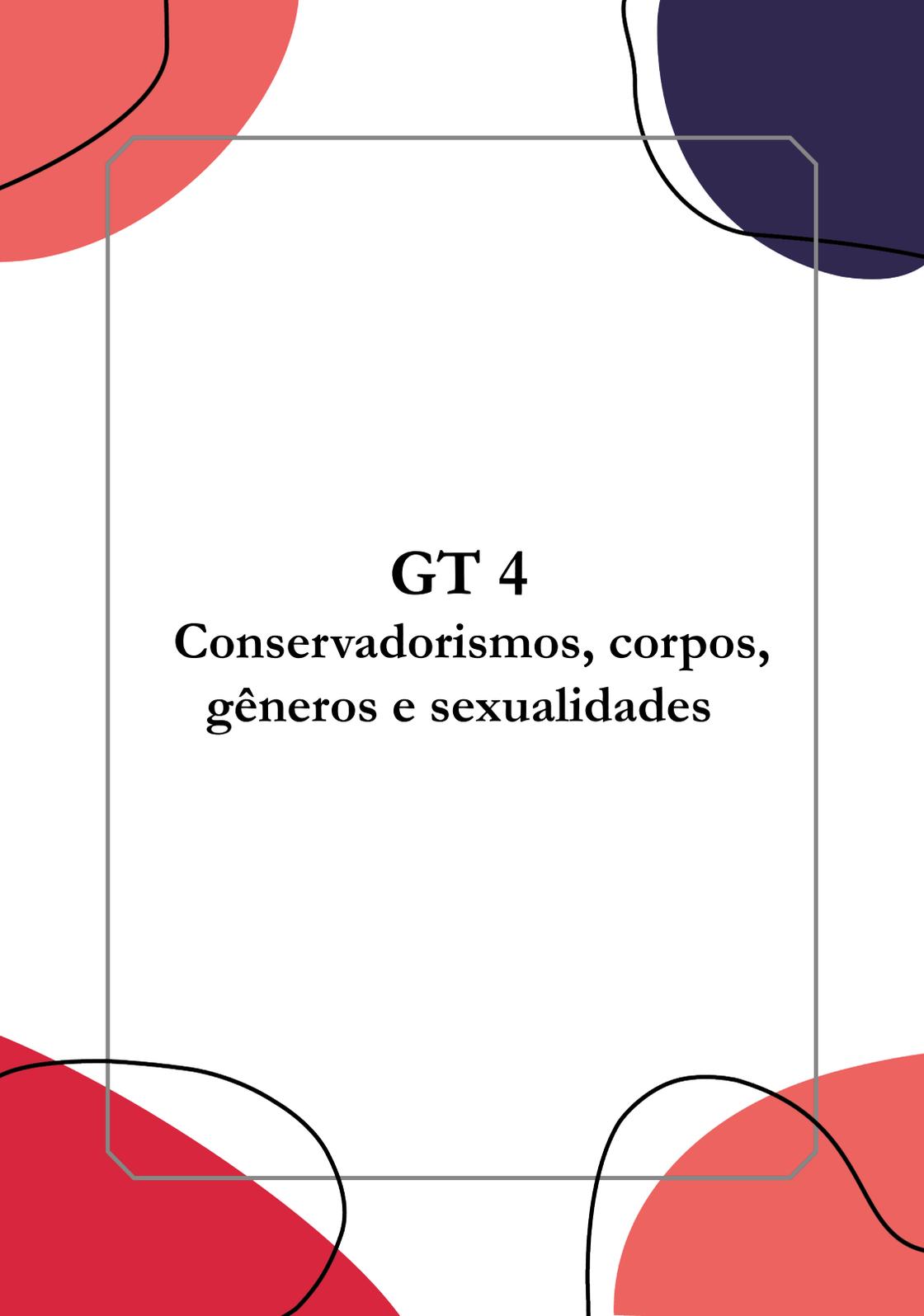
REFERÊNCIAS

- ALBERTO, Joana Almoester. **Bissexualidade(s):** Crenças e Opiniões. Dissertação de Mestrado. Escola de Ciências Sociais, Departamento de Psicologia Universidade de Évora. 2018
- ANZALDÚA, Glória. La conciencia de la mestiza, rumbo a una nova consciência. **Estudos feministas**, 13(3): 704-719, 2005.
- BORRILLO, Daniel. **Homofobia:** história e crítica de um preconceito / Daniel Borrillo; [tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira]. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- BUTLER, Judith. **Desfazendo gênero.** Traduzido por Aléxia Bretas, Ana Luiza Gussen, Beatriz Zampiere, Gabriel Lisboa Ponciano, Luís Felipe Teixeira, Nathan Teixeira, Petra Bastoni e Victor Galdino. Coordenação de Tradução por Carla Rodrigues – São Paulo: Editora Unesp, 2022.
- ENGELS, Friedrich. **A origem da família, do Estado e da propriedade privada.** Boitempo Editorial, 2019.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma:** Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano.** Editora Schwarcz - Companhia das Letras, 2020.
- GROSSI, Mirian. Identidade de Gênero e Sexualidade. **Revista Antropologia em Primeira Mão**, Florianópolis, 1998.

HOOKS, bell. **E eu não sou uma mulher?** mulheres negras e feminismo/ bell hooks; Tradução Bhuvi Libanio. – 11^o ed. Rio de Janeiro. Rosa dos tempos, 2022.

SCOTT, Joan Wallach. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. **Educação & Realidade**, vol 20, n^o 2, 1995.

PRADO, Marco Aurélio Máximo; MACHADO, Frederico Viana. **Preconceito contra homossexualidades: A hierarquia da invisibilidade**. São Paulo: 2008.



GT 4
**Conservadorismos, corpos,
gêneros e sexualidades**

A INSUSTENTÁVEL [IDEIA DE] SER: O HUMOR COMO INSTRUMENTO DE HUMILHAÇÃO E DIFERENCIAÇÃO SOCIAL

Matheus Cunha¹

Resumo: O seguinte ensaio surge enquanto trabalho preliminar da pesquisa intitulada “A face oculta do riso: uma investigação sobre os usos sociais do humor como dispositivo de humilhação social”. Tem por objetivo, mesmo que de maneira inicial, apontar como o [discurso do] humor pode ser empreendido como uma forma de humilhação social, destinada, principalmente, a corpos não-normativos e subalternos, sendo um processo de hierarquização e um marcador social de diferenças. O humor é capaz de mobilizar uma suspensão de empatia, retira a rigidez da seriedade. Nele, tudo se é possível dentro do imperativo “é apenas uma piada!”. No entanto, partindo da análise de recentes polêmicas com comediantes brasileiros (principalmente Léo Lins, que, por ordem judicial, retirou seu show completo de suas redes sociais pelo caráter racista e homofóbico) e com breve retorno histórico à programas televisivos brasileiros, procura-se, aqui, evidenciar que o riso e o humor tem sido espaço de disputa política. Por um lado, movimentos sociais, minorias e intelectuais orgânicos estabelecem limites e resistências, pelo outro, há a defesa irrestrita da dita “liberdade de expressão”. O humor que humilha, penso eu, tem conexões com políticas [estruturais] de preconceitos bem estabelecidas e não deve ser visto “apenas como uma piada”. Tem por si só uma “tradução” política capaz de promover ideologias conservadoras, autoritárias e preconceituosas. No fim das contas, funciona como uma estratégia de micro agressões que buscam, resumidamente, a manutenção de hierarquias sociais e desumanização de sujeitos que não se encaixam dentro do padrão normativo da sociedade (seja de raça, classe, familiar e, principalmente, gênero).

Palavras-chave: Humilhação Social. Humor. Riso. Gênero.

¹ Universidade Federal de Uberlândia.

INTRODUÇÃO

“I will cast abominable filth upon you, make you vile, and make you spectacle”.

Nabum 6:3

O humor, pelo menos em boa parte de suas teorias clássicas e investigações sociais, foi alvo, arrisco a dizer, de um otimismo teórico: o senso comum construído por determinados autores (BAKHTIN, 2010; DOUGLAS, 1968; FREUD, [1905] 2017; RADCLIFFE-BROWN, 1940; EAGLETON, 2020) é, cada um à sua maneira, de que o humor funciona como um *processo de transgressão do social*, um desafio às normas, provenientes, de certo modo, de um tipo de desobediência e resistência política. Este trabalho, que surge a partir da pesquisa intitulada “A face oculta do riso: uma investigação sobre os usos sociais do humor como dispositivo de humilhação social”, pretende uma abordagem diferente – claro que sem negar as possibilidades não coercitivas do humor e do riso. Tenciono a discussão em um distanciamento da perspectiva comum do humor enquanto “transgressor” e “desafiador das normas sociais” e deslizarmos nosso olhar para o subterrâneo, para aquilo que, pelo menos na aparência, não queremos, e, no entanto, não conseguimos parar de olhar: *o abjeta*.

Uso a humilhação como categoria de análise social para investigar, sociológica e antropológicamente, os usos sociais do humor *quando relacionados à hierarquização e rebaixamento social*. Para isso, vejo, nas mãos de Decca (2005), a humilhação como uma conduta racionalmente guiada – conceito-chave para nosso empreendimento – e, também, como parte do espectro das emoções e dos sentimentos, principalmente,

da vergonha, sofrimento (ANSART, 2005) e dor. O humor e o riso desempenham, aqui, a demonstração empírica da humilhação, de sua intencionalidade e, por consequência, de sua racionalização, em um sistema simbólico – a Indústria Cultural – bem definido. Além disso, conta com tradução e transmissão ideológica de ideais que nem sempre são progressistas, sendo capazes de gerarem uma gramática discursiva e de ação dependente do rebaixamento ontológico de corpos marginalizados: pretos, LGBTQIA+, femininos e deficientes.

Dependemos, portanto, de um diálogo interdisciplinar entre história, antropologia e sociologia para construirmos um debate que dê conta de nossas atuais preocupações, que são: demonstrar que o humor que humilha tem conexões bem delimitadas com i) o reacionarismo político; e ii) preconceitos estruturais. Além disso, a pesquisa tem por objetivo construir, futuramente, uma investigação etnográfica para melhor compreender como a produção [racional] de um discurso hegemônico da humilhação [em forma de humor] pode atravessar a interpretação que o sujeito pode ter de si mesmo. Em tese, de como se experiencia o corpo e subjetividade, em resumo, a própria existência.

Para a discussão, divido o trabalho em três partes teóricas centrais: uma exposição sobre as teorias do humor; a humilhação [e por consequência o humor] enquanto processo racionalizado; análise de casos.

UMA ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA DO HUMOR?

O irrompimento do riso é permeado de grunhidos, gritos, explosões, contorções. Ele coloca, por si só, muitas vezes o corpo – e o sentido – em um estado de suspensão. Esse colapso é o que aparenta,

em termos gerais, constituir o que se entende por risada e, por consequência, caracteriza-a como irracional. Parece contraditório, então, tentar estudar cientificamente um objeto tão desuniforme, já que afastar-se do irracional, do subjetivo e das concepções era a norma de cientificidade positivista que deu corpo à base e ao surgimento das ciências sociais. O pouco espaço para a análise do cotidiano e da ação social individual por conta da perspectiva estruturalista, deu sustentação a um novo tipo de interesse dentro da antropologia e da sociologia que, a partir de então, entendia a necessidade de *uma teoria social que fosse capaz de captar a subjetividade dos atores sociais enquanto construção social*. Seja, por exemplo, na sociologia, com Hochschild (1975), seja na antropologia, com Rosaldo (2019), Lutz e Abu Lughod (1990), um campo de estudo das emoções passa, a partir dos anos 70, a se constituir de maneira específica e bem delimitada (KOURY, 2009).

É claro que, inicialmente, o humor e o riso não fizeram parte da consolidação de um campo que desse conta das subjetividades da esfera social. Não pretendo desenvolver um levantamento bibliográfico – ou que dê conta de demonstrar por completo – dos estudos do humor, do riso e das emoções, algo que *per se* demandaria outra pesquisa. Mas, sim, apresentar uma gama de possibilidades de estudo – social, político e antropológico – do humor e de suas representações. Algumas pesquisas têm o enxergado como parte de um sistema simbólico, construído e significado socialmente e “amplamente carregado de *significado cultural*.” (Eagleton, p. 14, 2020, grifo meu).

Arrisco a dizer que, apesar de certo interesse, o estudo do humor e do riso em suas diversas maneiras de representação é mais satisfatório – teórico e conceitualmente – a partir de áreas marginais à sociologia e à antropologia: a dramaturgia (Mendes, 2008), a literatura

(EAGLETON, 2020), a filosofia (BERGSON, 2018; CARROLL, 2014, BAKHTIN, 2010; ZUPANČIČ, 2008), a história (SALIBA, 2002; 2017), e a comunicação social (Caminha, 2020). É claro que, apesar de ser um interesse secundário, as discussões sobre o riso e o humor não foram completamente ignoradas pelas ciências sociais. A maioria de seu estudo, principalmente a partir de uma perspectiva antropológica e etnográfica, concentra-se nos Estados Unidos e na Europa. Os pesquisadores do norte global têm focado nos usos políticos e cotidianos do humor, com pesquisas que envolvem o ódio racial (BILLING, 2001), a distinção social (FRIEDMAN, 2014), a manutenção de ordens sociais, hierarquias e apagamento de preconceitos raciais (SUE; GOLASH BOZA, 2013), por exemplo, além de estudos de autores clássicos, como Mary Douglas (1968), Radcliffe-Brown (1940) e Clastres (1978).

É importante apontar, como dito anteriormente, que parte satisfatória da conceituação teórica do humor é feita pela filosofia. Há, nos estudos do humor, três grandes teorias principais: a do alívio, a da incongruidade e, por último, a teoria da superioridade. A primeira tem Freud como precursor, embora Eagleton (2020) defenda que algumas formulações possam ser encontradas na obra de Nietzsche e Alexander Bain. Apesar disso, foi o pai da psicanálise que se debruçou de maneira intensa, em dois textos: “O humor”, de 1927, e “Os Chistes e sua relação com o inconsciente” (1905), este último o principal, onde o autor estipulou uma teoria psicanalítica e econômica do chiste, do jocoso. Para ele, o chiste faz com que o superego se suspenda por um tempo e, assim, o *id* pode irromper com um sentimento – agressivo ou reprimido, principalmente da sexualidade – de maneira completa. É falar daquilo que não se conseguia de maneira direta. É, com a piada [chiste], retirar a seriedade do tabu [sexual]. O prazer surge quando se transgrede a

repressão, a norma. Quando as energias gastas para defender e se associar a determinado ideal são colapsadas, o riso irrompe. Daí a ideia de “alívio”: a vida cotidiana é permeada de repressões e limitações que impedem as pulsões do *id*, permitidas momentaneamente pelo chiste. A perspectiva freudiana foi seguida, antropológicamente, por Mary Douglas (1968), que compreendia o *joking ritual* como um anti rito que possibilita o desafio [fuga] das normas sociais e hierarquias [repressões limitadoras], que o próprio rito tenta reforçar. A piada (*joke*) surge em um ritual com uma *função*: a de desafiá-lo, de negá-lo o controle.

Já a teoria da incongruidade é antiga e Eagleton (2020) demonstra sua elasticidade temporal: desde autores contemporâneos como Zupančič, até clássicos como Kant e Schopenhauer, o consenso é o de que o humor e a comédia surgem a partir da recusa de dois mundos a se encaixarem. Em Kant, por exemplo, há a discrepância entre o conceito do objeto e à sua percepção empírica. Em Schopenhauer, que segundo Eagleton (2020) deu um dos fundamentos pré-freudianos do humor, entendia que o cômico surge a partir da “baixa Vontade” que triunfa sob a “Razão”.

A incongruidade, portanto, tem um *modus operandis* bathético: depende de uma ruptura ou de um movimento súbito entre o complexo e o menos complexo. Uma mudança de perspectiva rápida, que faça com que o interlocutor a perceba: há uma quebra, um choque entre dois pontos que, no fim das contas, não se encaixam. Tal teoria depende de “um deslize inesperado do significado, uma atraente dissonância ou discrepância, uma momentânea desfamiliarização do familiar e assim por diante.” (Eagleton, 2020, p. 61). O humor e, conseqüentemente, o riso surgem a partir da quebra daquilo que é usual, da ordem ‘natural’ dos eventos cotidianos e da própria estrutura linguística do falar.

A teoria da superioridade postula que o humor depende, propriamente, da ideia de que o outro é frágil, estúpido, grotesco. As distorções e fragilidade do ser humano são seu cerne cômico, seja na teoria de Hobbes, por exemplo – que entende o riso como encontrar, em si, a superioridade de algo que *o outro não tem* –, seja em Bergson (2018), onde o riso surge do inanimado, de quando o *homem não age como homem, mas como aberração, animal*. Para isso, a risada está sujeita, muitas vezes, à suspensão dos sentimentos e da empatia, já que não é possível quando se tem um laço sentimental com o objeto da piada. O humor demanda um *processo ativo*: é necessário mobilizar conhecimento para se compreender do que ri e, pelo outro lado, precisa-se se manter distante. Caso contrário, não acontece o riso, mas a complacência. A identificação.

Antes de encerrar o tópico, quero seguir com a discussão para dois pontos centrais: i) a inflexibilidade da teoria da superioridade e ii) os caminhos arriscados que Terry Eagleton (2020) percorre ao negar a possibilidade da *schadenfreude*, a alegria pela miséria.

Nesta teoria, o humor é, e sempre será, um caso de rebaixamento. Sua essência epistemológica é a humilhação, a própria maldade. É, justamente aí, que consta sua principal falha: a tentativa generalizante de uma “grande teoria” cria seu próprio abismo. Ela não consegue teorizar sobre os outros vários aspectos da ocorrência do humor e da piada, como apontados neste próprio texto: desde a integração grupal, a negação do ritual, o desafio às normas sociais, a *jouissance* do carnaval. É contraproducente dizer que *toda ação que envolve humor, envolve humilhação e maldade*.

Já Terry Eagleton (2020, p. 55), em um dos [não novos] lapsos de otimismo marxista, acredita que rimos porque queremos ou gostaríamos de exibir imperfeições e limites, e não porque “gostamos de

ser esnobes?”. O debate do crítico literário é, neste momento, reduzido à moralidade e ao “rancor”, dando corpo a sua concepção de que “sorrisos do ingênuo e do desajeitado não apenas porque os olhamos com *condescendência*, mas também *porque aprovamos sua integridade*, por mais absurdamente simplória que ela possa parecer, assim como nos sentimos agradavelmente *não ameaçados por eles*” (Eagleton, 2020, p. 59, destaque meu). O exemplo usado pelo autor, encurralando o objeto na teoria, é o de um bebê que não consegue rolar ou se levantar e luta titubeante contra suas limitações físicas.

Eagleton, ao criticar acertadamente a fatalidade da teoria da superioridade pela sua incapacidade de abrangência teórica e de casos, parece cometer o mesmo erro: ele próprio não consegue compreender, pelo menos nessa parte, a possibilidade do humor não ser reduzido apenas ao “rancor” e ao “pessimismo” de determinados filósofos. Evidentemente, em casos jocosos (um tropeço, uma calça caída, um fofó bebê) o humor não necessariamente depende do *rebaixamento ontológico e da agressão vil*. Mas, quando um humorista se sente confortável em dizer que “Jesus no meu bairro fica atrás da cruz, mais oito furos eu viro a Marielle” em um espetáculo em que as risadas preenchem o ar, a “condescendência” e a “aprovação da integridade” são inexistentes. Partir do pressuposto generalizante de que há uma separação *entre pessoa e piada* – “O espectador nunca esquece que está no teatro” (EAGLETON, 2020, p. 58) e “Ela [a teoria] ignora a diferença entre *rir das piadas e rir desse alguém* (*Ibid.*, p.58, destaque meu) – é, em um grande otimismo, tão pretenso pelo autor, uma ingenuidade.

É importante destacar que a teoria da superioridade responde, não por completo, mas satisfatoriamente a possibilidade da *força perlocucionária da palavra* (DAS, 2007): a linguagem [e por consequência o

discurso do humor] além de símbolo, é força material. Irrompe o tecido do texto e invade a vida e o cotidiano do sujeito. É capaz de gerar, mobilizar e normalizar a violência física e simbólica, a humilhação.

HUMILHAÇÃO: ENTRE CONDUTA E SENTIMENTO

Os estudos da humilhação têm feito parte de um campo científico bastante plural, que permeiam a psicologia social, história, sociologia, filosofia, antropologia. As conceitualizações da categoria “humilhação” passam, em geral, pela ideia de um rebaixamento moral, físico e de dignidade. A humilhação (LINDNER, 2000) seria colocar um sujeito em um local ou situação em que *ele não esperava ou não queria*. Já Ansart (2005), entende a humilhação como uma *situação desigual* imposta entre dois autores (o que impõe e o que é imposto). Além disso, a teoria da humilhação [política] de Ansart reconhece a *racionalidade da humilhação*, que se deve ao fato de que a humilhação acontece quando não existe a possibilidade de uma resposta, de um ato de reciprocidade. De Decca (2005) também foi outro autor que debruçou na questão da intencionalidade da humilhação, compreendendo-a enquanto uma conduta racionalmente guiada.

Esse primeiro quadro de pesquisas apontadas tem como preocupação central os estudos políticos e macroestruturais da humilhação. Cada qual a sua maneira, as análises giram em torno dos “grandes eventos”, tais como guerras, conflitos armados e genocídios. A ideia, mesmo que se tente afastar de “paixões individuais” (ANSART, 2005) e do “campo dos sentimentos” (DECCA, 2005), era compreender como o ato da humilhação (política e, por consequência, da “nação”) pode ser o ponto de partida para a violência generalizada.

A lacuna dos “sentimentos” tem sido muito bem preenchida pela antropologia e sociologia das emoções e dos afetos. Trabalhos antropológicos recentes têm sido bastante prolíficos sobre as discussões entre a relação da humilhação e o cotidiano (RUI, 2021; DÍAZ BENÍTEZ 2015; 2019). Já na sociologia, há trabalhos que abordam centralmente a humilhação (SOUZA; MARIANO, 2022; SOUZA; 2021a; 2021b) e, por outro lado, por mais que não a mobilize enquanto categoria de análise social, aborda-a marginalmente, por exemplo (CORTÊS, 2021).

Este trabalho segue um ponto de convergência entre conduta e sentimento. A humilhação é uma conduta racionalmente guiada, com intencionalidade de rebaixamento da dignidade humana – que pode ter suas representações nas mais diferentes esferas da vida social, seja institucionalizada pelo estado, seja nas relações afetivas, seja, no meu ponto central, no entretenimento – o que, por outro lado, gera sentimentos. É possível *sentir-se humilhado*, emoção que pode levar, inclusive, a outros complexos (COELHO, 2010), como vergonha, ódio e nojo. Além disso, carrego nas mãos de Díaz-Benítez (2019), a definição de que o “sentir” da humilhação é diferente quando se observa relações de gênero e de sexualidade. A não integração em uma lógica heteronormativa (seja da família, de relacionamentos, de sexualidade e gênero) é um fator principal para que a humilhação lhes “pese” mais, para que *seja o alvo preferido*.

SERÁ QUE ISSO PRESTA?

“Será que isso presta?” é o título do livro de Jerry Seinfeld, famoso comediante de *stand up* norte-americano, lançado no Brasil em 2021. O título é, segundo o autor, a principal pergunta que um comediante se

faz antes de apresentar o *material* [as piadas] ao público. A *profissão* do comediante depende quase de uma paranoia contínua entre *produção* e aceitação.

O humor, portanto, decorre de uma *construção* lógica (por parte do comediante, escritor, roteirista) e por parte de seu interlocutor. Há uma mobilização de significados ao se considerar algo “engraçado” e “divertido”, bastante variável socialmente. O *nonsense*, por exemplo, exige um domínio de seu próprio funcionamento. Observemos um diálogo da peça “A Cantora Careca”, de Eugène Ionesco:

“CAPITÃO: Espere um pouco... Admito... Tudo isso é muito subjetivo...,

Mas na minha concepção de mundo. Meu mundo. Meu sonho. Meu ideal... E agora, isto me lembra que preciso ir. Uma vez que não tem horas, eu estou aqui a cinquenta e um minutos exatamente, e tenho um incêndio no outro lado da cidade. Consequentemente, devo apressar-me. Ainda que não seja importante.

SRA. SMITH: O que será? Um foguinho de uma chaminé?

CAPITÃO: Ah, nem isso. Um fogo de palha e uma queimação no estômago.

SR. SMITH: Bem, estamos tristes com sua partida.

SRA. SMITH: Você foi muito divertido.

SRA. MARTIN: Obrigada, nós passamos verdadeiros cinquenta minutos cartesianos.

CAPITÃO (indo para a porta, e parando): A propósito... e a cantora careca?

(Silêncio geral, embaraço.)

SRA. SMITH: Continua a usar o mesmo penteado.

CAPITÃO: Ah! Adeus senhoras e senhores.

SR. MARTIN: Boa sorte, e bom incêndio!

CAPITÃO: Vamos esperar por eles, todos nós.” (IONESCO, 1993, p. 24)

Aqui, o “achar engraçado” necessita de uma compreensão de que é, justamente no não fazer-sentido, que o cômico se encontra. Precisa-se se compreender que a falta denexo dos diálogos, ações e palavras é o que constitui o *sentido do não-sentido*. Até mesmo no “caos” da não significação, há, paradoxalmente, um sentido. O processo de *construir* o humor depende de *técnicas* (seja de escrita, de discurso, argumentativas, de fala) que auxilia o interlocutor a mobilizar conexões e lógicas para, quando receber a piada, entendê-la.

O *fazer profissional* da comédia que se sedimenta no “Será que isso presta?” é, por si só, um bom exemplo da procura por um objetivo (riqueza, sucesso, aceitação), no sentido weberiano. Além disso, demonstra uma reflexividade: o que se pretende, como atingir e como fazê-lo. A reflexividade é, para Giddens (2018), o que caracteriza a *racionalidade da ação*. Nesse momento, o ator social é capaz de compreender seu agir-no-mundo, as consequências e razões de sua própria ação. Vejo, a partir desse alicerce teórico, o humor como uma *técnica de construção*, a partir de diversas tecnologias (Lauretis, 1994) da visão [humilhante] hegemônica, do estar-no-mundo de corpos não normativos. É, já que aliado à humilhação, uma conduta [e um processo] racional.

O humor, é claro, permite um espaço de improvisação e não-planejamento do ato de se contar uma piada ou ser jocoso, principalmente em relações do dia a dia. No entanto, em programas televisivos e shows de *stand-up*, que são comercializados e produzidos, há um trabalho racionalizado, que depende de esquematização, roteirização, experimentação, distribuição e aceitação que não abre espaço para o “não-intencional”. *Nada*, na indústria cultural, é *por acaso*.

Pretendo, no próximo tópico, demonstrar a partir da análise de determinados casos, como o humor, quando conectado à humilhação

social, pode ser um dos aportes técnicos da construção de “*discursos, epistemologias e práticas críticas institucionalizadas*, bem como as práticas da vida cotidiana.” (LAURETIS, 1994, p. 208, grifo nosso) sobre gênero e sexualidade, mobilizados moralmente por agentes da extrema-direita brasileira na tentativa de construir a concepção de uma “guerra cultural” e a criação de um “inimigo” que deve ser eliminado.

UMA “GUERRA CULTURAL”?

O “Canal Hipócritas” é, atualmente, formado por Augusto Pacheco, Paulo Vitor Souza e Bismark Fugazza e conta com mais de 1,5 milhões de inscrições na plataforma *YouTube*. Famoso por vídeos provocadores e ácidos [leia-se: preconceituosos] é tido como o “porta dos fundos conservador”, fazendo um conteúdo que se opõe ao tido “progressismo” do canal Porta dos Fundos.

Muito de seus tópicos se concentram em uma crítica à esquerda política e qualquer que seja a sua pauta (dos direitos LBGQTQIA+, femininos, descriminalização do aborto e redução da maioridade penal, por exemplo). Atualmente, encontram-se no “inquérito das *Fake News*”, relatado por Alexandre de Moraes. O juiz tem dado ordens judiciais para a derrubada dos perfis pessoais dos integrantes e da página principal do canal no *YouTube*, o que tem gerado um ruído em suas redes sociais e um pedido de ajuda que gira em torno do termo “guerra cultural” (frase que tem feito parte da descrição de seus vídeos constantemente). Defendem a necessidade de uma “ação rápida”, de uma “vitória”, na guerra contra *elas* (a esquerda e tudo aquilo que representam). Para eles, todo o processo é uma nova “Inquisição” e nova “Caça às bruxas”, por, *simplesmente*, “falaram suas opiniões políticas”. A “guerra cultural”

é vista a partir da gramática dos “puros” contra os “impuros” em uma defesa irrestrita do direito da “liberdade de expressão” e de opiniões políticas que o *establishment* tenta reprimir. Paradoxalmente, a noção de ação política dos reacionários brasileiros toma uma característica quase “revolucionária”: uma luta contra o “grande poder” que os oprime e todo o seu estilo de vida (suas afirmações de “família”, “homem”, “mulher” estão em “perigo”), já que “[...] acreditamos que *a situação em que nos encontramos como nação é tão delicada* que não há tempo ou ocasião de sermos discretos” (PACHECO, 2021, destaque meu).

Interessante notar que, neste caso, os integrantes do Canal Hipócritas não defendem um discurso de “polidez intelectual e ideológica” que muitos agentes conservadores e de direita se baseiam. Em nome da “técnica” e do “progresso”, afastam-se do que é “político” e “ideológico”. O canal e seus integrantes, pelo lado contrário, são vistos enquanto *uma arma política*: “Acreditamos que o humor é uma ferramenta nas nossas mãos, não que somos uma ferramenta nas mãos do ‘humor’, como alguns humoristas defendem. Por isso obviamente *direcionamos nossas críticas e sátiras baseados nos objetivos que temos*” (Pacheco, 2021, destaque meu). A profissão do comediante é vista a partir de um *dever moral* em dizer a verdade factual. Em um dos vídeos do canal, Paulo Vitor Souza diz que “É através do humor que nós temos buscado trazer *a verdade dos fatos* ocorridos no Brasil e mundialmente.” (Souza, 2022, destaque meu).

O humor funciona, aqui, como pano de fundo da criação de discursos que associam a humilhação social em torno de corpos não normativos. Criam, ainda, a concepção de um “inimigo” que é “sujo”, “depravado”, abjeto. Um inimigo que, a partir da gramática da guerra, deve ser eliminado a qualquer custo: seja simbolicamente, seja fisicamente.

O conteúdo produzido pelo canal que escolhi analisar é, principalmente, direcionado às pessoas transexuais. O ponto central da construção do cômico é a negação absoluta de sua existência. Em seus vídeos, o corpo trans, em si, não é “verdadeiro”. O corpo “real” é o “natural” e o “biológico”. Sua afirmação enquanto vida e existência é tida como “pura escolha” e “negação da natureza”, já que não se é *uma pessoa de verdade*, mas, sim, *um transexual*. O corpo trans é visto na linha tênue do abjeto e do não-existir, já que são aqueles que “[...] não alcançam o estatuto de sujeito, mas cujo viver sob o signo do ‘inabitável’ é necessário para circunscrever o domínio do sujeito” (BUTLER, 2019, p. 22).

Pela limitação de espaço do trabalho, escolhi três vídeos que demonstram muito bem como as concepções de “gênero” e “sexualidade” são mobilizados pelo “humor conservador de direita” e seus agentes sociais. Observemos.

TRANS NA GUERRA

Paulo Vitor Souza [personagem 1], caracterizado como militar, bate à porta. Uma mulher [personagem 2, representando um homem trans], de boné, cara fechada o atende. Paulo segue a conversa, breve, que dura em torno de dois minutos. O pano de fundo central para o desenrolar do diálogo é o de que há a possibilidade de uma guerra e Paulo, representando o exército, estaria convocando “os homens para a batalha”.

Logo de cara, assustada, a personagem 2 afirma: “Mas eu não sou homem!”. Paulo, pelo outro lado, sem entender, começa um levantamento feito “pela central de inteligência” do exército: nas mídias

sociais, a personagem 2 sempre se entendeu enquanto “homem com h maiúsculo”, afirmando que “sou um homem em um corpo de uma mulher, #sus; #foraboço; #diversidade”. A cada *take* retornado à personagem 2, ela se “feminiliza” (com maquiagem, soltando o cabelo, voz afinada) negando as afirmações do militar, reafirmando-se enquanto mulher. Paulo, já no final do vídeo, pergunta: “A senhora tem certeza disso?”, que responde “A senhora, não. É senhora”. O vídeo se encerra com o fato conclusivo de que, já que a personagem 2 é um homem trans, ela “deve sofrer as consequências reais de ser um homem” e ir à guerra.

A visão do vídeo depende de uma concepção de masculinidade heteronormativa que se encaixa nas categorias de “forte”, “resoluto”, “sofredor”, “provedor” e, que ser mulher, essencialmente, é o seu contrário. O pano de fundo do vídeo é tentar demonstrar que o “ser homem” é muito mais difícil em “situações severas” (guerras, apela ao sentido de “mão na massa”, como trabalhos braçais e físicos) e que a mulher não necessariamente, precisa passar por isso, sempre sendo “protegida”.

A imagem da pessoa trans é trazida à tona humoristicamente para demonstrar que seu “papel social” é uma “escolha”, muito simples de ser retirada, feita por decisões “políticas”, “ideológicas” ou por pura “opção”. Quando “as coisas pioram” (o fato de existir uma guerra), não se “quer” mais “ser homem”, mas sim o contrário, ser mulher, “evitar o difícil”. De que “ser trans” é se “aproveitar do melhor das coisas do mundo [do mundo “fácil” do “ser mulher”] e, por consequência, não lidar com as responsabilidades “naturais” de seu sexo, de que os “deveres” são, essencialmente, masculinos.

JUSTIÇA CANHOTA, HOMO E TRANS

O segundo vídeo que escolhi analisar é “Justiça Canhota – Homo e Trans”. Mais uma vez, Paulo Vitor Souza, agora caracterizado como juiz, recebe dois pedidos. Por ser um vídeo curto, transcrevo a primeira parte, que mais me interessa em questões de análise

“Bom, prosseguindo, o próximo caso é do ‘Jeferson Wyllys’. Jeferson é homossexual e solicita autorização para procurar um psicólogo para o auxiliar em sua reorientação sexual, pois ele não se sente bem em sua atual orientação. É isso mesmo, Jeferson? Seu canalha! *Pervertido!* Eu não acredito que em pleno século XXI eu estou aqui em um tribunal tendo que ouvir essa baboseira. Baboseira! Isso é uma baboseira! Nenhum psicólogo vai poder lhe ajudar a se ‘reorientar sexualmente’ porque *sexualidade é algo que se nasce*, não é uma construção social que você pode ficar mudando *quando você quer. Se nasce e pronto*. O que você precisa, Jeferson, *é se aceitar da maneira como você é*. [pedido] Negado. (Canal Hipócritas, 2017, destaque meu)

O “Canal Canalha” hiper fixa seu humor, principalmente, na imagem da pessoa trans. O vídeo, feito em plena construção imagética de Bolsonaro enquanto candidato à presidência em 018, mobiliza-a mais uma vez. Aqui, mais diretos do que nunca, o discurso é o mesmo: gênero é uma “questão ideológica” da esquerda “hipócrita”, que se decide “mudar quando quer”.

As coisas escalam em um sadismo grandiloquente: por mais que esteja insatisfeito com quem é, *você deve aceitar*. Encaixam a “vítima” em uma posição de não reciprocidade e não escapatória. O desconforto e o sofrimento, que se resultam não menos em um sentimento de humilhação, devem dar a tônica a seu processo de existência *porque não*

há o que se fazer. E, quando se tenta algo, luta-se contra aquilo que é da “ordem natural”. A ideia de alguém divergente de “gênero” o encaixa nas condições do “erro”, “depravado”, “pervertido”, “imoral”, “sujo”.

A LUTA DO ANO, SORAYA FURACÃO A TRANSEXUAL NO MMA

Com três personagens em cena, Soraya (a lutadora trans), o repórter, e a lutadora que perdeu, Fernanda Andrade. A conversa que se segue, é:

“Repórter: Fala amante das lutas! Tudo bem? Então, acabou a luta agora e estamos com ela, aqui. Ela mesmo! Soraya Furacão. Nós vamos saber um pouco mais da Soraya, vamos lá. Soraya Furacão, 31 anos, sendo 29 deles ela foi chamada de ‘Rodrigo’. Tem 1,90m, 103kg e é a primeira mulher com o cromossomo XY a lutar o MMA. Soraya, e aí, fala um pouco pra gente como foi essa luta.

Soraya: Foi uma luta bem difícil. A oponente foi boa, mas venceu quem tá melhor preparado. Preparada! Quem tá melhor preparada!

Repórter: Tá querendo dizer, então, que essa preparação tem alguma coisa a ver por que durante 29 anos seu corpo foi estruturado por testosterona e o da sua oponente não?

Soraya: Não... porra. Isso não tem nada a ver! Não tem nada a ver isso daí, cara! Eu treino mais, me dedico mais, ela é boa, mas tem que melhorar muito.

Repórter: Tá. Vamo lá. Um pouco mais sobre os dados dela. Você vem de fases boas, né. Porque está no MMA há alguns anos e já tem 16 lutas, mas perdeu 13 primeiras. Só as três últimas primeiras que você venceu.

Soraya: Não, não! Não é que eu perdi 13 lutas. Quem perdeu 13 lutas foi o Rodrigo. Eu tava no corpo errado. Eu, Soraya, lutei 3 e venci 3.

Repórter: Legal, legal, legal. E com relação à vaidade, como manter feminina, bonita, mulher a gente sabe que você se cuida muito, né? E como se manter assim, maravilhosa nesse esporte tão violento?

Soraya: A gente faz o que pode. A gente se cuida, a gente cuida da aparência, sabe que tá as câmeras. A gente tem que ser profissional, mas não pode perder a delicadeza.

Repórter: Ah, então tá... Linda, fabulosa, maravilhosa. Vamos falar também com ela, Fernanda Andrade. Ela tem 24 anos, três costelas fraturadas, um deslocamento de clavícula, nariz quebrado e afundamento do crânio. Fernanda, o que você achou dessa luta?

Fernanda: [tosse].

Soraya: Ela não vai conseguir responder, não. Eu quebrei o maxilar dela também [risos]. É muito frágil, né?" (Canal Canalha, 2018).

O texto é, até então, o mais sutil entre os que escolhi analisar. Digo sutil no sentido de não trazer diretamente um discurso ativo sobre gênero e sexualidade, como nos anteriores. É interessante notar, nas entrelinhas, a mobilização dos conceitos de cientificidade, genético e biológico que permeiam, principalmente, a discussão da inserção de pessoas trans em esportes profissionais.

Aqui, não diferente do primeiro vídeo, mobiliza-se categorias de “força”, “bruteza”, do corpo masculino, em oposição à “fragilidade”, “delicadeza”, do corpo feminino. A personagem trans parece, mais uma vez, querer se “aproveitar” de um mundo “que não é seu” (o mundo feminino) e de suas “facilidades”. Com o “corpo de homem”, consegue-se vencer lutas contra “as mulheres de verdade”. O corpo trans é atravessado pela interpretação do “erro genético”, do “não natural” e do “violento”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao partirmos do humor enquanto demonstração empírica das possibilidades de ações e discursos sociais da humilhação social que permeiam a vida de corpos interpretados pelo “abjeto”, consideramos a perspectiva de uma abordagem diferente para temas cânones das ciências sociais brasileiras. Defendo que é difícil, nesses casos, partir de uma separação entre “piada e pessoa” (EAGLETON, 2020). Que, aqui, não se ri, como afirma a teoria da incongruidade, *do objeto que está fora do lugar que se espera*. Afirmo, categoricamente, o contrário: *ri-se porque o objeto está onde deveria estar, no rebaixamento ontológico*.

A humilhação social [aqui, junto ao humor] parece ser um campo prolífico de análise que demonstra não somente como a vida cotidiana em si (o descansar em casa, os *hobbies*, o entretenimento midiático) é atravessada e preenchida pelo espectro humilhante, mas como todo esse processo pode assumir características institucionais e estruturais, com resultados políticos muito claros (como, por exemplo, a maior bancada conservadora da história do país, e a aprovação em outubro de 2023, em comissão da Câmara do projeto de lei que proíbe o casamento homoafetivo) que normalizam e justificam violências físicas e simbólicas.

Claro que não quero partir do ponto de uma única determinação. De dizer que a “gramática da guerra” da extrema-direita parte, unicamente, do discurso da humilhação mobilizado em forma de humor. Mas, também, não posso deixar de apontar como o humor funciona como uma representação de ação social/textual/discursiva de seus ideais. Que, por ser na brecha da “não seriedade” e da “brincadeira”, tem maior entrada e fluidez na vida social.

No fim das contas, pretendo lançar uma pequena contribuição para a análise das multifacetadas maneiras de mobilização e ação de agentes políticos conservadores e reacionários, da criação de imagens de “inimigos”, de suas concepções de gênero e sexualidade, e de preconceitos estruturais, que, no fim, dá corpo a este gigante *locus* teórico que hoje chamamos de *bolsonarismo*.

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. **Language and the politics of emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ALBERTI, Verena. **O riso e o risível na história do pensamento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- ANSART, Pierre. As humilhações políticas. *In*: Marson, Izabel; Naxara, Márcia (orgs.). **Sobre a humilhação**: sentimentos, gestos e palavras. Uberlândia: EDUFU, 2005. p. 15-30.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na idade média**: o contexto de François Rabelais. 7ª edição. São Paulo: Editora Hucitec, 2010.
- BERGSON, Henri. **O riso**: ensaio sobre o significado do cômico. 1ª ed. São Paulo: Edipro, 2018.
- BILLING, Michael. Humour and hatred: the racist jokes of the Ku Klux Klan. **Discourse & Society**, [s.l.], vol. 12, n.3, p. 267-289. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0957926501012003001>. Acesso em: 05 out. 2023.
- BUTLER, Judith. **Corpos que importam**: os limites discursivos do “sexo”. São Paulo: n-1 edições, 2019.

CAMINHA, M. O humor racista midiático: as políticas da dor e do ódio como desenho risível do corpo negro. **ArtCultura**, [S. l.], v. 22, n. 41, p. 126–147, 2020. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/58647>. Acesso em: 05 out. 2023.

Canal Hipócritas. A LUTA DO ANO - SORAYA FURACÃO A TRANSEXUAL NO MMA. YouTube, 7 jan. 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vNtahaKWRdY&ab_channel=CanalHipocritas. Acesso em: 09 out. 2023.

Canal Hipócritas. JUSTIÇA CANHOTA - HOMO E TRANS. YouTube, 29 set. 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1xZd5J-RnM&ab_channel=CanalHipocritas. Acesso em: 09 out. 2023.

Canal Hipócritas. TRANS NA GUERRA. YouTube, 17 mar. 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=OCsZWcF6HXU&ab_channel=CanalHipocritas. Acesso em: 09 out. 2023.

CARROLL, Noël. **Humour**: a very short introduction. 1ª ed. Reino Unido: Oxford University Press, 2014.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

COELHO, Maria Claudia. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. **Mana**. n. 42, v. 16, p. 265-285. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/VqyC83wMK9HFPLFVL-fHH5Vk/?lang=pt>. Acesso em: 08 out. 2023.

CORDEIRO, Tiago. Conheça o Canal Hipócritas, o Porta dos Fundos conservador. **Gazeta do Povo**, 2021. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/ideias/canal-hipocritas/>. Acesso em: 09 out. 2023.

CORTÊS, Mariana. A REVOLTA DOS BASTARDOS: do Pentecostalismo ao Bolsonarismo. **Caderno CRH**, v. 34, p. 1-24, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/46419>. Acesso em: 08 out. 2023.

- CUNHA, Matheus; SÁ, Bianca Floresta de. Câmera, luz e humilhação: intersecções entre gênero, emoção e humor na televisão brasileira. **Revista Zabelê**, v. 4, n.1, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/revzab/article/view/4275>. Acesso em: 08 out. 2023.
- DAS, Veena. **Life and Words: violence and the descent into the ordinary**. Los Angeles: University of California Press, 2007.
- DECCA, Edgar Salvadori de. A humilhação: ação ou sentimento?. *In*: Marson, Izabel; Naxara, Márcia (orgs.). **Sobre a humilhação: sentimentos, gestos e palavras**. Uberlândia, EDUFU, 2005. p. 105-117.
- DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O espetáculo da humilhação: fissuras e limites da sexualidade. **Mana**, v. 21, n.1, p. 65-90. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n1p065>. Acesso em: 08 out. 2023.
- DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O gênero da humilhação. Afetos, relações e complexos emocionais. **Horizontes Antropológicos**. v. 25, n. 54, p. 51-78. 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/H9yqdHQtFhCnVPjsZgCWtrr/?lang=pt>. Acesso em: 08 out. 2023.
- DOUGLAS, Mary. The social control of cognition: some factors in joke perception. **Man** 3, Reino Unido, v. 3, n. 3, p. 361-76, 1968. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2798875>. Acesso em: 01 out. de 2023.
- EAGLETON, Terry. **Humor: o papel fundamental do riso na cultura**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2020.
- FREUD, Sigmund. **Freud (1905) - obras completas volume 7: O chiste e sua relação com o inconsciente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- FRIEDMAN, Sam. The cultural currency of a “good” sense of humour: British comedy and new forms of distinction. **The British Journal of Sociology**, [s.l.], vol. 62, n. 2, p. 347-370. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1468-4446.2011.01368.x>. Acesso em: 05 out. 2023.

- GIDDENS, Anthony. **Problemas centrais em teoria social**. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- HOCHSCHILD, Arlie Russel. The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities. **Sociological Inquiry**, [s.l.], volume 45, p. 280-307, abril, 1975.
- IONESCO, Eugène. **A cantora careca**. São Paulo: Editora Papirus, 1993.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Emoções, Sociedade e Cultura**: a categoria de análise emoções como objeto de investigação na sociologia. Curitiba: Editora CRV, 2009.
- LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Tendências e impasses**: o feminismo, como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.
- LINDNER, Evelin Gerda. Recognition or Humiliation - The Psychology of Intercultural Communication. **International Society for the Study of European Ideas**, n. 7, 2000.
- BERGEN. **Approaching a new millenium**: lessons from the past - prospects for the future. Bergen: [s.n.], 2000. p. 1-20.
- MENDES, Cleise Furtado. **A gargalhada de Ulisses**: a catarse na comédia. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- NAGLE, Angela. **Kill all normies**: online culture wars from 4chan and Tumblr to Trump and the Alt-Right. [s.l.]. Zero Books, 2017.
- PANTANO, Andreia Aparecida. **A personagem palhaço**. São Paulo: Editora Unesp, 2007.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. On joking relationships. **Africa: Journal of the International African Institute**, v. 13, n. 3, p. 195-210, 1940. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/1156093>. Acesso em: 01 de out. de 2023.

- ROSALDO, Michele Zimbalist. Em direção a uma antropologia do self e do sentimento. **RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 18, n. 54, pp. 31-49, dezembro de 2019.
- RUI, Taniele. “Nojo, humilhação e vergonha no cotidiano de usuários de crack em situação de rua”. **Anuário Antropológico**. v. 46, n. 3, p. 85-107. 2021. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aa/8925>. Acesso em: 08 out. 2023.
- SALIBA, E. T. História Cultural do Humor: balanço provisório e perspectivas de pesquisas. **Revista de História**, [S. l.], n. 176, p. 01-39, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/127332>. Acesso em: 05 out. 2023.
- SALIBA, E. T. **Raízes do riso**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- SEINFELD, Jerry. **Será que isso presta?**. Rio de Janeiro: Intrínseca: 2021.
- SOUZA, Márcio Ferreira de; MARIANO, Silvana Aparecida. Femicídio e humilhação de gênero: violações, degradação e extermínio de corpos femininos. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, [S. l.], v. 14, n. 29, p. 120–152, 2023. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/14541>. Acesso em: 08 out. 2023.
- SOUZA, Márcio Ferreira de. A humilhação como elemento central da ordem social: uma leitura a partir das dimensões do controle social e da violência de gênero. *In*: BITENCOURT, Silvana Maria; ESTEVINHO, Telmo Antonio Dinelli (orgs.). **Sociologia por temáticas: tecendo diálogos em artesanias contemporâneas**. Cuiabá, EDUFTM, 2021, p. 155-177.
- SOUZA, Márcio Ferreira de. Quem tem medo dos estudos de gênero? O movimento Escola Sem Partido sob a perspectiva dos estudos das masculinidades em articulação com a Sociologia das emoções. *In*: LIMA, Idalice Ribeiro Silva; OLIVEIRA, Régia Cristina (orgs.). **A demolição da construção democrática da educação no Brasil Sombrio**. Porto Alegre, Zouk, 2021, p. 207-240.

SUE, Christina A; GOLASH-BOZA, Tanya. 'It was only a joke': how racial humour fuels colour blind ideologies in Mexico and Peru. **Ethnic and Racial Studies**, [s.l.], vol. 36, n. 10, p. 1582-1598. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01419870.2013.783929>. Acesso em: 05 out. 2023.

ZUPANČIČ, Alenka. **The odd one in**: on comedy. 1a Edição. Cambridge: The Mit Press. 2008.

The background features abstract, overlapping shapes in red and dark blue. A thin grey line forms a rectangular frame with slightly rounded corners, enclosing the central text.

GT 6
**Epistemologias trans
e o fazer antropológico**

“ENVIADENCI, ENVIADENCI. PORQUE ANTES ERA VIADO, AGORA EU SOU TRAVESTI”:¹ ATRAVESSAMENTOS, TRANSIÇÕES E EXPERIÊNCIAS MOBILIZADAS A PARTIR DE UMA PESQUISA DE CAMPO

Rafa Ella Pinheiro Souza²

Resumo: Este *paper* é a primeira elaboração dos atravessamentos e efeitos experienciados durante o desenvolvimento da dissertação defendida no segundo semestre de 2022 no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UNIFESP. A pesquisa concentrou-se na produção musical da artista multimídia travesti Linn da Quebrada, especialmente em seu primeiro álbum de estúdio *Pajubá* (2017) e nas ressonâncias que as músicas e as apresentações em *shows* da artista articularam em um plano mais amplo, se aproximando das discussões sobre dissidências sexuais e de gênero, desejo e corporalidade em mutações ao passo que explorava – e convidava o público a explorar – outras formas de vida, de desejos e de experiências sexo-afetivas. Nesse sentido, aceitei, enquanto uma pesquisadora em de/formação, o convite da artista, e as fronteiras entre o pessoal e o acadêmico foram diluídas quando me reconheci como uma travesti ao longo da pesquisa de mestrado supracitada. Para além de “ser afetada” pelo campo (FAVRET- SAADA, 2005) e de permitir experiências próximas ao fazer uma “antropologia com o corpo” (NASCIMENTO, 2019), proponho aqui um trans/tornar-se pelo – e com – o campo a partir de uma transpologia do contágio. Na esteira dos “saberes localizados” (HARAWAY, 1995), a autoidentificação como uma travesti pesquisadora redesenhou as interações, sensações e entendimentos sobre as produções de Linn da Quebrada. De modo geral,

¹ Trecho final da música *Enviadencer* (Linn da Quebrada, *Pajubá*, 2017).

² Mestranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP). Bolsista CNPq processo nº 131350/2023-4. Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), especialista em Sociopsicologia (FESPSP), comunicadora social e fotógrafa. Contato: arafapinheiro@gmail.com.

esse contágio evidencia o entrelaçamento entre corporalidade, subjetividade e pesquisa acadêmica, que pode ser pensado não apenas como um dos efeitos do campo, mas principalmente como a força motriz (ou uma contribuição) para uma epistemologia trans.

Palavras-chave: Linn da Quebrada. Pajubá. Contágio. Travesti.

Eu faço música pra ser ouvida. Eu não faço música pra ser cantora.

Linn da Quebrada (2016)

*Percebo que a potência da minha música está no
que eu digo, e não necessariamente
no virtuosismo da minha voz.*

Linn da Quebrada (2021)

Em novembro de 2022, defendi, no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (EFLCH) da Universidade Federal de São Paulo, a dissertação intitulada *Linn(da) que brada: Dissidências poéticas, corporalidade em movimento e estéticas insurgentes*.³ O desenvolvimento da pesquisa, atrelado a um programa *stricto sensu*, ocorreu entre os anos 2020 e 2022 e atravessou mudanças não só no plano metodológico e nos trajetos possíveis de análise, como reverberou em minha subjetividade e corporalidade transmutações entrelaçadas e indissociáveis entre pessoa e pesquisadora. Em um aspecto mais amplo, dois elementos principais marcaram direta e indiretamente os desdobramentos do projeto de pesquisa: a crise sanitária da Covid-19 e o governo bolsonarista, à época em curso,

³ A pesquisa teve a orientação da Profa. Dra. Valéria Mendonça de Macedo e coorientação do Prof. Dr. Alexandre Barbosa Pereira. A banca examinadora, tanto da qualificação como da defesa, foi composta pelas pessoas docentes Sil Nascimento (USP) e Vi Grunvald (UFRGS). A dissertação está disponível no repositório da UNIFESP: <https://repositorio.unifesp.br/11600/67021>.

orquestrado por conservadores/as. A matrícula no programa de pós-graduação se deu juntamente com o anúncio de Tedros Adhanom, diretor geral da Organização Mundial da Saúde (OMS), decretando que estávamos vivendo uma pandemia causada pelo novo coronavírus, em março de 2020. Desde então, observamos o crescimento exponencial do número de casos de pessoas infectadas com a Covid-19 e das taxas de mortalidade, assim como os reflexos pesados e preocupantes do coronavírus que afetaram os âmbitos pessoal, profissional, educacional, político, econômico, psíquico e de saúde pública.

Sob uma perspectiva política, o governo de Jair Bolsonaro, que teve início em 2019, ascendeu um bruto e explícito conservadorismo no país, que, se pudermos retroceder, foi germinado e visibilizado desde o *impeachment* de Dilma Rousseff, em 2016. Bolsonaro trabalhou insuflando o nacionalismo, a família nuclear monogâmica cisgênera⁴-branca-heterossexual-burguesa-saudável-cristã, a segurança do

⁴ A psicóloga e atual presidenta da Associação Brasileira de Estudos da Trans-Homocultura (ABETH) Jaqueline Gomes de Jesus (2012, p. 14, grifo da autora) define “cisgênero” e/ou “cisgeneridade” como um “conceito ‘guarda-chuva’ que abrange as pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento”. A partir de um panorama histórico, Brune Camillo Bonassi (2017) indica que a palavra “cisgênero” foi cunhada no final do século XX e que, a partir do século XXI, o termo é difundido como um operador conceitual nas leituras acadêmicas que designam a cisgeneridade, ou a “cisnorma”, como cita a autora, a naturalização de corpos que se mantiveram confortáveis com as designações binárias desde o nascimento. “Os primeiros aparecimentos do termo cis são atribuídos à professora de biologia Dana Leland Defosse, em um fórum da Universidade de Minnesota, no ano de 1994. Sua cunhagem teria vindo da percepção da necessidade linguística de um termo que pudesse se opor ao prefixo *trans-* e, especialista em bioquímica, Defosse teria introduzido o termo *cis* para descrever pessoas *não-trans*” (BONASSI, 2017, p. 23, grifos da autora). O termo “cis”, como uma preposição latina, destaca um lugar próximo/do mesmo lado, ou seja, o termo como uma preposição indica o elemento posterior – gênero/sexual/norma/sexismo – cumprindo, então, o regime estabelecido que podemos compreender aqui na esfera da normatividade, do esperado, do “aceitável” e do prescrito. A transfeminista Viviane Vergueiro (2015), em uma análise

“cidadão de bem”, o discurso de ódio e a aversão a qualquer tipo de manifestação desviante dos seus princípios. Nessa esteira, os pensamentos progressistas, reflexivos e questionadores que se alastram nos espaços educacional, cultural, artístico e social, sofreram (e ainda sofrem) duras censuras, violências e perseguições. Se focalizarmos nos temas de gênero e sexualidade, por exemplo, que percorrem as páginas da minha dissertação, defensoras/es do conservadorismo atestariam que incitei a “ideologia de gênero” e deturpei a “formação natural de meninos e meninas”. Além, obviamente, de ser atacada por ser uma travesti.

As corporalidades não-normativas, dissidentes de gênero e sexualidade, negras e periféricas são alvos de violências físicas e simbólicas, ameaças de morte e ataques nas redes sociais, expostas a precariedades e a um constante medo pela livre existência e pelo direito à contestação de um regime de extermínio. No entanto, mesmo diante da alta taxa espantosa de assassinatos⁵ de mulheres trans, travestis e pessoas trans,

crítica, compreende a cisgeneridade como um sistema – um “cistema” – caracterizado como uma normatividade (ou cisnormatividade) que incide sobre corpos e identidades de gênero. Em outro momento, Vergueiro (2015, p. 16) completa que pensa a “cisgeneridade como um posicionamento, uma perspectiva subjetiva que é tida como natural, como essencial, como padrão”. Em linhas gerais, a cisgeneridade não pode ser entendida como uma identidade, mas antes como uma condição que implica em privilégios e efeitos sociopolíticos. Há, cada vez mais, uma profusão de produções acadêmicas que analisam a cisgeneridade e suas problemáticas em campos multidisciplinares, sobretudo a partir de pesquisadoras trans, travestis e transfeministas. Aqui destaco alguns destes estudos: Amara Moira (2017), Viviane Vergueiro (2016), Beatriz Bagagli (2015), Hailey Kaas (2017), Leila Dumaresq (2014), entre muitas outras produções.

⁵ Segundo mapeamento publicado pela organização Transgender Europe (TGEU) em setembro deste ano, o Brasil continua, pelo 15º ano consecutivo, a ser considerado o país que mais assassina pessoas trans no mundo. O mapa completo do monitoramento da organização pode ser acessado em: https://transrespect.org/en/map/trans-murder-monitoring/?submap=tmm_2023. Ver, também, os dossiês dos relatórios anuais produzidos e divulgados pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) com dados de assassinatos e violências. Disponíveis em: <https://antrabrasil.org/assassinatos/>.

as dissidências permanecem em resistências diariamente, no intuito de enfrentar os ataques reacionários brutais que ainda pairam sobre todas, todos e todes nós. Um dos variados polos de resistência é o surgimento expressivo, sobretudo na última década, de artistas dissidentes de gênero e sexualidade que tem alcançado cada vez mais público, espaço e visibilidade – tanto na mídia como nas redes sociais – ajudando a proliferar um campo de variadas expressões artísticas de modo plural e diverso.

Partindo de um cenário de emergência de artistas dissidentes no Brasil, a dissertação focalizou a sua análise nas produções da artista multimídia Linn da Quebrada, sobretudo as potencialidades e interseções mobilizadas no seu primeiro álbum de estúdio, intitulado *Pajubá* (2017). Com o anúncio da pandemia em dimensão global em 2020, os percursos metodológicos foram alterados: a ideia de etnografar os *shows* presenciais da artista em São Paulo foram descartados; a intenção de realizar entrevistas com a artista se tornou inviável, tanto na incompatibilidade da sua agenda (que estava à época em produção do seu segundo álbum), como em sua própria rota de percurso pessoal, quando adentrou como participante da 22ª edição do *reality show* Big Brother Brasil (BBB).

Diante das mudanças e da conjuntura pandêmica, recorri às observações livres de situações e cenas presenciadas em *shows* em anos anteriores, assim como registros textuais em cadernos de campo e fotografias das apresentações. Utilizei notas biográficas e reflexões concedidas pela artista durante entrevistas, descrições densas de eventos *on-line* em que Linn da Quebrada participou durante o período da pandemia, bem como algumas impressões de seu retorno ao palco, no segundo semestre de 2022, após a alta visibilidade conquistada através do BBB. Desse modo, a proposta metodológica da pesquisa focou

no reconhecimento da Linn da Quebrada como uma filósofa e uma pensadora crítica que reverbera, em suas apresentações e produções artísticas, questionamentos sobre corporalidades, subjetividades e o emaranhado de suas complexidades. Assim, o fio condutor da pesquisa foi manipulado pela artista, e, a partir de suas elucubrações, inquietações e criações, realizei aproximações e distanciamentos com base nos elementos acionados por ela, especialmente nas discussões nas ciências sociais envolvendo corpo, gênero e sexualidade. Nesta direção, cabe salientar que não houve o interesse em conduzir a pesquisa com o intuito de utilizar as poéticas da artista como modelos, exemplos ou contraexemplos para aplicar teorias e/ou conceitos. O objetivo foi de privilegiar o que emerge dela como uma dimensão prática de experimentação, e, partindo dessa produção de saber, possíveis cruzamentos com pesquisas teóricas. A pesquisa foi desenvolvida, então, *a partir da* artista, evidenciando quais os efeitos que as suas articulações ecoam, tanto nos campos empírico e científico até no plano de suas vivências, experiências e afetações.

Como chave de apreensão, utilizei dois períodos específicos para a análise: o principal deles foi pautado na “era Pajubá”, isto é, entre os anos de 2017 e 2019. Esse período correspondeu ao lançamento do álbum de estreia e, também, as turnês nacionais e internacionais de *shows* embalados por todas as músicas do álbum. O segundo período concentrou no “período pandêmico”, fortemente aliado ao aumento de *lives* em redes sociais e em plataformas específicas de videoconferências. Neste segundo período, entre 2020 e 2021, a artista participou de algumas *lives* com tons críticos e com um olhar reflexivo em relação ao que ela tinha produzido até então. De certa forma, essas formulações críticas descortinam a variabilidade dos trajetos acionados para as suas

criações, e, para além, nos auxilia como pistas de interpretação de suas poéticas. Convém ressaltar que o período entre 2020 e 2021 assinalou alguns movimentos: uma ruptura (a parceira e *backing vocal* Jup do Bairro sai do grupo para seguir carreira solo na música), o fim de um ciclo (com o fim da “era Pajubá”, há um tipo de “balanço geral” sobre os propósitos e efeitos do primeiro disco) e uma criação (o lançamento, em julho de 2021, do segundo álbum, *Trava Línguas*, com outras sonoridades e temáticas).

As mudanças, que surgiram de situações diversas, não estiveram presentes apenas na confecção da dissertação. Elas também estão no corpo e na trajetória de Linn da Quebrada. A artista que apareceu nas páginas da pesquisa já não existe mais. *Movimento* e *metamorfose* são constituintes de sua pessoa e demais obras, ultrapassando estabilizações identitárias e/ou autodenominações. Com base, sobretudo, nas análises críticas que a artista compartilhou durante as *lives* no ano de 2020, em que reforça a sua intenção de existência como uma “estética que não é estática”, reitero o seu interesse pela não captura, pelo *agora*, pelo que *está*, com vias sempre abertas às mudanças, usando o seu “corpo como amuleto e não como muleta”, como disse em certo momento.

O processo de metamorfose também foi espreado para a minha existência, quando mergulho em minha *transexistência*. E com essas transições, meu corpo e meus sentidos se deslocaram para outras travessias e elucubrações que afetaram diretamente o processo de escrita da dissertação, especialmente após a qualificação. O Rafael que começou a pesquisa já não existe mais. E sinalizo aqui que mencionar o meu nome morto de registro não me causa nenhum desconforto, o que pode ser diferente para outras pessoas trans e travestis. Foi preciso destituir o campo de força subjetiva do Rafael e rejeitar a cisgeneridade

compulsória para que eu, agora como Rafa Ella, pudesse habitar este corpo em *transmutações*. Na esteira dos “saberes localizados” (HARRAWAY, 1995), na contramão de uma produção “neutra”, universalista ou totalizante, mas mais interessada na corporificação e nos marcadores sociais da diferença⁶ que me constituem e que estabelecem vínculos com o campo de pesquisa, as posições que eu ocupava (enquanto um viado, branco, cisgênero, oriundo de uma família de classe média baixa) e que eu passo a ocupar (autoidentificada como uma travesti) estão imbricadas em todos os processos acadêmicos e da construção narrativa da dissertação. As *transmutações* alcançaram, ao longo da pesquisa, a força motriz de sua produção.

Após este breve resumo, que marca algumas características da pesquisa de mestrado supracitada, traço um primeiro esboço de elaboração dos atravessamentos experienciados durante a pesquisa. Compreendo, então, que, para além de “ser afetada” (FAVRET-SADADA, 2005) pelo campo, fui *contagiada* – para utilizar uma expressão muito utilizada no período da pandemia de Covid-19 – e convidada a rever meus desejos, construções, medos e anseios. “Eu fiz *Pajubá* pra

⁶ Sobre a expressão “marcadores sociais da diferença”, Almeida *et al.* (2018, p. 19) sintetiza: “‘Marcadores sociais da diferença’ foi uma maneira de designar como diferenças são socialmente instituídas e podem conter implicações em termos de hierarquia, assimetria, discriminação e desigualdade. É nesse sentido que entendemos como a problemática dos marcadores remete à tradicional preocupação da antropologia com a ‘diferença’ e com a relatividade: não como atributo inerente a humanos e não-humanos, mas como efeito da operação de complexos sistemas de conhecimento e de relações sociais. Dessa perspectiva, a diferença é constituída por meio de taxonomias e classificações que acentuam certos sentidos da diferença, ao ponto de tomá-los como corriqueiros, ‘dados’ ou ‘naturais’, enquanto outros são subestimados ou circunstancialmente esquecidos”. Desse modo, o conceito “marcadores sociais da diferença” denota uma forma de análise que compreende como a relação entre categorias (gênero, sexualidade, raça/cor, classe, saúde, idade, entre outras) produz hierarquias, diferenciações, discriminações sociais e desigualdades em vários contextos.

que eu pudesse escutar. Eu sou a locutora e também sou a receptora do que eu estou dizendo. É como uma lenda, uma maldição, um feitiço ou uma canção. Qual o poder que tem uma canção? Qual a *força* de uma canção?”, disse Linn da Quebrada em uma entrevista.⁷ Este *paper* é um exercício de pensar a canção da artista como uma força performativa – que ecoa, complexifica, instaura e desata em todas, todos e todes nós.

LINN(DA) QUE BRADA

Linn da Quebrada. Linn, da quebrada. Linda quebrada. Linda que brada. O enunciado do nome artístico permanece o mesmo, salvo algumas possíveis pausas na pronúncia que não alteram de maneira significativa o tom de sua recepção. Já na escrita, o mesmo nome possibilita algumas reconfigurações no campo semântico: Linn, da quebrada (marcação geográfica, território, área periférica em que habita); Linda quebrada (fragmentos, pedaços, cacos, mas também no sentido de beleza “na quebrada”); Linda que brada (diz, grita, expressa, reivindica, questiona). As várias possibilidades de ajustes e a pluralidade de arranjos perpassam e compõem Linn da Quebrada em seus elementos estéticos corporais, identitários, nas formulações de gênero e sexualidade, nas apresentações, em suas composições musicais, além da construção e elaboração de saber sobre si – e, conseqüentemente, sobre suas criações artísticas.

Em uma primeira observação, sobretudo a partir do primeiro contato com a música da artista, as temáticas de gênero e sexualidade são alguns dos elementos que aparecem de forma direta (e explícita)

⁷ “Entrevista – Linn da Quebrada | Onda19”. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SUWWNSo7uLk>. Acessado em: 15/5/2021.

em suas letras. Ou seja, são músicas que falam sobre o desejo pela feminilidade (seja em qual corpo esta feminilidade estiver), sobre um corpo afeminado periférico, sobre prazer (e um prazer que seja explorado e estimulado por todo o corpo, não apenas nos/pelos órgãos genitais), sobre práticas contrassexuais (PRECIADO, 2017) que sejam experimentadas, especialmente, pelo cu, diminuindo, assim, o desejo e o interesse por práticas sexuais com a presença de um “macho discreto”, macho esse corporificado pela heteronormatividade.⁸ A atenção de Linn da Quebrada está centrada nos corpos afeminados, nas transviadas que envidescem, nos corpos dissonantes que renunciam a masculinidade hegemônica e que transitam, com certo hibridismo, pelo território feminino – ou da feminilidade. As letras refletem os próprios marcadores sociais que atravessam as vivências cotidianas, as experiências que construíram a sua infância, as transições e as constantes rupturas.

“*Pajubá* fala sobre mim, sobre as minhas experiências, sobre o que eu vivi e o que eu gostaria de viver”,⁹ disse Linn da Quebrada à plataforma Altafonte Brasil, distribuidora digital e divulgadora de artistas e selos independentes, à época do lançamento do álbum, em 2017. Continua a artista: “*Pajubá* fala não só sobre desconstrução, mas também sobre o que eu quero construir em mim, sobre novos desejos, sobre inventar em mim desejos e inventar em mim vontades. *Pajubá* é um experimento”.¹⁰

⁸ A heteronormatividade se insere na ordem social como característica normalizadora com camadas de forças diversas, que atuam (não só) na prática sexual heterossexual, mas no comportamento, nas falas, nos vestuários e nos gestos, organizando e enquadrando todos os sujeitos em duas medidas: os que seguem o padrão heterossexual e os sujeitos desviantes dessa norma. O termo “heteronormatividade” foi denominado em 1991, por Michael Warner.

⁹ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CZhSmfoMCWz/>. Acesso em: 10/2/2022.

¹⁰ Idem.

O trecho citado aciona possibilidades para trilharmos algumas características que compõem as suas poéticas musicais. Seguindo os rastros da artista na música, a “era Pajubá” se assentou como a materialização artística de um experimento vocal e musicado que ganhou forma a partir de vivências/experiências anteriores. Ou seja, a sua criação musical, a sua criação, foi gestada através de memórias da infância, relações sexo-afetivas, inquietações com a sexualidade e com as práticas sexuais, bem como as marcações sociais que atravessavam o corpo da artista. “*Pajubá* tem sido como um processo de gestação, uma gestação que se iniciou há muito tempo. Desde que comecei a perceber este corpo e suas complexidades, passando pelo momento de concepção das letras e, enfim, chegando no momento presente, culminando na materialização do álbum”,¹¹ escreveu Linn da Quebrada em uma coluna no *site* da revista feminista independente AzMina um mês antes do lançamento do disco. “Lembro que de início veio um jorro de composição, como se algo estivesse entalado na minha garganta ou no meu corpo inteiro. E então eu começo a perceber o que significa produzir música”,¹² completou.

Todo o emaranhado de atravessamentos que surge nesse “jorro de composição” foi elaborado nas 14 músicas que compõem o repertório de *Pajubá*. Assim, podemos considerar que o álbum foi um experimento com um duplo efeito: musical/artístico e pessoal – efeitos que se embaralharam não só durante o processo de produção, como também em suas reverberações e nas relações que foram se estabelecendo com

¹¹ “Linn da Quebrada lança novo álbum: ‘Produzir música é construir pontes’”. *AzMina*. Por Linn da Quebrada, publicado em 14/9/2017. Disponível em: <https://azmina.com.br/colunas/linn-da-quebrada-lanca-novo-album-produzir-musica-e-construir-pontes/>. Acesso em: 10/2/2022.

¹² Idem.

o público nas apresentações. Linn da Quebrada aprendeu a trabalhar com música, a fazer música, durante o próprio período de construção do disco. E, com esse fazer musical, em seu interior, experimentou-se outras dimensões subjetivas, em um movimento em que arte e vida são entrelaçamentos indissociáveis. Esse experimento musical, que tem a artista presente em todo o seu processo, pode ser visto como um ciclo espiralado, tendo a música como uma ferramenta para criar – e por ela ser criada/recriada em várias instâncias. Dito de outra forma, há um interesse explícito da artista para que suas músicas se tornem *açôes*, para que, de fato, “enviadescer” seja um movimento que exceda os *shows* e se instale como uma fissura na constituição subjetiva e normativa de todas as pessoas que ouviram a música ou que acompanharam as apresentações. Que o interesse sexo-afetivo pelo “macho” entre em ruínas, deslocando as energias e os prazeres para os corpos dissidentes; e que o corpo seja investigado como uma zona extensa de prazer, retirando do falo seu espaço sagrado e privilegiado como único potencializador do prazer. As músicas de *Pajubá* envolvem e incitam quebras, e com elas, por meio delas, se desdobram em outras conjunturas subjetivas, como em ciclos que se atualizam em todas as pessoas que se permitem inventar e explorar outras rotas e irrigar outros terrenos desertos.

A linguagem, para a artista, é um campo vivo de batalha, vista como uma possibilidade em aberto para inventar sentidos, irrigar outros imaginários e torcer a linguagem para dizer outras coisas. A palavra é aplicada como uma ferramenta que não apenas reproduz, mas que instaura uma inventividade e uma ruptura que perpassa não apenas a comunicação, como também movimentação, criação de desejos, intervenções subjetivas e desvios da normatividade. Assim, a conjunção entre linguagem e resistência – ou, se pudermos afirmar, a integração

em linguagem *de* resistência – aponta para essas consonâncias existentes nas próprias imbricações da língua falada eafiada de pajubá,¹³ também conhecido como bajubá.

Com *Pajubá* – e através dele – a artista reforça o caráter de criação e a sua vontade de intervenção de/na linguagem. Linn da Quebrada acredita na força das palavras enquanto instauração de feitiços que são lançados a fim de povoar outros desejos e imaginários, tanto no público que ouve as suas músicas como em suas próprias vivências. Nesse movimento, a música torna-se uma ferramenta para destituir o campo de forças cisheteronormativas ao passo que constrói possibilidades e referências outras, apontando, assim, para a realização e incorporação desses feitiços. Durante uma videoconferência, a artista afirmou que suas músicas foram criadas como armas que não estavam direcionadas para outras pessoas e sim apontadas para a sua própria cabeça. “Eu entendo que o alvo da minha música não eram as outras pessoas, não eram os machos, não era a masculinidade tóxica, a música era uma arma apontada pra minha própria cabeça. Eu queria modificar

¹³ A expressão “pajubá”, de acordo com o pesquisador Lima (2017) – que desenvolveu uma tese sobre o que ele chamou de “linguagens pajubeyras” – evoca linguagens, palavras e expressões que produzem comunicações e interações entre si que escapam às normas. Com origem nos dialetos africanos Yorubá e Nagô, com circulação do vocabulário pajubá entre praticantes de religiões de matriz afro-brasileira, como o Candomblé e a Umbanda, Lima (2017, p. 33) define pajubá como “o repertório vocabular utilizado pelas comunidades LGBT’s. Mas não só: o Pajubá, para além de uma larga lista de palavras engraçadas e ‘exóticas’, é [uma] reinvenção constante”. Se voltarmos para a produção musical de Linn da Quebrada, expressões em pajubá como “neca”, “uó”, “chuca”, “mona”, “ocó”, “neca mati” e “neca odara”, aparecem nas letras das músicas; e há um interesse tanto no título do álbum como nas letras musicais, para além das expressões, em comunicar/criar/relacionar com as dissidências, com o que subverte uma linguagem hegemônica.

os meus afetos. Eu queria gostar de mim e acreditar na minha própria existência”.¹⁴ Há nesse trecho, novamente, o vínculo entre arte e vida – ou até mesmo a utilização da arte, da música especificamente, como um processo para *se fazer vida*, para acreditar em todas as complexidades de uma existência. São ligações inseparáveis e que se renovam sempre que são acionadas.

Pajubá se constrói por meio da força performativa da palavra e rememora, corajosamente, trajetórias biográficas que compõem violências, lacunas familiares, desassociação religiosa e afetos limitados direcionados a um corpo afeminado e preterido. *Pajubá* também coloca em evidência, sob a forte luz dos holofotes, o corpo marcado de Linn da Quebrada, bem como as vulnerabilidades e fragilidades carregadas por este corpo durante muito tempo. Corpo cicatriz. Corpo que questiona a binaridade, gonga das normas, inventa um movimento para envidescer, para tornar-se viado e, assim, potencializar a feminilidade em todos os corpos. Sexualiza todo o corpo, transcendendo apenas o prazer através dos órgãos reprodutivos, incentiva o tesão pelo cu, e canta – para o terror das pessoas apegadas aos determinismos biológicos – “ela tem cara de mulher, ela tem corpo de mulher, ela tem jeito, tem bunda, tem peito e o pau de mulher”. *Pajubá* é um manifesto que se encontra no domínio das dissidências, orquestrada pelas linguagens pajubeyras (LIMA, 2017) e nomeadas pelo enfrentamento à cisheteronormatividade para se fazer vida resistente em aliança com sujeitos insubmissos e desviantes.

¹⁴ *Live Aulão on-line com Lina Pereira*, ocorrida em 19/11/2020 e realizada na plataforma Zoom.

DESTRAVAR A TRAVA

Embora a minha entrada no programa de pós-graduação da UNIFESP tenha sido realizada em março de 2020, afirmo que as primeiras observações, que ganharam forma com o passar do tempo e se desdobraram até alcançarem a estrutura de um projeto de pesquisa, germinaram a partir de 2016, quando acompanhei a programação do evento *Periferia Trans*. O *bocket show* (torção de *pocket show* e com uma referência à expressão “boquete”, de sexo oral) da MC Linn da Quebrada, nome artístico que ela utilizava à época, era uma das atrações. Meu interesse em acompanhar a programação do festival, que ocorreu no Galpão Cultural Humbalada, localizado no bairro Grajaú, extremo sul da capital de São Paulo, se deu através do entrelaçamento de dois motivos: o primeiro deles era uma inquietação constante que eu sentia em relação aos próprios marcadores sociais da diferença que eu carregava, como a branquitude, e naquele momento me identificar como Rafael, ainda que viado, era uma pessoa cisgênera. Essa inquietação, à qual me refiro, estava atrelada a um processo interno de nomear a norma (MOMBACA, 2017) e, ademais, perceber os efeitos que essas posições privilegiadas ressoavam. Desse modo, a expectativa na participação do evento era de explorar outros territórios, conhecer expressões artísticas diversas e subjetividades não-hegemônicas, assim como estimular pensamentos estratégicos frequentes na tentativa de minar e/ou esvaziar a construção normativa do meu corpo.

Por volta das 21 horas do dia 2 de abril de 2016, MC Linn da Quebrada subiu ao palco, um tipo de tablado com aproximadamente dois – ou, no máximo, três metros de altura. A artista estava com cabelos curtos, cacheados e de coloração rosa. Seu corpo estava coberto

de *glitter*, assim como a maquiagem em seu rosto. Usava um tipo de tecido *lurex* com aplicação de tachas nos ombros que foi transformado em vestido, cobrindo as suas costas, mas deixando toda a parte frontal do seu corpo à mostra. Na cintura, uma faixa que fazia as vezes de um cinto que aparentava ser de balas de fuzil. Em um dado momento, durante a música *Talento*, a artista Jup do Bairro (que assumiu o *backing vocal* da banda de Linn da Quebrada entre 2016 e 2020) subiu ao palco espontaneamente usando apenas um boné de couro, a imagem de dois corações colados nos mamilos e uma calcinha. Na barriga da artista, uma tatuagem em destaque com a frase “corpo sem juízo”. Jup dançava, rebojava e interagia com a sua parceira de palco, incorporando, naquele momento, a dançarina do *show*. Jup era performática, desenvolvida, com um corpo negro e gordo, com uma imagem potente.

A presença da dupla Jup do Bairro e Linn da Quebrada me causava um certo estranhamento, não em uma conotação negativa, mas sim com um efeito instigante. Operava em mim um deslocamento da realidade, como se as bolhas protetivas que me constituíam comesçassem a apresentar avarias que eu não estava disposta a remendar. O estranhamento, então, se alocava tanto em relação às subjetividades e marcações que me compunham; como o choque no campo relacional entre eu-e-o-outro. O que não significa dizer com isso que resgato tradições epistemológicas na balança desigual onde a pesquisadora está em um nível lato como superior; e a pesquisada em posição inferior, como exótico e “objeto” a ser estudado, analisado e catalogado. Nessa ideia, me associo às críticas apontadas por Lila Abu-Lughod (2018, p. 194) sobre as relações hierárquicas, desiguais, imbricadas de poder, distintas e que têm essas características como centrais nas produções antropológicas: “a distinção fundamental entre si e o outro”. Com as

minhas marcações reconhecidas, a *sensação de estranhamento* estava mais conectada em identificar possibilidades outras de corporalidades, gênero e sexualidade, e menos com uma negação dessa diferença.

Essa abertura para as possibilidades outras aguçava todas as partículas do meu corpo e lançava meu interesse nas alturas. De modo que, esse movimento de *estranhamento* durante a pesquisa de campo, despertou para descobertas por meio de sensações por mim até aquele momento desconhecidas. Na esteira dessa primeira incursão, é inviável não pensar nas posições e marcações implicadas em meu corpo, bem como os efeitos que minha corporalidade e subjetividade foram acen-tuadas nas relações com as pesquisas de campo.

Como bem pontua Sil Nascimento (2019), “estar em campo” e escrever a partir dele, evidencia o próprio corpo da pessoa pesquisadora (e suas várias marcações) como um dos efeitos que implicam nas interações entre pesquisadoras/pesquisadores e interlocutoras/interlocutores. Essa relação, que tem o corpo como centralidade, provoca cruzamentos em experiências de campo que são imprevisíveis e inusitadas, e que se espalham pela escrita etnográfica, pelos atravessamentos e atuações em campo, deixando-se “impregnar pelos múltiplos pontos de vista e experiências”, produzindo uma “teoria etnográfica que se tece na pluralidade e no deslocamento” (NASCIMENTO, 2019, p. 478). Em linhas gerais, Sil Nascimento, por meio de uma perspectiva etnográfica feminista, nos convida a assumir “o princípio da multiplicidade” com o corpo: “Assim, fazer antropologia com um corpo amplia os seus sentidos para além do domínio do olhar e o permite se embriagar pelas vozes, falas, gritos, rangidos, gestos, silêncios, mobilidades” (NASCIMENTO, 2019, p. 478).

Durante uma *live* em novembro de 2020, Linn da Quebrada, refletindo sobre a sensação de *estranhamento* que experienciava durante as suas performances artísticas e a relação da recepção do público, disse que “quando não sabemos o que uma coisa é, não sabemos como nos relacionar com ela. E então passamos mais tempo observando algo que nos é estranho, tentando entender e construir uma relação com essa estranheza. Ocorre esse estranhamento quando eu olho para algo e não consigo capturá-lo de imediato”.¹⁵ O trecho dessa fala sintetiza o que, na prática, passei a desenvolver desde as primeiras incursões nos *shows* da artista: olhar para Linn da Quebrada e para as suas produções de forma minuciosa e tecer fios para entrelaçar novas/outras ontologias, formulações e percepções de si, e as suas ressonâncias nos processos e nas produções artísticas. Para a artista, o estranhamento provoca um olhar sensível para o que ainda não foi compreendido, captado, elaborado, além da atenção para a sua construção relacional. “Re-la-ção para mim é: eu relo em você, e você rela em mim” (QUEBRADA, 2018, p. 85).

Na esteira dessa “re-la-ção”, desde que comecei a acompanhar os trabalhos de Linn da Quebrada em 2016, meu corpo é atravessado por inquietações, (re)elaborações, des(cons)tru(i)ção em um constante *transtornar*. Compreendo que esse ciclo de mutações (e tantas outras) estão emaranhadas nesta “re-la-ção” – e na abertura e disposição para ser afetada (FAVRET-SAADA, 2005) por ela. A etnóloga francesa Jeanne Favret-Saada, em sua pesquisa sobre a feitiçaria no Bocage francês, considera a noção de afeto não somente como um ponto central de seu trabalho de campo como um dispositivo metodológico que se afasta da observação participante e se distingue da ideia de empatia. Nessa perspectiva, a etnóloga participa do sistema de feitiçaria “deixando-se

¹⁵ *Live Aulão on-line com Lina Pereira*, ocorrida em 19/11/2020 e realizada na plataforma Zoom.

afetar, sem procurar pesquisar, nem mesmo compreender e reter. [...] eu estava justamente experimentando esse sistema, expondo-me a mim mesma nele” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 158). Desse modo, a etnóloga concentra o seu interesse na pesquisa de campo em que as referências às intensidades afetivas que acompanham a pesquisa são sejam escamoteadas, e que situações de comunicação involuntária e não intencional constituam grande parte da etnografia.

Se transportarmos os escritos de Jeanne Favret-Saada para a pesquisa realizada, é possível encontrar um ponto de convergência: “ser afetada” – ou *estar afetada* nessa relação em que “eu refo em você e você rela em mim” (QUEBRADA, 2018) – traz dimensões corporal, afetiva e subjetiva que o processo da dissertação se intensificou e se desdobrou ao longo dos anos. Os encontros entre pesquisadora/plateia e artista/palco estimulavam todas as minhas percepções e sensações. O que comumente chamamos de pesquisa de campo era, também, uma pesquisa com o corpo que se abria para um campo amplo de sensibilidades e afetações. Não só o meu olhar estava atento às apresentações, mas o meu entorno, o calor humano da plateia, o suor que escorria pelas peças de roupa decotadas, um corpo que dançava e se lançava no anseio de me *inscrever* nesse campo – e não apenas observá-lo e descrevê-lo.

Com o passar do tempo, e já vinculada ao programa da UNIFESP, o *estranhamento* tomou novas proporções, dessa vez relacionada à minha autoimagem. O espelho se tornou um problema na minha rotina, pois já não refletia a minha imagem – ou melhor, eu não me reconhecia na imagem refletida. Por um longo período, tentei ignorar o incômodo, mas o *estranhamento* com a autoimagem se espalhou para os perfis das redes sociais, para a assinatura de e-mail, para o desinteresse em *selfies* e a recusa de fotos em grupo. Retirada todas as imagens dos

canais de comunicações sociais e digitais, o sentimento era ótimo. Um alívio, para dizer o mínimo. Um nome sem rosto. Com isso, decidi abraçar o desconforto em todas as suas instâncias, encarando o medo da incerteza e deixando emergir livremente qualquer elucubração que aquela não-imagem insistia em apontar. Um corpo em transmutação, desfigurado, fora do eixo. Desviante e destituído de referências imagéticas. Mais do que responder à máxima filosófica “quem sou eu?”, me interessava trilhar o que eu poderia me tornar – *transtornar* – a partir daquela ruptura de representação de si. Adentrei, então, em um frenesi reflexivo. O meu corpo prestes a ser dissecado por mim.

Em 2016, como mencionado anteriormente, foi o ano em que tive o primeiro contato com o trabalho de Linn da Quebrada. Desde então, passei a acompanhá-la tanto nas redes sociais como a consultar entrevistas que ela concedeu a variados veículos de imprensa. No final de 2016, ela foi entrevistada pela *Trip TV*, à qual disse, traçando as rotas de sua biografia, que o espelho foi um elemento fundamental em sua trajetória. “As pessoas esperavam que eu fosse um homem feito à imagem e semelhança de Deus. Até o momento em que eu como do fruto da árvore do conhecimento e decido eu mesma o que é bom e o que é mau pra mim. Então sou expulsa do Éden, da igreja, sou desassociada e passo a transitar para me conhecer”.¹⁶ Antes de avançarmos, cito uma outra passagem da artista. Em 2018 foi publicada uma coletânea de entrevistas com diversas pessoas artistas, que a autora e historiadora, Larissa Moreira, chamou de “vozes transcendentés”. Linn da Quebrada foi uma das entrevistadas e, contando que certa vez tinha voltado para a cidade de São José do Rio Preto e soube que um dos seus amigos estava

¹⁶ “Eu gosto mesmo é das bicha”. *Trip TV*. Por Camila Eiroa, publicado em 10/11/2016. Disponível em: <https://revistatrip.uol.com.br/trip-tv/mc-linn-da-quebrada-em-entrevista-ao-trip-tv-genero-sexo-religiao-e-funk>. Acesso em: 11/10/2018.

se descobrindo travesti, ela narra: “Ela [a amiga travesti] falou ‘o que é se olhar no espelho e ter a certeza de que o que está sendo refletido não é você?’. A partir daquele momento, passei a olhar para o espelho de outra forma. Olho o espelho e passo a duvidar de mim, passo a ter menos certezas, passo a não ter respostas” (QUEBRADA, 2018, p. 79).

Dúvidas, estranhamentos, questionamentos, anseios e expectativas. As citações acima alcançam a transcrição dos pensamentos que povoavam a minha cabeça logo após o banho, ainda nua e com o espelho embaçado do vapor quente. Paulatinamente comecei um processo que chamei de *destituição* – ou o que fazer com o que fizeram de mim. Recusei a cisgeneridade tóxica, os aspectos da masculinidade introjetados, a barba espessa no rosto, o cabelo curto, as sobrancelhas grossas, as roupas largas, as cuecas, os pelos corporais. Essa destituição implicou uma alimentação pelo território do feminino. Transição, travessia, atravessamento. *Atravessamento*. As inscrições nos elementos e artifícios designados como pertencentes ao território do feminino e da feminilidade alargaram as minhas percepções sobre o que é um corpo e o que podemos fazer com ele. Um campo múltiplo de possibilidades e, inclusive, de existência. A transição de gênero não é limitada, finita e isolada. Ela integra um ciclo de transmutações. A transição de gênero é, também, e sobretudo, uma *transexistência* que passa a (re)montar esta corpa. Maria Lucas (2020, p. 6), multiartista carioca e a primeira travesti ganhadora do concurso de ensaios da revista *serrote* (Instituto Moreira Salles), sobre o processo de se entender como travesti, escreve: “Estando neste corpo, fui aprendendo a ampliar o olhar e, com isso, perder-me e encontrar-me em uma multidão de eus, com possibilidades que ampliaram o meu olhar, fazendo com que entendesse este (m)eu corpO como corpA”. É preciso pensar, ela continua (2020, p. 7), “que o ato de renegar o lugar

de corpO e reivindicar-me como corpA está mais ligado a expandir os limites corporais do que a perder algo intrínseco à natureza”.

A destituição abre caminho para a destruição. É preciso matar o que fizeram compulsoriamente com o meu corpo, deixá-lo queimar, quebrar o corpo-príncipe de cristal. Para depois recolher os cacos, os estilhaços pontiagudos e afiados, e remontar com outras peças sem a pretensão de finalizar uma obra, mas com o desejo de mantê-la sempre exposta (e disposta) a intervenções. Me assumi à época apenas como Rafa – a Rafa – enquanto uma corpa, andando com os pés descalços no terreno da feminilidade, utilizando estrategicamente a autonegação como uma ação política. Como escreve Vi Grunvald (2017, p. 23), em suas reflexões pessoais sobre a descolonização da *queer*, “costumo dizer que, quando tiramos do opressor o poder de nos nomear, estamos tirando dele uma de suas armas mais fortes, já que negamos sua capacidade de definir nosso lugar no mundo por meio de uma nomeação”.

O período de elaborações, resgate de recalques, autonegações e a expansão da compreensão da minha corpa em transmutação se desdobrou, de maneira potente, entre 2021 e 2022. Uma época que exigia de mim uma canalização de energias para a redação final da dissertação. As mudanças existenciais que borbulhavam em todas as camadas da minha pele me levaram para uma relação outra com a artista Linn da Quebrada. Para além de ser *afetada* pelo campo, sou trans/de formada por ele – e com ele. As entrevistas em vídeo, os escritos, as citações biográficas e as elucubrações que acompanhei da artista desde 2016 adquiriram outros sentidos que passaram a me atravessar em intensidades incalculáveis. Qual, então, o afeto que me deixei ser contagiada por esse campo de pesquisa? São vários – e muitos deles se revelam na completa abertura aos devires desviantes, ao corpo como escultura a ser manipulada,

bem como um olhar apurado e sensibilizado para as mudanças que me inscrevo. As inquietações de Linn da Quebrada passaram a ressoar em mim como em nós que trançam experiências próximas e particulares.

A dissertação se tornou, no seu desenvolvimento, um corpo-texto. Estou implicada nela e indissociável de suas reverberações. A textualidade se concretizou não apenas através de escritos, observações, registros fotográficos de *shows* e levantamento de materiais audiovisuais e de imprensa. Mas também, e especialmente, com as minhas unhas pintadas de vermelho, os brincos compridos que tocam o meu pescoço nu quando balanço a cabeça, os fios dos cabelos que não cessam em crescer, os pelos corporais retirados, as calcinhas (ora mais largas ora mais apertadas para manejar a técnica do *tucking*), a maquiagem no rosto e os vestidos que ocupam cada vez mais o espaço no guarda-roupas. Esta corpa feminina com suas próteses acopladas estão emaranhadas com os meus pensamentos enquanto pesquisadora, assim como se fundiram em relações (e ralações) com as análises e os atravessamentos da artista. Afirmo, então, que a dissertação transicionou junto comigo, dentro de mim. Apontando, se pudermos assim chamar, para uma transpologia, na qual dois corpos trans estão imbricados no seio de um dissecar epistemológico, empírico, corporal e existencial.

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. **Equatorial**, Natal, v. 5, n. 8, p. 193-226, jan.-jun. 2018.
- ALMEIDA, Heloisa Buarque de *et al.* Numas, 10 anos: um exercício de memória coletiva. In: SAGGESE, Gustavo Santa Roza *et al.* **Marcadores sociais da diferença**: gênero, sexualidade, raça e classe em perspectiva antropológica. São Paulo: Terceiro Nome; Editora Gramma, 2018, p. 9-30.

- BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. **“Cisgênero” nos discursos feministas:** uma palavra “tão defendida; tão atacada; tão pouco entendida”. Campinas: UNICAMP, 2015.
- BONASSI, Brune Camillo. **Cisnorma:** acordos societários sobre o sexo binário e cisgênero. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-graduação em Psicologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.
- DUMARESQ, Leila. O cisgênero existe. **Fanzine**. Selo Monstruosas, 2014.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Tradução de Paula Siqueira. **Cadernos de Campo**, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>
- GRUNVALD, Vi. Algumas reflexões pessoais sobre a descolonização da queer. In: AYERBE, Júlia (org.). **Cidade queer, uma leitora**. São Paulo: Edições Aurora, 2017, p. 22- 33.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 7-41, 1995.
- JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre identidade de gênero:** conceitos e termos. 2. ed. Brasília: Fundação Biblioteca Nacional, 2012.
- KAAS, Hailey. O que são pessoas cis e cissexismo?. **Blog Diversidade**, 22 de março de 2017. Disponível em: <http://diversidade.blogspot.com/tag/hailey-kaas/>. Acesso em: 20/12/2019.
- LIMA, Carlos Henrique Lucas. **Linguagens pajubeyras:** re(ex)istência cultural e subversão da heteronormatividade. Salvador: Editora Devires, 2017.
- LUCAS, Maria. Próteses de proteção. **Serrote (IMS)**, São Paulo, n. 35-36, p. 4-15, novembro, 2020.

- MOMBAÇA, Jota. Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência. In: PEDROSA, Adriano; MESQUITA, André. (orgs.). **Histórias da sexualidade**: antologia. São Paulo: MASP, 2017, p. 301-310.
- NASCIMENTO, Silvana de Souza. O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 62, n. 2, p. 459-484, 2019. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161080>
- PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual**. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- QUEBRADA, Linn da. Bixa, Preta TRÁ TRÁ TRÁ e Transviada. In: MOREIRA, Larissa Ibúmi. **Vozes transcendent**es: os novos gêneros na música brasileira. São Paulo: Hoo Editora, 2018, p. 74-88.
- RODOVALHO, Amara Moira. O cis pelo trans. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 1, p. 365-373, jan.-abr. 2017. <https://doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n1p365>
- VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2015. 244 f. Dissertação (Mestrado Multidisciplinar em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- VERGUEIRO, Viviane. Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial. In: MESSEDER, Suely; CASTRO, Mary Garcia; MOUTINHO, Laura (orgs.). **Enlaçando sexualidades**: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero. Salvador: EDUFBA, 2016, p. 249-270.

REFLEXÕES INICIAIS SOBRE A NECESSIDADE DE ECUIRSTEMOLOGIAS DOS TRÓPICOS

Victória Monteiro Amêndola¹

Resumo: As ecuristemologias dos trópicos advêm do diálogo entre teóricxs do Sul Global com a teoria queer norte-americana e europeia. E ao mesmo tempo, da crítica de autorxs do sul com relação à falta de uma boa discussão sobre gênero e sexualidade quando se fala de teorias decoloniais. É preciso definir que a proposta de Ecuristemologias dos Trópicos não pretende “inventar a roda” ao repetir críticas e reflexões já existentes e potentes. Seu objetivo é, primordialmente, situar tais “rodas” em um meio de transporte. Isso quer dizer, fazê-las viajar, colocá-las em comunicação, em rede. O encontro com essas discussões e com tais necessidades epistemológicas se deu ao decorrer de um esforço de análise das contribuições dos estudos sobre ética e resistência de Foucault ao debate sobre igualdade e diferença, especialmente aos aspectos desse debate que se referem ao paradoxo identitário, às relações de poder e de regimes de verdade e aos papéis políticos das discussões acadêmicas ou do fazer científico. Conclui-se, assim, que as ecuristemologias dos trópicos são atravessadas por diversos debates (decoloniais, de gênero e sexualidade e epistemológicos) que se comunicam por, no mínimo, 9 aspectos comuns: reflexões corporificados (1), analíticas da modernidade e da colonialidade (2), trabalho sob e sobre as dualidades (3), busca pelo pluriversal (4), atenção às interseccionalidades e relacionalidades (5), atenção aos deslocamentos linguísticos e discursivos (6), críticas internas e reflexivas (7) guiadas por (re)problematizações éticas (8) e a analítica das relações de poder (9). Pontua-se, pois, tais debates e características como instâncias que podem guiar métodos, técnicas, metodologias, formas de análises de resultados, projetos e pesquisas que possam ser politicamente estratégicos na arena social, cultural, histórica, geográfica, econômica, epistemológica e política.

Palavras-chave: Epistemologia. Teoria Queer. Decolonial.

¹ Mestrade em Antropologia Social na Universidade Estadual de Campinas.

Gênero Textual

De você, duvidei
Como se fosse possível colocar-te à prova.
Sobre você, questionei
Como se tivesse boca e consciência própria para me dar respostas
Sobre seu não-corpo, engoli as lágrimas
de um não-choro sem pesar
Sob sua sombra, senti-me assombrada.
Em sua ausência, te fez presente
como se fosse possível existir sem minha criação.
Julguei-te mal-criado
Sabe-se, no francês, a tênue diferença entre o criar e o chorar.
Mas te tenho hoje mais folgado
Na expansão do universo do meu corpo, arranjei-lhe um cômodo
E hoje, pode sair do armário
vestindo-se com sua própria nudez
Aceitando a fantasia de sua monstruosidade duvidosa
Criando (chorando?) as respostas de suas dúvidas criminosas
Saindo da jaula
em sua liberdade estrondosa.
(autoral)

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A denominação de epistemologias dos trópicos advém do diálogo entre vários teóricos e teóricas do Sul Global com a teoria queer norte-americana e europeia em países como o Brasil. E ao mesmo tempo, da crítica de autoras/es do sul com relação à falta de discussões sobre gênero e sexualidade quando se fala de teorias decoloniais. Trata-se, em suma, de uma articulação entre os feminismos decoloniais e a teoria queer, a fim de esquematizar atitudes epistemológicas críticas.

Tem-se aqui, a mesma preocupação que a colocada por Rea (2020, p. 67):

Preocupamo-nos hoje com as viagens e o trânsito da teoria queer para o Sul global e com os efeitos políticos e epistemológicos que este termo e seu conteúdo teórico, associados com os interesses das comunidades LGBT do Norte, produzem ao globalizar projetos imperialistas e neoliberais do mundo ocidental. A chegada da teoria queer à América Latina e, particularmente, ao Brasil, é lida, em muitos casos, como reprodução de um colonialismo epistemológico e discursivo que impõe quadros teóricos elaborados no Norte e, como tais, distantes de experiências e exigências dos contextos para os quais tais teorias são exportadas. A teoria queer norte-americana e europeia parece pouco ou nada se interessar com as questões raciais, de classe, ou com a história colonial e seus efeitos atuais que atingem sujeitos e identidades nos contextos latino-americanos e brasileiro. Numa perspectiva descolonizada, tais questões são, ao contrário, cruciais. Uma visão do queer unicamente centrada na dissidência sexual e de gênero não daria conta do amplo leque de “opressões multifacetadas e simultâneas”, que uma epistemologia crítica e descolonizada não pode deixar de analisar.

A partir, então, dessa mesma preocupação, é preciso definir que a proposta de Ecuirstemologias dos Trópicos não pretende “inventar a roda” ao repetir críticas e reflexões já existentes e potentes. Seu objetivo é, primordialmente, situar tais “rodas” em um meio de transporte. Isso quer dizer, fazê-las viajar, colocá-las em comunicação, em rede. Não é sobre uma epistemologia inovadora e original, é sobre o diálogo entre as diversas propostas já existentes a fim de visualizar práticas teóricas, metodológicas, epistemológicas e políticas de forma mais concisa. Como reflete sua própria denominação, são epistemologias que dizem respeito a uma atitude quimérica.

Devo pontuar que o encontro com essas discussões e com tais necessidades epistemológicas se deu ao decorrer de um esforço monográfico (AMÊNDOLA, 2023) de análise das contribuições dos estudos sobre ética e resistência de Foucault ao debate sobre igualdade e diferença, especialmente aos aspectos desse debate que se referem ao paradoxo identitário, às relações de poder e de regimes de verdade e aos papéis políticos das discussões acadêmicas ou do fazer científico. De todas as contribuições encontradas, a mais pertinente para este trabalho diz respeito à guinada ética (pautada na perpétua problematização e pelo sentido do presente - uma cronofagia) proposta por Foucault como estratégia política, social e epistemológica de alternativas de subjetividades.

Atuaremos, assim, em três linhas de frente: os estudos decoloniais, os estudos de gênero e sexualidade e os estudos sobre as formas de se conhecer. Nosso trabalho aqui consistirá em um breve esforço de exposição e contextualização dessas três linhas de frente que se aglutinam e se intercomunicam sob o termo Ecuistemologias dos Trópicos, seguido de uma esquematização (sempre provisória) das principais características ou dos pilares fundamentais de análise se tratando de maneiras de epistemologiar cuires - que não querem se tornar brancas, como um disco de Newton.

BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO: O DECOLONIAL, O QUEER/QUIR E O CONHECIMENTO

Em consonância com o proposto, sejamos breves. O fazer decolonial se realiza pela análise da modernidade e da colonialidade em seus processos de origem e de desdobramentos, que recaem, invariavelmente, em processos de dominação, diferenciação e classificação a partir

de valores euro e norte-americanocêntricos tomados como universais. Ao reconhecer tal processo, surgem, dentre diversos outros campos de análise, inúmeras críticas à Ciência Universalizadora, ao colonialismo epistêmico, à colonização discursiva e por conseguinte, levanta-se a demanda por revisões da e na forma de se conhecer cientificamente, urgindo os debates sobre novas epistemologias.

Esse movimento pode ser visto de diversas perspectivas. Como em Mogrovejo (2020, p. 33), que percebe a proliferação dos estudos de gênero e sexualidade, criticando a influência epistêmica das academias ocidentais, assim como o faz suas referências teórica: Gargallo, Mohanty, Herrera etc. Ou em Muthien (2020, p. 79), que defende que “Um campo de estudo só adquire relevância se as pessoas, e especificamente as comunidades das pessoas, forem capazes de usá-lo de formas concretas”.

Também em Louro (2020, p. 198), ao reafirmar que “é necessário empreender uma mudança epistemológica que efetivamente rompa com a lógica binária e com seus efeitos: a hierarquia, a classificação, a dominação e a exclusão”. E em Swain (2020, p. 223) ao sustentar que “No quadro epistemológico da atualidade, questionar, ampliar os horizontes de um mundo cercado por ‘certezas’ revela-se mais importante que buscar respostas”. Ainda em Swain (2020, p. 234), há a retomada de Daumer, com a proposta da bissexualidade como pilar ético e epistemológico de desconstrução do binário e da fixação da identidade. Esse debate nos leva à Moschkovich e à Barros, com suas discussões acerca da Ebisteme (2022) e das notas para um materialismo bi-alético (2020) a fim de pensar o princípio mononormativo.

Retornemos à Rea, que a fim de atenuar a expressão de um colonialismo epistêmico, traz ao debate a questão de uma *queer theory of colors* - uma teoria queer reformulada a partir de uma crítica racializada (REA,

2020, p. 75-6). Algo parecido é também formulado por outra/e/os autora/es, como por Pereira - em seu texto “Queer nos trópicos” (2020, p. 89) - quando busca “problematizar tanto a potência como os possíveis limites da teoria queer quando se viaja aos trópicos” ao contrastar conceitos de Foucault (biopoder) e de Preciado (farmacopornopoder) às experiências situadas de travestis que buscam, em sua relação com a religiosidade afro-brasileira, novas gramáticas para suas expressões em fluxo.

Ainda em Pereira, há a reafirmação de que “A potência da teoria queer e seu não congelamento em teorias prévias e sem conexões com as histórias locais dependerão de sua capacidade de absorver essas experiências outras e, nesse processo, alterar-se” (PEREIRA, 2020, p. 105). Porém, antes de nos aprofundarmos nesses aspectos, é preciso delinear o que seria o queer.

Em linhas gerais, a teoria queer surgiu do enfrentamento crítico às pesquisas sobre minorias sexuais e de gênero, que tendiam a reproduzir desigualdades e opressões, mantendo a marginalidade da temática. Em si, o termo queer é uma palavra inglesa empregada popularmente como forma de xingamento e que se refere ao desvio ou à anormalidade. A palavra foi apropriada e ressignificada dando, desde 1990, nome aos estudos sobre a sexualidade ou o desejo na sociedade ocidental. O olhar da teoria queer voltou-se para a análise dos processos normalizadores e classificatórios, que não faziam jus aos sujeitos não-iluministas ou modernos, dirigindo uma dura crítica aos discursos hegemônicos do ocidente. Mais recentemente, os estudos queer vêm reconhecendo a necessidade de investidas interseccionais para manter a força de sua resistência frente às teorias normalizadoras (MISKOLCI, 2012).

Em Mogrovejo (2020, p. 45), há uma boa síntese das diversas definições de queer no campo teórico, apontadas como contraditórias e

pouco claras. A autora indica que a própria pessoa que transformou o queer em conceito acadêmico, Teresa de Lauretis, renuncia ao seu uso, apenas três anos depois de seu surgimento, por conta de sua conversão em um “elemento comercial e vazio” (idem). Mogrovejo traz a referência do “queer” no dicionário, no qual significa “homem homossexual”. Adiante, traz Ceballos, que explicita que o conceito “tem a intenção de categorizar a normalidade sã diante da anormalidade abjeta” ou ainda, “implica a inexistência de uma resposta imediata e simples à pergunta ‘o que você é?’” (idem). Em terceiro lugar, a autora traz Hall, que sugere que o queer não se referencia a nada em específico ou que “todos somos queer, se pudermos simplesmente reconhecê-lo dessa forma” (idem).

Mais à frente, Mogrovejo (idem) diz que o queer ainda pode ser apreendido como um termo guarda-chuva que oculta as diferenças entre seus sujeitos, assim, homogeneizando e apagando nossas diferenças, o conceito chega a ser inútil, segundo Anzaldúa.

Para finalizar, a autora ainda destaca a concepção de Janet Jakobsen, para quem o queer deveria ser pensado a partir das ações e não a partir dos sujeitos - ou a partir de sujeitos inomináveis. Dessa forma, a teoria queer

é entendida como aquela que põe em xeque conceitos convencionais de identidade sexual, desconstruindo as categorias as oposições e os binarismos que as sustentam; ela cria uma suspensão da identidade como algo fixo, coerente e natural e opta pela desnaturalização como estratégia, demarcando um campo virtualmente similar ao da homossexualidade, mas que desafia a comum distinção entre o normal e o patológico, o “hétero” e o “homo”, os homens masculinos e as mulheres femininas. Diante de conceitos tão instáveis, é difícil saber se o queer existe em algum lugar. (MOGROVEJO, 2020, p. 46)

Evidencia-se, portanto, que o campo queer é um campo de disputa atravessado por diversas problematizações, contudo, não deixa de ser relevante e apresentar grande potencial. Sigamos com nossas discussões epistemológicas: por que uma epistemologia CUIR e não uma epistemologia QUEER? Muito se debate em relação à tradução do termo “queer” no Sul global.

Pereira, por exemplo, adota o termo na língua inglesa, e diz que

Acolher esse termo estrangeiro - simultaneamente de tradução impossível e que necessita de tradução - pode produzir, se assim for, uma reconfiguração das línguas e perspectivas, nesse instável processo da “construção do comparável”. O queer forçaria a língua a lastrear-se de estranheza (do termo estrangeiro que resiste, dos corpos ex-cêntricos, das práticas diversas), e essas experiências nos trópicos inventariam uma abertura a outras gramáticas e outras formas de agir, como nos ensinam as travestis “trabalhando os corpos” nas casas de santo em Santa Maria. (PEREIRA, 2020, p. 107)

A meu ver, a dinâmica exposta pelo autor não é alterada quando utilizamos o termo “traduzido”: cuir. Isso se dá, primeiramente, por não ser uma simples tradução, é antes, uma antropofagia. Essa antropofagia se dá nos moldes canibalescos da Semana de 22, assim como apresentado também por Pelúcio (2020, p. 294):

Temos enfrentado antropofagicamente esse desafio de pensar a realidade local a partir de uma produção própria, não sectária, que não recusa o que vem de fora, mas o devora. Penso neste ato antropofágico como um recurso epistemológico do qual temos nos valido como países decoloniais, a fim de lidarmos de maneira produtiva com teorias que nos perturbam e fascinam.

No cuir, mantém-se a fonética - e com ela, a história-política de uma teoria estrangeira e estranha -, mas se introduz sentidos dissidentes - a fonética do cu (órgão tanto quanto indiferente em termos de diferença sexual); a fonética do ir (o verbo da dinâmica e do movimento) e a localização do cu em uma “geografia anatomizada do mundo” nos termos de Pelúcio (2020, p. 289-90), nos quais

Assumir que falamos a partir das margens, das beiras pouco assépticas, dos orifícios e dos interditos fica muito mais constrangedor quando, em vez de usarmos o polidamente sonoro queer, nos assumimos como teóricas e teóricos cu. Eu não estou fazendo um exercício de tradução dessa vertente do pensamento contemporâneo para nosso clima. Falar em uma teoria cu é acima de tudo um exercício antropofágico, de se nutrir dessas contribuições tão impressionantes de pensadoras e pensadores do chamado Norte, de pensar com elas, mas também de localizar nosso lugar nessa “tradição”.

Enfim, é dentro deste contexto, onde “Precisamos inventar novas metodologias de produção do conhecimento e uma nova imaginação política capaz de confrontar a lógica da guerra, a razão heterocolonial e a hegemonia do mercado como lugar de produção do valor e da verdade.” (PRECIADO, 2020, p. 46) que como forma de análise, propõe-se a necessidade de refletir, mesmo que de forma primordial, sobre uma metodologia ecuirstemológica dos trópicos. Expõe-se, portanto, até o momento, algumas características que compõem o cuir e suas facetas de demanda por novas formas de conhecer e de desdobramentos epistemológicos. Virá, a seguir, um esforço de sistematização polimorfa de alguns dos pilares de análise que podem ser considerados nas ecuirstemologias dos trópicos.

ALGUMAS CARACTERÍSTICAS DA ECUIRSTEMOLOGIA DOS TRÓPICOS

Esta seção buscará estabelecer possíveis traços metodológicos para as ecuirstemologias dos trópicos a partir das discussões previamente estabelecidas (os estudos decoloniais, de gênero e sexualidade e suas demandas epistemológicas), sem deixar de lembrar seu caráter de constante metamorfose.

O objetivo é, portanto, listar pontos comuns de diálogos teórico-metodológicos a fim de visualizar este caleidoscópio analítico. Pela pequena dimensão deste trabalho, nos ateremos apenas à indicação de suas características com apenas algumas das diversas referências que podem ser consultadas para seu melhor entendimento. É, portanto, aconselhável, pesquisas paralelas que se desdobrem sobre cada uma delas, mapeando suas múltiplas fontes, desenvolvimentos e inter-relações.

Uma de suas primeiras características é a necessidade de uma **reflexão corporificada** (ALDEMAN, 2009; OYEWÙMÍ, 2020; MESSEDER, 2020, BACELLAR, 2020; AZEVEDO, 2020; GONZALEZ, 2019, 2020; FOUCAULT, 2014; PELÚCIO, 2012), ou seja, situada, posicionada e cujo lugar de enunciação esteja evidenciado.

Outro importante ponto, que de certa forma, se constitui como um plano de fundo para toda a análise, é a **reflexão sobre a modernidade e a colonialidade** (QUIJANO, 2009; MIGNOLO, 2017; LUGONES, 2020). Como se pode proceder a tal análise? Sugere-se uma divisão instrutiva (que de forma alguma deve ser levada literalmente e de forma alheia de um pilar em relação ao outro) da modernidade em 5 pilares: racionalidade, historicidade, individualidade, liberdade e igualdade. Esses pilares interagem entre si, desdobrando-se

e constituindo-se mutuamente. Cada pilar possui algumas características específicas que se fracionam em diversas dualidades - que também se interagem mutuamente - como mostrado no esquema a seguir:

MODERNIDADE					
PILARES	RACIONALIDADE	HISTORICIDADE	INDIVIDUALIDADE	LIBERDADE	IGUALDADE
CARACTERÍSTICAS	-Cálculo das ações -Meios-fins -Custo-benefícios -Responsabilidade (ética/moral/direito) -Conhecimento científico	-Narrativa histórica da existência humana -Etnocentrismo temporal -Perspectiva teleológica -Causalidades	-Emergência do sujeito diferenciado -Exclusivo, singular, original -Responsável, dono de si	-Desdobramento da Individualidade. -Base do direito e da concepção de poder	-Desdobramento da liberdade -Justiça como equivalência -Pressuposto do direito e da competição/capitalismo
DUALIDADES	-Objetividade/Subjetividade; -Luz/Trevas;Secularização/Religião -Razão/Emoção; -Lucidez/Loucura -Natural/Cultural -Essência/Aparência -Ser/Estar -Ordem/Caos; -Normal/Perverso -Consciência/Ideologia	-Idade Moderna/Id. Média -Moderno/Tradição -Desenvolvido/Primitivo -Cidade/Campo -Civilizado/Selvagem -Adulto/Criança -Novo/Velho -Criação/reprodução -Revolução/Conservação -Imaginação/"aceitação"	-Indivíduo/Sociedade -Família/Estado -Parte/Total -Eu/Outro -Familiar/Estranho -Normal/Abjeto -Privado/Público -Singular/Universal -Interior/Exterior -Nacional/Internacional	-Livre/Escravo -Independente/Dependente -Senhor/Escravo -Mente/Corpo -Súdito/Rei	-Identidade/Diferente -Direito/Dever -Homogêneo/Heterogêneo -Igualdade/Diferença

Desta analítica da modernidade-colonialidade, propõe-se um **trabalho sob e sobre as dualidades**, ou seja, uma atividade de identificação das tensões que atuam sobre determinado objeto, assim como uma visualização das relações que os pares estabelecem entre si, seguida de uma atividade sobre os binarismos, uma **busca pelo pluriversal** (GROSGOUEL, 2008; PELÚCIO, 2020), à procura de um elemento terceiro, quarto, quinto, *ad infinitum*.

Além disso, sugere-se uma dedicação na procura de **interseccionalidades e relacionalidades** (CRENSHAW, 2013a, 2013b; COLLINS, 2022; SPIVAK, 1988), onde deve-se atentar para as relações de gênero, sexualidade, raça, etnia, idade, classe, assim como para

as relações capacitistas, relações estéticas, éticas, morais, etc. Sugere-se também uma atenção aos **deslocamentos linguísticos e discursivos** (GONZALEZ, 2019, 2020). Um outro aspecto importante seria um acompanhamento da pesquisa a partir de **críticas internas e reflexivas** (CURIEL, 2020; HARDING, 2019; RAGO, 2019) que considerem **(re)problematizações éticas dos conhecimentos**. Para finalizar, é necessário evidenciar uma última característica já difundida entre as qualidades supracitadas, que seria uma **analítica das relações de poder** (FOUCAULT, 2020; LAURETIS, 2019; HARAWAY, 2019; PRECIADO, 2019a, 2019b, 2020; HALBERSTAM, 2019; WITTIG, 2022) em seu aspecto positivo (de “objetivação”) e negativo (de “proibição”).

Conclui-se, assim, que as ecuristemologias dos trópicos são atravessadas por diversos debates (decoloniais, de gênero e sexualidade e epistemológicos) que se comunicam por, no mínimo, 9 aspectos comuns: reflexões corporificados (1), analíticas da modernidade e da colonialidade (2), trabalho sob e sobre as dualidades (3), busca pelo pluriversal (4), atenção às interseccionalidades e relacionalidades (5), atenção aos deslocamentos linguísticos e discursivos (6), críticas internas e reflexivas (7) guiadas por (re)problematizações éticas (8) e a analítica das relações de poder (9). Pontua-se, pois, tais debates e características como instâncias que podem guiar métodos, técnicas, metodologias, formas de análises de resultados, projetos e pesquisas que possam ser politicamente estratégicos na arena social, cultural, histórica, geográfica, econômica, epistemológica e política.

REFERÊNCIAS

- ADELMAN, Miriam. **A Voz e a Escuta – encontros e desencontros entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea**. Florianópolis, Blucher Acadêmico. 2009.
- AMÊNDOLA, Victória Monteiro. **Uma problematização ética do conhecimento**: contribuições de Michel Foucault para o debate sobre igualdade e diferença. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista (Unesp), Marília, 2023.
- ARENDRT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- AZEVEDO, Adriana. Corpo-atritável ou uma nova epistemologia do sexo. In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.
- BACELLAR, Camila Bastos. À beira do corpo erótico descolonial, entre palimpsestos e encruzilhadas. In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.
- CANEVACCI, Massimo. **A dialética do indivíduo**. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- COLLINS, Patricia Hill. **Bem mais que ideias: a interseccionalidade como teoria social crítica**. Tradução de Bruna Barros, Jess Oliveira. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2022.
- CRENSHAW, Kimberlé Williams. Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. In: **Feminist legal theories**. Routledge, 2013a. p. 23-51.

- CRENSHAW, Kimberlé Williams. Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. In: **The public nature of private violence**. Routledge, 2013b. p. 93-118.
- CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.
- FOUCAULT, Michel. As relações de poder passam para o interior dos corpos. In MOTTA, Manoel B. da. **Ditos e escritos, vol. IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 10a ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de Amefricanidade. In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.
- GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 80, p. 115-147, 2008.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria da Ação Comunicativa**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, vol. 1 e 2.

- HALBERSTAM, Jack. Repensando o sexo e o gênero. In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.
- HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.
- LAURETIS, Teresa de. Tecnologias de gênero. In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.
- LEFEBVRE, Henri. **Introdução à modernidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- LOURO, Guacira L. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.
- LUGONES, María. Colonialidade e Gênero. In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.
- MESSEDER, Suely Aldir. A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico. In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.
- MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 32, 2017.
- MISKOLCI, Richard. Não ao sexo rei: da estética da existência foucaultiana à política queer. In DE SOUZA, Luis Antonio Francisco; DE MAGALHÃES, Bóris Ribeiro; SABATINI, Thiago Teixeira (Ed.). **Michel Foucault: sexualidade, corpo e direito**. Editora Oficina Universitária, 2011, p. 47-68.

- MISKOLCI, Richard. Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- MOSCHKOVICH, Marília. Notas para um Materialismo Bi-Alético. **Revista Brasileira de Estudos da Homocultura**, v. 3, n. 10, p. 109-127, 2020. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/rebeh/article/view/11603>.
- MOSCHKOVICH, Marília. **Ebisteme: Bissexualidade como epistemologia**. 1. ed. São Paulo: Linha a Linha, 2022.
- MOGROVEJO, Norma. O queer, as mulheres e as lésbicas na academia e no ativismo em Abya Yala In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.
- MUTHIEN, Bernadette. Queerizando as fronteiras: uma perspectiva africana ativista. In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.
- OYEWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.
- PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós- -colonialismos, feminismos e estudos queer. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, v. 2, n. 2, jul-dez 2012, pp. 395-418.
- PELÚCIO, Larissa. Histórias do cu do mundo: o que há de queer nas bordas? In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

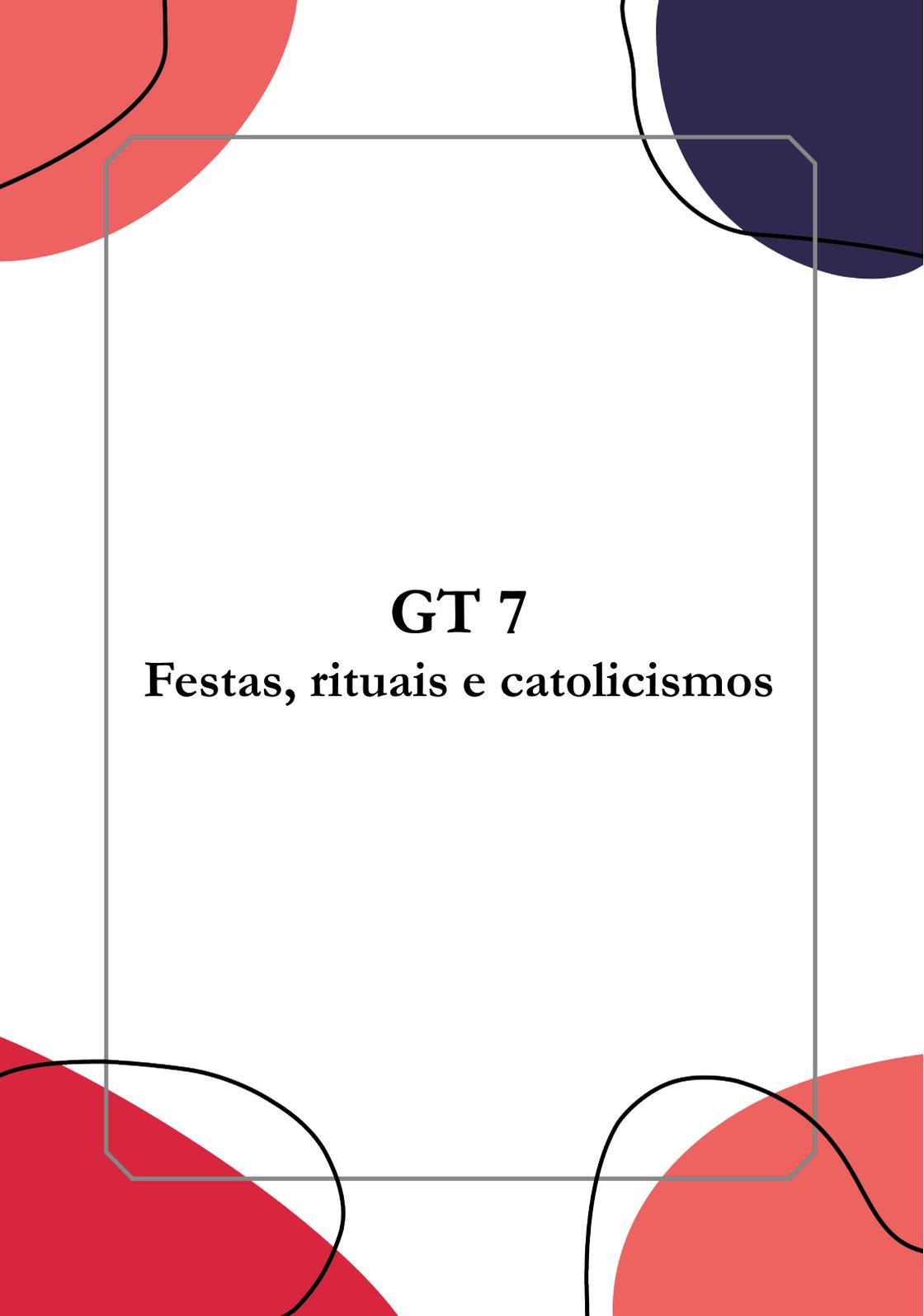
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer nos trópicos In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.
- PRECIADO, Paul B. “Cartografias ‘Queer’: O ‘Flâneur’ Perverso, A Lésbica Topofóbica e A Puta Multicartográfica, Ou Como Fazer uma Cartografia ‘Zorra’ com Annie Sprinkle”. **eRevista Performatus**, Inhumas, ano 5, n. 17, jan. 2017.
- PRECIADO, Paul B. O que é a contrassexualidade? In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019a.
- PRECIADO, Paul B. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019b.
- PRECIADO, Paul B. **Um apartamento em Urano**: crônicas da travessia. Tradução de Eliana Aguiar; prefácio Virginie Despentes. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In SOUSA SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.
- RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.
- REA, Caterina. Crítica queer racializada e deslocamentos para o Sul global In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2010 (1988).

SWAIN, Tânia N. Para além do binário: os queer e o heterogêneo. In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self: o princípio da identidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1994.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. São Paulo: Editora UnB, 2004, vol. I e II.

WITTIG, Monique. **O pensamento heterossexual**. Trad. de Máira Mendes Galvão. 1 ed. Belo Horizonte - MG: Autêntica, 2022.



GT 7
Festas, rituais e catolicismos

MEMÓRIAS, DEVOÇÃO E FESTA: O BOI DE JANEIRO EM RUBIM (MG)

Lavinia Botelho e Brito¹

Resumo: Este trabalho aborda a tradição do boi de janeiro na cidade de Rubim (MG) e como essa envolve a população da cidade, desde o seu surgimento, em 1964, até os dias atuais, por mais de 50 anos. A partir da minha experiência de campo, em janeiro de 2023, acompanhando o boi dos Coquis, conversas com os participantes da folia, bibliografia sobre o tema e contato prévio que já tinha com a tradição desde mais nova, busco entender as formas que o boi de janeiro marca sua importância na cultura local. Serão abordados os temas que navegam festividades, religiosidade, rituais e performance.

Palavras-chave: Catolicismo. Boi. Tradição. População. Afeto.

INTRODUÇÃO

Com a sua presença cultural e religiosa, a figura do boi é integrante das festividades brasileiras há muito tempo, estando presente em partes completamente distantes do país; seja Boi-Bumbá no Amazonas, Bumba-meu-boi no Maranhão e Ceará, Boi-calemba no Rio Grande do Norte, Boi de Mamão em Santa Catarina, Reis de Boi no Espírito Santo (ROCHA, 2014), ou Boi de Janeiro no Vale do Jequitinhonha (MG). Eles se apresentam em datas de celebração a santos católicos, orixás e outras divindades, sendo os primeiros nos meses do meio do ano (junho, julho e agosto) e os dois últimos no início (janeiro).

Essa pesquisa foi realizada com base na etnografia feita por mim do boi de janeiro dos Coquis, que acontece junto à Folia de Reis, um

¹ Graduada em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais.

evento de grande importância para a cultura de Rubim, cidade do Vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais. O grupo dos Coquis é uma família que realiza todos os anos, do primeiro dia de janeiro até o sétimo, apresentações nas ruas da cidade com a presença do boi de janeiro para cumprir a promessa feita pela criadora dessa Folia, Dona Maria Eulália.

Compostos pelos foliões, as “pastorinhas”, o boi e vários outros personagens, essas apresentações trazem uma festa que faz todos saírem de casa para ver, desde crianças a idosos. Tradição muito antiga, ela faz e fez parte da vida da maioria dos moradores de Rubim, até mesmo depois que eles se mudam de lá, já que acontece no período das férias escolares, atraindo todos aqueles que estão visitando a cidade.

Como rituais, isto é, agregados de comportamentos simbólicos, as festas, realizam, com a linguagem dos símbolos, o trabalho dos ritos (Valeri, 1994a): articulam, desarticulam e rearticulam aspectos do cotidiano, de experiências históricas, de correntes de tradição, e operam de forma múltipla e involuntária na experiência social. (CAVALCANTI, 2013, p. 2)

Assim como dito por Cavalcanti, as festas ocupam esse lugar de transformar partes do cotidiano em algo muito maior. Nesse caso, a manifestação que começou com a Folia de Reis, sendo um ritual católico realizado por aqueles que são seguidores fiéis da Igreja, cresceu e englobou toda a cidade com a adição de novos costumes festivos através da presença teatral do boi de janeiro, se tornando um dos traços culturais mais conhecidos da cidade.

O boi de janeiro marca a história da cidade não só como uma festividade que movimenta e alegra a população, mas também como uma integração cultural que envolve jovens e adultos, influenciando o aprendizado da música e da confecção de figurinos e também traz

o sentimento de pertencimento a um grupo. Unindo música, dança, elementos teatrais e religião, o boi de janeiro é uma das tradições mais importantes de Rubim, deixando sua marca na infância de todos que convivem com ele, inclusive na minha.

Desse modo, realizei uma pesquisa bibliográfica, usando principalmente de trabalhos feitos na própria cidade, com o apoio da ONG Vokuim. Essas fontes foram: o livro que abrange grande parte do setor cultural do município: “Folias da Cultura: Memórias de Percurso” (DUTRA, 2015), a cartilha “Folia dos Coquis” (DE MORAIS E ALVES, 2015), feita junto ao livro e o filme documental “Os Meninos e o Boi” (2014), que conta a história do boi de janeiro na cidade e como ele se desenvolveu.

Para além disso, foi possível o estudo dessa tradição em diferentes âmbitos. O boi de janeiro envolve a religiosidade, os rituais, a experiência, a *performance*, a imaterialidade e a materialidade. Assim, passarei não só pelo seu surgimento, mas também as diversas camadas que compõem esse símbolo regional, entendendo sua trajetória e de que forma ele se faz presente até a atualidade, no ano de 2023, ressaltando a importância de sua preservação para as gerações futuras.

A ORIGEM DO BOI

Qual seria o nascimento do boi de janeiro? Como pensamos a origem de algo que está tão conectado com a comunidade observada, mas ao mesmo tempo se faz presente de tantas outras formas em outros lugares? Essas perguntas me levam a pensar de onde vem uma tradição. Assim, abordarei a origem do boi de janeiro em Rubim e qual foi seu percurso até chegar no momento atual da minha pesquisa, em 2023.

Durante minha infância, não pensava que o boi de janeiro tinha um início, ou que ele pertencia a lugares ou regiões específicas. Ele simplesmente era um marco anual com o qual eu sabia que poderia contar quando chegavam as férias escolares. Nem mesmo a data eu memorizava, apenas esperava o dia em que estaria na casa da minha avó e meus primos que moravam na cidade me avisariam que o boi sairia naquela noite. É interessante pensar como o próprio conceito de tempo parecia abstrato em minha mente, pois para mim, naquele ponto da vida, eu passava semanas indo atrás do boi, se fazendo presente por todas as férias.

Porém, em dado momento compreendi que o boi de janeiro era mais que apenas uma figura que fazia parte da minha realidade de tempos em tempos. Ele é um evento que conta a história tanto da sua criação quanto da sua perpetuação, junto à Folia de Reis, trazendo consigo também aspectos religiosos que datam desde o século III d.C. tendo um início, mas não necessariamente um fim.

Ana Lúcia Valente (1994) fala sobre o catolicismo popular e como essa forma da religião que se desenvolveu no Brasil, após ser forçada pelos portugueses, se deu com a junção de culturas e crenças indígenas e africanas. Essa expressão se caracterizaria principalmente pela devoção aos santos, “portanto, o que caracterizaria o catolicismo popular é a privatização do homem com os seres sagrados. Ou ainda, no catolicismo popular prevalecem as relações de reciprocidade” (VALENTE, 1994, p. 57).

Nessa forma de expressão da religião, os chamados “leigos” seriam os próprios agentes responsáveis por suas práticas e representações. Com a romanização² da religião, o catolicismo popular foi desvalorizado

² Unificação da autoridade religiosa em clérigos, para garantir o controle do ritual, seguindo as normas em voga na Europa (VALENTE, 1994).

e a devoção aos santos tradicionais desincentivada. Mesmo assim, essa manifestação ainda existe nos dias atuais, fragmentada em lugares mais interioranos (OLIVEIRA, 1976 *apud* VALENTE, 1994), como é o caso da cidade de Rubim. Desse modo, o “catolicismo romanizado” seria uma forma de “identidade legitimadora”, proveniente das instituições dominantes, como racionalização de sua dominação sobre os atores sociais; e aquele considerado popular representaria uma “identidade de resistência”, “que é produzida pelos atores sociais que se encontram em posição ou condições desvalorizadas ou estigmatizadas pela lógica dominante.” (MUNANGA, 2013, p. 3).

Durante mais de 40 anos, existiram dois bois de janeiro em Rubim: o boi dos “Pé Roxo” (Grupo Terno das Estrelas) e o boi dos “Coquis”, o qual abordarei nesse trabalho. Ambos são tradições familiares, cultivados dentro dessas esferas e possibilitando novas relações com essa tradição serem criadas tanto dentro das linhas de parentesco quanto com a população local da cidade, ao serem passados por gerações. Outro ponto em comum entre os dois é sua origem, vinda de uma promessa e carregando consigo todo um simbolismo religioso. Com tantas semelhanças, a diferença vem na atualidade, visto que o boi dos Pé Roxo foi realizado por muito tempo, desde seu início em 1965, mas teve seu fim por volta de 2018, em oposição ao boi de janeiro dos Coquis, que continua até hoje, em 2023.

Ambos os grupos foram formados por mulheres negras, e passados para frente dentro de suas próprias famílias, mantendo tradições antigas. Haveria um relacionamento “direto” entre aquelas que fizeram as promessas e os Santos Reis, que concederam as graças pedidas; ou seja, não seria necessário um mediador institucional ou a autoridade eclesiástica da Igreja.

A FOLIA DOS COQUIS

Com a origem a partir de uma promessa, a Folia dos Coquis começou há muito tempo atrás, em 1901, com Dona Maria Eulália. Ela adoeceu e, para que melhorasse e conseguisse criar seus filhos, prometeu rezar o terço nas fazendas vizinhas aos Santos Reis. Assim, ela melhorou, e, quando chegou o dia de Santos Reis, começou a sair junto aos foliões pela região com rezas e cantigas. A Folia continuou a seguir firme, e em 1930 nasceu Maria das Dores, filha de Dona Maria Eulália, que viria a manter a tradição viva após a morte da mãe, entre 1961 e 1962 aproximadamente. (DE MORAIS, ALVES; 2015)

O boi de janeiro dos Coquis surge de fato em 1964, como integrante da Folia de Reis. Sua estrutura era “feita de paus apanhados no mato, trançados e unidos com cipó, coberto por retalhos.” (DE MORAIS; ALVES, 2015). Com a chegada do boi, esse evento caracterizado por seu simbolismo religioso, passa a ter também um aspecto cultural e festivo, com a maior participação e interesse das crianças. E isso só aumenta com a junção dos outros personagens que vieram com o tempo: a Maria Manteiga, que é uma grande boneca de pano e com os braços soltos, que tem alguém por baixo de sua estrutura a fazendo mexer; o Véio, que usa uma máscara de couro de melete (espécie de tamanduá) e usa uma bengala e um facão para dançar e assustar as crianças; a Lobinha de Ouro, que usa uma roupa listrada preto e branco e segura uma cabeça mecânica de zebra; e o Bate-na-Cara, que usa uma máscara de madeira e faz uma apresentação onde bate com baquetas em seu rosto coberto (DE MORAIS; ALVES, 2015).

Ao pensarmos o boi como uma representação do mesmo animal que estava presente na manjedoura durante o nascimento de Jesus

Cristo, é possível perceber uma dualidade. O mesmo boi que estava como espectador de um momento sagrado e recluso, agora é colocado completamente enfeitado, colorido e, o mais importante, em espaço aberto e público, em contato com a população.

Além disso, vem acompanhado de outros personagens que não estavam presentes na cena original, sendo obra da criatividade de seus criadores, com história e manifestação próprias, separadas do contexto sagrado de início, mas adicionando uma nova camada popular ao ato, que vem através do festejo e da imaginação.

Essa é uma marca de várias das festas tradicionais religiosas presentes no Brasil. Um país tão grande e com a religião, principalmente católica, tão enraizada em sua história, tem celebrações tão grandiosas quanto ele. Festas juninas, Guardas de Congado, Folias e Reizados apresentam uma enorme diversidade e aspectos singulares, mas sempre com muita complexidade em suas apresentações, trazendo o entrelaçamento de dois lados essenciais: o sagrado e o profano.

A manifestação ocorre em nosso mundo profano, envolvendo a população e elementos de tal, mas se conecta ao sagrado ao se propor a ser uma representação daquele “Tempo original” (ELIADE, 1957). Essa expressão não se passaria em um tempo cronológico comum, mas voltaria aquele momento inicial que se propõe a encenar ou celebrar. No caso do boi de janeiro e da Folia de Reis, eles fazem referência ao dia em que o Menino Jesus recebeu os Reis Magos, após seu nascimento; portanto, todo ano a festividade deixaria o tempo comum e aconteceria de novo nesse momento.

Nos anos 70, Dona Maria passou a responsabilidade do boi e da Folia para seus três filhos mais velhos (Isnaldo, Nadilva e Silvano), para que assim eles tomassem a frente do boi e continuassem saindo com

a Folia de Reis, mantendo a tradição viva. E eles não só fizeram isso, como levaram o boi para novos patamares de relevância cultural ao atrair mais público tanto dentro da cidade quanto fora dela, em festivais na região, como o Festivale, característico do Vale do Jequitinhonha e muito importante para a cultura popular local. (DE MORAIS; ALVES, 2015).

Essa chegada do boi de janeiro a novos contextos e alcançan- do novos públicos ilustra bem o poder social da religião descrito por Durkheim ao falar sobre “As Formas Elementares da Vida Religiosa”. Renata Menezes traz uma importante reflexão sobre o assunto em:

E é sobre essa capacidade da religião, de produzir uma sensação parte-todo, que repousará o vínculo social: através dos rituais, a sociedade se faz ver e sentir aos seus membros, hipostasiando-se, isto é, ganhando concretude, tornando-se palpável. Religião, emoção e social conformam assim uma espécie de articulação inescapável. (MENEZES, 2012, p. 37)

A Folia de Reis começa dentro de um grupo no interior de uma família, se torna algo ritualístico, acontecendo de ano em ano e pas- sando de geração em geração, e vai se expandindo para se tornar parte da vida tanto religiosa quanto cultural de muitas pessoas. Existe uma identificação entre aqueles que realizam a festividade e aqueles que a acompanham. A prática religiosa acontece porque ultrapassa o indivi- dual, praticado em casa sozinho, mas abrange o coletivo, que sente a necessidade de se reunir para expressar e sentir sua demonstração de fé.

Pessoas de fé católica vem então acompanhando o boi desde seu princípio, fazendo parte também da promessa que o originou, ao se juntarem aos seus cumpridores e, por vezes, pagando suas próprias também. A data da celebração possui um significado muito importante

na religião por dar continuidade à comemoração do nascimento de Jesus Cristo, sendo um período em que as pessoas religiosas manifestam sua fé de várias maneiras diferentes.

A partir disso, é possível perceber como o boi de janeiro ultrapassa a esfera religiosa e se mostra como um acontecimento cultural, que vai além do público católico e traz consigo a população como um todo, de modo que todos estão celebrando, mas não necessariamente a mesma situação. A união desses dois públicos mostra exatamente como a dualidade do sagrado e do profano se transforma em uma só festividade coberta de complexidade desde sua criação até os dias atuais.

Existem aqueles que acompanham a Folia e o boi pela promessa e pela exaltação do sagrado e também outros que estão lá pela comemoração e diversão, já que ocorre exatamente no período de férias e festas. Mas também existe a interlocução de ambas as partes e o interesse pelas duas parcelas ao mesmo tempo e é isso que faz com que o boi de janeiro continue vivo tanto ritualisticamente quanto artisticamente.

A FOLIA DE REIS COMO PAGAMENTO DE PROMESSA

Podemos pensar então, nas promessas feitas a Deus, seguindo a tradição católica, como um tipo de troca (MAUSS, 1923). Pois, em retribuição à saúde concedida à família dos Coquis e à prosperidade que veio com ela, essas pessoas começaram a realizar a Folia de Reis anualmente, de forma ritualística. Ou seja, houve ganhos de ambos os lados, em que para que se mantenha um é preciso que haja o outro, e, mais do que uma gratidão, se torna também uma dívida a ser paga. Como apresentado, tal troca aconteceu há muito tempo e se mantém até os dias atuais, mostrando a força dessa relação de reciprocidade.

Assim como Mauss (1923) explica em “Ensaio sobre a Dádiva”, a garantia de sua retribuição está completamente ligada ao fato de que foi recebida uma dádiva. A tradição continua no boi dos Coquis, mesmo com a promessa que a iniciou tendo acontecido a mais de cinquenta anos atrás. O que foi pedido foi conseguido, mas, ainda sim, há a necessidade de seguir saindo com a Folia todos os anos e passá-la adiante para as gerações futuras para que continue a ser cumprida, não quebrando o ciclo. Pois, a partir do momento que a promessa foi realizada ao divino, se formou um vínculo de obrigação da retribuição, que se perpetua tanto através da gratidão, quanto do lugar de tradição que passou a ocupar na comunidade. Deixou de ser apenas uma relação de troca restrita às famílias que a fizeram, mas começou a envolver toda a cidade, se tornando algo maior e com mais aspectos e ligações do que em seu princípio.

Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca. (MAUSS, 1923, p. 212)

Nessa situação, diferente do que Mauss nos apresenta sobre o *potlatch*, por exemplo, a dádiva proporcionada pelo divino foi consideravelmente grande e foi recebida em um momento específico que fez com que se iniciasse a tradição da Folia no grupo, e é essa que se mantém anualmente. Ou seja, a troca firmada na promessa é algo que é renovado todo ano a partir da festividade, trazendo essa memória, mas não é como outras tradições observadas pelo autor em que a troca é constantemente refeita.

O aspecto religioso da Folia de Reis e do boi de janeiro é intrínseco a eles, já que não existiriam sem o fato das promessas terem sido realizadas em sua gênese. A troca religiosa feita foi a razão de seu surgimento, e a fé necessária e exercida por seus participantes ao longo de sua existência é o que o mantém vivo até hoje. Assim, é preciso sempre lembrar a razão de seu nascimento e buscar entender seu simbolismo para todos aqueles que procuram se envolver e se afetar pela festividade, seja organizando-a ou sendo audiência.

EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA

Desde minha infância tenho tido contato com o boi de janeiro dos Coquis, por isso pude usar da experiência e da memória como ferramentas importantes quando comecei a pensar em realizar meu campo. Como a tradição ocorre em janeiro, coincidia com o período das férias escolares e era quando eu estava na casa de minha avó, em Rubim. A partir dessa proximidade com o boi desde cedo, decidi me aprofundar em sua origem, significado e simbolismo e analisar o modo como essa festividade acontece.

Assistir as apresentações do boi de janeiro agora me proporcionou uma visão completamente nova e diferente daquela com a qual eu cresci. Aprendi muito nesse processo e pude entender um pouco mais dessa manifestação cultural que tem um significado tão grande e profundo ao atravessar gerações de pessoas envolvidas em sua execução e também as que fazem parte da composição de seu público.

Venho planejando e esperando esse campo há um tempo e houve dúvidas e angústias se conseguiria, pois o boi não saiu durante

2021 e 2022, por causa da pandemia. Já havia conversado com algumas pessoas do grupo dos Coquis em agosto de 2022, entre eles: Aliuza (Xodó), que é filha de Dona Maria, e Werlens (Pimba), sobrinho de Dona Maria. Xodó, Pimba e Marcílio (filho de Dona Maria) são aqueles que estão à frente do boi atualmente e organizam toda a preparação antes e durante a Folia de Reis. Ao acompanhá-los na Alvorada de Senhor Bom Jesus, eles me falaram que se tudo desse certo haveria boi em 2023, mas ainda assim não era uma certeza.

Desde esses primeiros diálogos, eles já se mostraram solícitos e dispostos a me ajudar, tanto através de conversas e informações quanto durante o próprio período do boi, para o qual convidaram a mim e a minha mãe para voltar e acompanhar. Tudo deu certo e o boi de janeiro saiu de fato em 2023 e nós fomos segui-lo; em grande parte por causa da minha pesquisa, mas também pela memória afetiva, que não deixa que o primeiro mês do ano passe sem ouvir o batuque do boi e procurar saber onde ele está passando. O boi se apresentou do dia 01 ao dia 06 de janeiro, com sua repartição sendo no dia 07. Pude acompanhá-lo na maioria dos dias, seguindo seu trajeto, documentando através de fotos, conversando com as pessoas que o seguiam e anotando os acontecimentos. Os eventos de cada dia tiveram muitas semelhanças, já que normalmente as apresentações se repetiam, mas suas próprias características também, a partir do itinerário e de onde a rua nos levava.

A apresentação do boi se dava normalmente depois de ser cantado e rezado o Reis dentro da casa a qual foram chamados. Os foliões terminavam de cantar e saíam de dentro, já fazendo com que o público formasse um círculo ao redor deles para que o boi de janeiro começasse seu espetáculo. O primeiro a se apresentar foi o bate-na-cara; como já descrito anteriormente, ele utiliza uma máscara de madeira, a qual

colocou junto de sua peruca. Ele foi para o centro da roda e começou a dançar de acordo com sua música, batendo com as baquetas na máscara e fazendo piruetas, passando de lado a lado, seguindo o ritmo.

Figura 1 – Bate-na-cara



Fonte: De autoria própria

Ele foi seguido pela lobinha de ouro, que com sua cabeça de zebra dançou ao som de:

A lobinha de ouro é vem É vem, deixa ela vir

A lobinha de ouro é vem É vem, deixa ela vir. [x4]

Ela vai contornando todo o círculo e passando perto do público, abrindo e fechando a boca da zebra, conforme o ritmo da música. Corre mais rápido quando a música começa a acelerar, assim como as

palmas da plateia que a acompanham também fica menos esparsadas, mantendo uma repetição acelerada que contagia.

Figura 2 – Lobinha de ouro



Fonte: De autoria própria

O véio começa sua parte da apresentação dançando sozinho ao som da seguinte música:

*Einvém o veio, pessoal, einvém o veio.
Subindo a ladeira, 'scorando na bengala, seu facão na cintura, subiando a noite inteira.*

*O veio einvém, ele já chegou.
Pra brincar com Maria Manteiga, foi Isnaldo quem mandou. (DUTRA, 2015, p. 75)*

Depois desse último verso, a Maria Manteiga se juntou a ele e eles dançaram agarrados, “brincando” como diz a música. Eles também dançaram separados para ter uma maior interação com o público individualmente: o véio com sua bengala e a Maria Manteiga balançando sua longa saia e braços.

Figura 3 – O Véio e a Maria Manteiga



Fonte: De autoria própria

Quando a Maria e o véio finalizam sua parte, chega o momento do boi. Ele vem primeiro até o meio da roda, dançando sozinho e girando com seu rabo balançando perto de todos os que estão próximos. Ele vai então em direção às pastorinhas para ser guiado ao redor do círculo por cada uma delas ao som de:

É boi, é boi, é boi de Maria

Levanta, boi janeiro, pra nós vadiá. (DUTRA, 2015, p. 75)

Começa com a rainha, que nesse ano foi a filha de Xodó, usando uma coroa e a roupa toda branca, e vai passando por cada uma delas, de modo que, entre uma pastorinha e outra, ele se “solta” e gira sozinho na roda, até outra vir e “acalmá-lo”. Isso se repete até a última pastora, finalizando esse momento com todas dançando e rodando pelo círculo com o boi atrás, seguindo-as.

Por último, Pimba (véio) fez uma apresentação junto ao boi, simulando uma tourada, com um pedaço de pano que balançava para o boi e saía correndo, de modo que o boi corria para cima dele e também passava junto ao público na roda, balançando sua calda nas pessoas que estão mais perto. Depois, todos os personagens foram para o centro da roda e dançaram juntos. Assim, a apresentação foi então finalizada e o grupo seguiu de volta para a casa de Dona Maria para encerrar esse primeiro dia.

Figura 4 – O boi de janeiro e Pimba



Fonte: De autoria própria

Pude observar nesse dia, como as crianças se animavam com o boi, e, ao mesmo tempo em que tinham medo, se envolviam com sua apresentação. Havia aqueles que se escondiam atrás dos pais e aquelas que corriam e provocavam os participantes, buscando fazer parte também da performance. Algumas já saíram da porta de Dona Maria, esperando para participar desde o começo, enquanto outras foram se juntando à multidão durante o caminho.

Como já mencionei anteriormente, essa situação me faz lembrar de ir atrás do boi com meus primos mais velhos. Por ser a mais nova entre eles, tinha medo de me aproximar, ficando sempre à espreita, mas nunca muito próxima dos lugares mais cheios. Mas, era esse medo que, ao mesmo tempo que me mantinha longe, me fazia querer desafiar o “perigo” e chegar mais perto, como se o boi tivesse um campo magnético. Desde o momento que se escuta ele, ainda longe da rua da casa, já se começa a expectativa e a ansiedade. Medo que se junta à euforia e ao mesmo tempo que te faz espiar pela janela te faz esconder-se embaixo da cama; correr para ver de perto, mas depois voltar para perto de quem estiver acompanhando. Tudo isso gera sentimentos únicos que marcaram essa experiência para mim, servindo como um ponto essencial da infância.

Observei a mesma coisa nas crianças quando voltei ao boi de janeiro nesse ano. Assim como eu, a maioria que estava presente eram pessoas que haviam crescido com a tradição e agora observavam-na com outros olhos. Todos que conversavam comigo falavam da importância do boi de janeiro para a cultura do Rubim e exaltavam a sua continuidade, pois os mesmos que um dia assistiram ao boi como crianças, hoje levavam seus próprios filhos para presenciá-lo.

O BOI ENQUANTO PERFORMANCE

Seguindo as teorias da performance propostas por Victor Turner (1987), é possível pensar o boi de janeiro como resultado de uma performance social, em que haveria um espaço simbólico, onde as pessoas assumiriam papéis como forma de representar aspectos da sociedade que não são mostrados normalmente. Se usaria da criatividade, da arte e do simbolismo religioso para realizar uma experiência, a qual seria tanto “reflexiva”, quanto da “reflexividade” (SILVA, 2005).

Por ser resultado de uma promessa que ocorreu há muito tempo, mas continua sendo cumprida anualmente até os dias atuais, o boi de janeiro adquire uma faceta de rito, podendo ser parte de uma liminaridade.

Os atributos de liminaridade,[...] são necessariamente ambíguos... esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede e classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. [...] exprimem-se por uma rica variedade de símbolos [...] que ritualizam as transições sociais e culturais [...] As entidades liminares [...] podem ser representadas como se nada possuíssem [...] não possuem “status”. (TURNER, 1974, p. 116-117 *apud* SILVA, 2005, p. 38)

Quando os integrantes do grupo familiar se tornam os personagens do boi de janeiro, eles colocam uma máscara, ambas, física e metafórica, de modo que permanecem na performance sempre que estão cobertos. Eles passam por esse fenômeno da liminaridade todos os dias em que saem com o boi, em que precisam assumir uma personalidade, com trejeitos e formas de agir diferentes. Assim, podem explorar traços teatrais e performáticos através dessas novas facetas, fazendo

parte também de uma mudança momentânea na estrutura social, ao se tornarem os protagonistas dessas noites.

Seria uma experiência que aconteceria apenas por um intervalo de tempo e causaria tanto em quem participa quanto em seu público um deslocamento da realidade social, vivendo algo único e que não seria afetado pelas normas, interrompendo o fluxo da vida cotidiana (SILVA, 2005). Isso se dá tanto através das apresentações e atuações feitas pelos personagens, quanto pela reflexividade trazida pelas músicas e orações cantadas. Diferente do usual dentro da igreja, dessa vez os cantos e rezas são compartilhados nas ruas e compoendo essa liminaridade ao atestar seu lugar de ritual, com um compromisso renovado com todos os presentes e passando de um tempo comum para um tempo sagrado (ELIADE, 1992). Com o uso de fantasias, cantos ensaiados, danças e performances no geral, é possível perceber como o boi de janeiro se insere nesse espaço teatral, que exige adentrar no imaginário de modo a convencer o público de que aqueles personagens são reais.

Richard Schechner fala sobre como os rituais seriam uma forma de ativar a memória, ou seja, de se fazer lembrar de um momento específico, o qual se repete. Penso que não somente a lembrança do momento original que gerou aquele rito, mas também de outras vezes em que ele foi performado e o que resultou de tal experiência, podendo ser incorporado novamente no presente, ou deixado como apenas um fato do passado que não precisa fazer parte das ações daquele momento (LIGIÉRO, 2012).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É perceptível como todos os elementos envolvidos no boi de janeiro são essenciais e únicos a ele. Não seria a mesma coisa em outro

lugar, com outras figuras desse tipo, como existem por todo o Brasil. A tradição e a forma como ela envolve toda a cidade não faria sentido sem o afeto ao redor dela: afeto esse que vem do princípio, com o surgimento da promessa, seguido posteriormente do boi. Tudo isso começou com uma mãe e uma filha, mas não parou por aí, criando uma relação de anos entre a família dos Coquis e o Rubim, de modo que os frutos dessas trocas não podem ser vistos ou replicados em outros lugares. Podem existir vários bois de janeiro, mas nenhum vai ser igual ao outro: cada um tem sua motivação, suas peculiaridades, suas observações.

Algo que me marcou bastante nesses dias foram as diferentes interações que cada um tinha com a festividade e como eles faziam parte das performances. As apresentações não tinham grandes mudanças de estrutura entre as noites, mas, mesmo assim, eram acontecimentos completamente distintos que permeavam por elas. Rotas diferentes significavam pessoas diferentes, que tinham diferentes relações com o boi. Crianças, adultos ou idosos, não havia limites de idade ou de crença; por se passar na rua e pelos mais variados cantos da cidade, a participação era liberada e isso causava as mais diversas interações.

Se transforma quase em um trabalho colaborativo, em que cada pessoa que entra na brincadeira, adiciona algo à performance. Seja as crianças provocando o Véio e correndo dele depois, ou as pessoas mais animadas que começam a dançar junto aos personagens; aqueles que cantam alto e junto com os foliões ou os que fazem pedidos especiais quando o boi se apresenta na porta de suas casas.

Os Coquis são uma família de tradição, que se juntam para seguir os ritos à risca. Em agosto, eles já se juntam ao sair no dia do padroeiro, mas é em janeiro que eles fazem sua festa por toda a cidade, fazendo questão de ir juntos e conquistar a população ano após ano. É um

trabalho recorrente, que apesar de já ter uma base de muito tempo, precisa ser renovada anualmente, tanto para conquistar novo público, quanto para manter o antigo, recordando o porquê dessa festividade ter um espaço tão grande no coração da cidade.

O boi de janeiro dos Coquis é uma história viva que está em constante construção, ano após ano. Tento passar o sentimento e as percepções de como é participar dessa folia, mas é o tipo de acontecimento que é preciso vivenciar para entender e conseguir ter noção do quão envolvente é por todos os lugares de Rubim. O que começou dentro do núcleo doméstico de uma família se expandiu por tantas outras que levam esse afeto para fora da cidade e sempre lembram de voltar para presenciar mais uma vez esse espetáculo.

REFERÊNCIAS

- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. A festa em perspectiva antropológica: carnaval e os folguedos do boi no Brasil. **Artelogie**, [S. l.], n. 4, 19 jan. 2013. Disponível em: <http://cral.in2p3.fr/artelogie/spip.php?article183>. Acesso em: 8 jul. 2021.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996. ISBN 85 336 0515 3.
- DE MORAIS, Wesley; ALVES, Paulo. **Folia de Reis: Coquis**. Rubim, MG: Agência de Comunicação Cultural Solidária, 2015.
- DUTRA, Alba Valéria Freitas. **Folias da Cultura: Memórias de Percurso**. Rubim, MG: ONG Vokuim, 2015. ISBN 9788568776001.

- DUTRA, Alba Valéria Freitas. **O boi de janeiro na folia de Reis dos Coquis:** Relações (im)possíveis com as práticas escolares. 2021. 154 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Educação, Uesb, Vitória da Conquista, 2021.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992. ISBN 85 336 00534.
- LIGIÉRO, Zeca. **Performance e Antropologia de Richard Schechner.** Rio de Janeiro: MAUAD Editora Ltda., 2012. ISBN 978-85-7478-405-2.
- MAUSS, Marcel. O ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MENEZES, Renata de Castro. Espaço, Religião e Antropologia: Uma Leitura das Formas Elementares da Vida Religiosa, de Durkheim. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 32, p.30-47, jul/dez 2012. Disponível em: <http://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/>. Acesso em: 15 nov. 2022.
- MUNANGA, Kabengele. **Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania.** Palestra proferida, n. 1º, 2005.
- OS MENINOS e o boi. Direção de Henrique Mourão. Minas Gerais: Zenólia Filmes, 2014.
- ROCHA, Gisele Lourençato Faleiros. Reis de Boi: do popular à religiosidade. **Cronos** (Natal. Impresso), v. 15, p. 22-34, 2014.
- SILVA, Rubens Alves da. Entre “artes” e “ciências”: a noção de performance e drama no campo das ciências sociais. **Horizontes antropológicos**, v. 11, p. 35-65, 2005.
- VALENTE, Ana Lúcia E. F. **O negro e a Igreja Católica:** o espaço concedido, um espaço reivindicado. Campo Grande: CECITEC/UFMS, 1994.
- TURNER, Victor. **The Anthropology of performance.** New York: PAJ Publications, 1987.



GT 8
Histórias das Antropologias

TROPOS ANTROPOLÓGICOS: REFLEXÕES SOBRE A METÁFORA E A METONÍMIA NA OBRA DE LÉVI-STRAUSS

Diego Calmon¹

Resumo: A relação entre a linguística e o estruturalismo possuem raízes históricas bem delineadas. Este trabalho propõe um recorte interdisciplinar que compete à apropriação de Lévi-Strauss de tropos basilares da linguística, como a metáfora e a metonímia, e que serviram como instrumento conceitual para a compreensão da linguagem humana por Jakobson. Na obra *O totemismo hoje*, a dicotomia permitiu analisar a distinção entre o plano sociológico e estrutural das classificações totêmicas e a manifestação religiosa presente em diferentes culturas.

Palavras-chave: Lévi-Strauss. Totemismo. Metáfora. Metonímia. Linguagem.

INTRODUÇÃO

Este trabalho propõe investigar a relevância que a metáfora e a metonímia obtiveram no cenário estruturalista francês no século XX, em especial, na obra do antropólogo Claude Lévi-Strauss sobre as classificações totêmicas de povos originários. Sabe-se que o antropólogo fez questão de frisar ao longo de sua vida a importância e a influência do linguista Roman Jakobson na formação de seu projeto teórico na antropologia francesa, sendo incorporado ao seu programa disciplinar toda uma gama de conceitos e termos linguísticos advindos da teoria da comunicação de Jakobson e, conseqüentemente, do *Curso de linguística geral* do genebrino Ferdinand de Saussure. A atenção dada à metáfora

¹ Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

e à metonímia desempenhou um papel importante na proposta de entrelaçar um campo lexical, institucional e disciplinar, o que permitiu iniciar uma relação programática entre a antropologia estrutural e a linguística - projeto este vislumbrado por Lévi-Strauss já em sua famosa obra *As estruturas elementares do parentesco*, mas decisivamente incorporado no conjunto do léxico conceitual que compõe os livros *O totemismo hoje* (LÉVI-STRAUSS, 2018) e *O pensamento selvagem* (LÉVI-STRAUSS, 2016), ambos publicados em 1962 na França.

Levando em consideração a tríade proposta por Edmund Leach sobre os três campos de interesse na trajetória disciplinar de Lévi-Strauss, a saber, a “teria do parentesco”, a “lógica do mito” e a “teoria das classificações nativas” (LEACH, 1995, p. 11), adverte-se que este trabalho está concentrado neste último tópico teórico. Neste trabalho, de natureza introdutória, propõe-se um mapeamento inicial das aparições da metáfora e da metonímia na obra *O totemismo hoje* (2018), buscando refletir sobre a apreensão por parte de Lévi-Strauss do solo conceitual estruturado pela linguística, em particular, pela construção de um esquema dualista de compreensão da linguagem segundo a teoria da comunicação de Jakobson.

O INÍCIO DE UMA AMIZADE

Seu fracasso [de Durkheim] não é devido a uma falta de clareza, mas ao fato de que as ciências humanas mais avançadas, a psicologia e a linguística, naquele momento ainda não tinham conseguido elaborar, com a Gestalt e a fonologia, os instrumentos metodológicos cujo auxílio é indispensável para a sociologia prosseguir em seu caminho. (Lévi-Strauss, [1945] 2019)

A menção a uma “nova linguagem” estrutural, como descrita por Geertz em seu ensaio crítico sobre *Os tristes trópicos*, é determinada pelo entrelaçamento e pelo diálogo entre a linguística e a antropologia ocorrido no século XX e que obteve, como um dos personagens centrais, a amizade entre o antropólogo Claude Lévi-Strauss e o linguista Roman Jakobson. Segundo Geertz, ao se comparar o advento e desenvolvimento do estruturalismo com outras escolas de pensamento antropológico, como o funcionalismo ou os estudos de cultura e personalidade nos Estados Unidos, pode-se perceber que:

O que mudou a mentalidade da época, de um modo que nenhuma destas vertentes jamais fizera, foi o sentimento de que havia surgido uma nova linguagem. (...) Foi um ciclo de termos (signo, código, transformação, oposição, troca, comunicação, metáfora, metonímia, mito, estrutura, etc.), tomados de empréstimo e retrabalhados a partir dos léxicos da ciência e da arte (...) Mais do que qualquer outra coisa, ele abriu um espaço imaginativo que uma geração de personagens à procura de uma peça apressou-se a ocupar. (GEERTZ, 2018, p. 40, 41).

A passagem de Geertz compõe uma parte das preliminares de sua análise crítica sobre o estruturalismo de Lévi-Strauss e, de forma mais específica, sobre o seu estilo textual presente no livro *Tristes Trópicos*, lançado em 1955. Segundo Geertz, o que tornaria Lévi-Strauss um “herói intelectual” de seu tempo, termo proposto por Susan Sontag, como bem assinala, seria menos “os fatos estranhos” ou as suas “explicações ainda mais estranhas” do que “o estilo de discurso que ele inventou para expor esses fatos e enunciar essas explicações” (GEERTZ, 2018, p. 40). Por mais que seu posicionamento seja crítico, mantendo em mente o antagonismo evidente entre o estruturalismo e a antropologia interpretativa ou hermenêutica, Geertz enfatiza a originalidade de

Lévi-Strauss na construção de um novo discurso antropológico, mas sem perder o seu timbre usual de sarcasmo: “Claramente, Lévi-Strauss é um dos verdadeiros “autores” da antropologia – talvez o mais verdadeiro se a originalidade for tudo” ou, em outros termos, um verdadeiro “autor-escritor”, no sentido bathersiano (GEERTZ, 2018, p. 41). O que torna essencial destacar nas respectivas passagens de Geertz é o florescimento de um escopo analítico e conceitual que constitui uma das principais especificidades do estruturalismo, em especial, nas obras de Lévi-Strauss, e a influência da linguística de Roman Jakobson, possibilitando a delimitação de um projeto teórico próprio, assim como na fundamentação de uma nova escola de pensamento antropológico, como ficou conhecido o estruturalismo no âmbito da história institucional da antropologia do século XX.

O encontro entre Lévi-Strauss e Roman Jakobson ocorreu entre os anos de 1942 e 1943 nos Estados Unidos, em Nova York, no momento em que ambos lecionavam e passaram a frequentar as respectivas aulas ministradas na Escola Livre dos Altos Estudos (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 205). O encontro se deu por intermédio de Alexandre Koyré que pressentiu, segundo Lévi-Strauss, que “havia uma certa comunhão de ideias” entre o belga e o russo (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 2005, p. 66). Em resposta ao questionamento sobre a relevância de Jakobson para o desenvolvimento e florescimento das investigações antropológicas de Lévi-Strauss, este ressalta que:

Na época, eu era uma espécie de estruturalista ingênuo. Fazia estruturalismo se sabê-lo. Jakobson me revelou a existência de um corpo de doutrina já constituído numa disciplina: a linguística, que eu nunca tinha praticado. Para mim, foi uma iluminação (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 2005, p. 66).

Desta relação disciplinar que nasceu como resultado da amizade entre Lévi-Strauss e Jakobson, pode-se sublinhar duas especificidades que compõem este cenário histórico: por um lado, o conjunto destas revelações permitem elucidar o momento em que Lévi-Strauss é inserido nas formulações da linguística que ganhavam força naquela época - como ele mesmo confessou, não lhes eram conhecidas - mas, também, o fato de que Lévi-Strauss se debruçava no emaranhado de dados acerca de temas voltados sobre o parentesco ao longo de suas visitas diárias ao grandioso acervo sobre etnologia indígena da Biblioteca Pública de Nova York e que, futuramente, iriam dar corpo a uma de suas principais obras de viés estruturalista, a saber, *As estruturas elementares do parentesco*, iniciada em 1943, sob forte estímulo e incentivo de Jakobson, terminada em 1947 e publicada somente em 1949 (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 2005, p. 69). É justamente no entrelaçamento desta dupla perspectiva que se inicia o interesse de Lévi-Strauss em abordar de forma singular as questões intrínsecas ao domínio antropológico sobre o parentesco nas sociedades primitivas, mas mantendo sempre no horizonte o direcionamento postulado pela linguística estrutural.

Em *A linguística e suas relações com outras ciências* (JAKOBSON, 2015), texto de Jakobson dedicado à Claude Lévi-Strauss, o linguista russo não deixa de salientar a importância do antropólogo na ousada tentativa de interpretar a sociedade mediante uma teoria da comunicação (JAKOBSON, 2015, p. 21), proposta presente em *As estruturas elementares do parentesco*, mas preservada ao longo de toda a jornada antropológica de Lévi-Strauss, como se percebe também em sua análise sobre o sistema de classificação totêmico e sobre a mitologia ameríndia. No primeiro caso, a suposição de uma “Ciência da comunicação integrada” abarcaria tanto os conteúdos programáticos da antropologia

social quanto da economia e da linguística – ou semiótica – ao apontar três níveis distintos pelos quais a comunicação opera em toda a sociedade: pela troca de mensagens, pela troca de utilidades (bens e serviços) e, por fim, pela troca de companheiros. A linguagem, então, interviria em todos os três níveis, seja determinando a sua preexistência mediante os atos de troca, seja invocando os desempenhos verbais que acompanham as trocas ou pela possibilidade de resolução verbal dos circuitos de câmbio (JAKOBSON, 2015, p. 21).

SOBRE SAUSSURE E JAKOBSON

Antes de iniciar o debate sobre a presença da metáfora e da metonímia na abordagem de Lévi-Strauss em *O totemismo hoje*, deve-se atentar para a importância de duas obras no campo da linguística que possibilitaram um solo conceitual, retratado como a virada linguística do estruturalismo. Trata-se do *Curso de linguística geral*, de Ferdinand de Saussure e do livro *Linguística e comunicação*, de Roman Jakobson, onde se encontram reunidos artigos e textos programáticos dos autores em questão. O conjunto dessas obras, em especial, a seção destinada à linguística sincrônica, na primeira obra, e o famoso texto “Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia” (JAKOBSON, 2007, p. 34), presente no segundo livro, permitirá elucidar um conjunto de pressupostos teóricos que assumem relativa força explanatória para Lévi-Strauss e para a antropologia estrutural, em especial, a atenção dada às noções como a similaridade e a contiguidade, a metáfora e a metonímia.

O *Curso de linguística geral* (SAUSSURE, 2019) é uma obra póstuma e sua primeira edição é datada em 1916 – três anos após a morte de Ferdinand de Saussure. Para a sua formalização foram necessárias

as anotações de seus alunos que puderam participar de seus cursos ministrados em 1907, 1908 e 1910. Este fato inicial coloca em questão uma série de debates sobre as dificuldades e a veracidade das ideias de Saussure, tendo em vista, também, a recuperação de manuscritos do autor encontrados ao longo do século XX e sendo publicados paulatinamente. Estas considerações, no entanto, não impediram que o *Cours* se tornasse uma obra fundamental para a compressão de longos debates presentes nas ciências humanas ao longo de todo o século passado, o que incluiria não apenas a antropologia, mas a filosofia, a psicanálise, a sociologia, os estudos pós-estruturalistas, e, obviamente, na própria linguística e ciências da comunicação. Para os objetivos desta pesquisa, no entanto, um recorte pode ser feito para concentrar-se na apropriação e reformulações de conceitos e concepções teóricas advindas da linguística pelo campo da antropologia. Este posicionamento inicial propõe, então, pensar a proposta de Saussure a partir de três grandes dicotomias presentes no *Cours* e que obteve especial atenção para Lévi-Strauss e a antropologia estrutural, seriam elas: língua e fala, sincronia e diacronia, relações sintagmáticas e relações associativas.

Estes grupos de dicotomias saussurianos apresentam-se como um esforço inicial do autor na elaboração de um projeto disciplinar próprio da linguística de sua época, no esforço necessário para “delimitar-se e definir-se a si própria” (SAUSSURRE, 2019, p. 38). Desta forma, a definição de língua como um conjunto de signos foi o ponto de partida essencial para a construção de seu projeto metodológico, na tentativa de afastar, tanto quanto fosse possível, a intromissão de disciplinas paralelas que também se debruçavam em investigações relativas à linguagem humana e as distintas manifestações individuais, psicológicas e culturais. Segundo Saussure, os caracteres da língua se apresentam

sobre quatro tomos. A) a língua é um objeto bem definido no interior dos elementos heteróclitos que compõe a linguagem, e mais, ela é a sua “parte social”, sendo exterior ao indivíduo e concebida mediante “uma espécie de contrato estabelecido entre os membros da comunidade (ibid., p. 46). Compreendida pela sua exterioridade frente ao indivíduo, este somente pode apreendê-la pela aprendizagem para, enfim, conhecer o seu funcionamento. B) Por esta perspectiva, a língua se distingue da fala e pode ser estudada separadamente. A fala, segundo Saussure, seria multifacetada e imprevisível, dependente de atos individuais e composta pela heterogeneidade e dos particularismos do indivíduo. C) A linguagem tomada em uma concepção ampla é heterogênea. A língua, no entanto, seria a sua contrapartida homogênea, constituindo-se como um sistema de signos. D) A língua, tal como ocorre com a fala, é de natureza concreta e não abstrata, o que lhe garante o acesso necessário para a seu conhecimento e investigação. Ela é uma instituição social compreendida como um sistema de signos que, por sua vez, permite a expressão de ideias pelos falantes. Já os signos linguísticos são as “entidades concretas” da língua e podem ser compreendidos pela combinação entre o significante, uma imagem acústica, e o significado, o seu conceito ou ideia. Deste movimento de junção entre o significante e o significado, dá-se o processo denominado significação.

No entanto, esta definição permanece incompleta. A língua se abre para duas formas de apropriação pelo investigador, sendo elas a perspectiva sincrônica ou a diacrônica. Esta última se encontra relacionada aos estudos históricos da linguagem, em investigações acerca do caráter evolutivo da língua através da sucessão dos tempos históricos. A linguística sincrônica estudaria, então, um estado de língua entendido como um espaço de tempo, relativamente longo, onde as modificações

ocorridas são mínimas e as propriedades gerais do signo preservadas. É mediante a linguística sincrônica que a ideia de valor adquire fundamental força explanatória para Saussure ao definir a língua como um sistema de signos. Ela permite conceber a língua como um sistema de signos cujos termos adquirem seu valor na medida em que se diferenciam um dos outros. O trabalho do linguista que visa debruçar-se sobre um estado de língua, ou seja, em suas considerações sincrônicas, deve-se ater nas relações estabelecidas entre os termos que a compõe, seja circunscrevendo os aspectos conceituais ou materiais do valor referente às relações entre as unidades linguísticas. Esta perspectiva permite conceber a língua por seu aspecto formal, pois todo o mecanismo de linguagem está orientado pelos conjuntos das oposições (entre signos) e das diferenças fônicas (fonema) e conceituais implicadas (conceito), donde se conclui que “na língua, só há diferenças” (SAUSSURE, 2019, p. 167).

Por fim, a terceira dicotomia saussuriana diz respeito ao conjunto de relações que dispõe todo estado de língua entre os seus termos e que exprime duas formas de “atividade mental”, indispensáveis para a vida da língua. São elas: as relações sintagmáticas e as relações associativas. No caso das relações sintagmáticas, a relação estabelecida entre os termos se baseia no caráter linear da cadeia significante ao excluir a possibilidade de pronunciar, ao mesmo tempo, dois elementos distintos. Têm-se, então, que tais elementos se alinham sucessivamente na cadeia da fala por meio de combinações que são chamados de sintagmas. O sintagma se compõe sempre de duas ou mais unidades consecutivas e, sendo assim, os termos adquirem seu valor pois se opõe ao termo que precede e ao que se segue. Os exemplos de Saussure são: “re-ler, contra todos; a vida humana; Deus é bom; se fizer bom tempo, sairemos etc.” (SAUSSURE, 2019, p. 172).

As relações associativas, por sua vez, dizem respeito à um conjunto de ligações que não se exprime pelo discurso, mas por associação mental. Neste caso, estabelece-se uma série mnemônica virtual que se baseia em um critério associativo mediante relações diversas. Estas podem orientar-se por uma associação entre radicais ou sufixos, entre analogias de significados, pela comunidade de imagens acústicas, ou seja, “uma palavra qualquer pode sempre evocar tudo quanto seja suscetível de ser-lhe associado de uma maneira ou de outra (SAUSSURE, 2019, p. 175). A relação associativa, ou paradigmática, une termos *in absentia*, pois refere-se ao conjunto das séries associadas virtualmente, ou seja, um retorno ao código. Por outro lado, a relação sintagmática, conclui Saussure, existe *in praesentia*, pois pressupõe a linearidade da cadeia significante.

Este é um dos pontos nodais que cumpre verificar a passagem de Saussure à Jakobson no que concerne ao desenvolvimento das teorias linguísticas que ressoaram sobre o projeto teórico estruturalista. Esta terceira dicotomia saussuriana, relativa às relações associativas e às relações sintagmáticas, é retomada por Jakobson em seu texto “Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia” (JAKOBSON, 2007), onde o autor expõe de forma sistemática a sua contribuição aos estudos científicos sobre os afásicos, além de construir uma sistemática polarizada entre a metáfora e metonímia para se compreender o caráter duplo da linguagem. Torna-se necessário, então, verificar de que maneira a afasia permitiu à Jakobson iniciar os debates em torno da metáfora e da metonímia e, isto posto, os desdobramentos que esta abordagem polar possibilitou interligar a linguística a processos simbólicos e estéticos que ultrapassam o próprio campo linguístico, abarcando igualmente as artes, o cinema, a literatura, o sonho e, também, as práticas mágicas tal como investigadas pelo antropólogo James Frazer em *O ramo de ouro* (1982).

O artigo inicia a reivindicação feita pelo autor na defesa de um lugar especial à linguística no debate científico sobre a afasia, sendo esta compreendida como as perturbações e os distúrbios fala. Nada mais essencial que os próprios linguistas se debruçassem sobre os estudos que investigam os aspectos da fala que foram deteriorados, permitindo compreender as suas razões particulares, além de alavancar os próprios estudos sobre o funcionamento da linguagem. Antes de iniciar as especificidades de tais distúrbios, Jakobson retoma o conjunto das relações possíveis apontadas por Saussure na dicotomia entre a cadeia sintagmática e a série associativa.

Para Jakobson, falar implica duas dimensões precisas que condicionam o ato de enunciação pelo indivíduo. Este deve conciliar a seleção e a combinação de entidades linguísticas: “quem fala seleciona palavras e as combina em frases, de acordo com o sistema sintático da língua que utiliza; as frases, por sua vez, são combinadas em enunciados” (JAKOBSON, 2017, p. 37). Exceto em casos de neologismo, a palavra selecionada é constituinte de um campo lexical próprio e para o ato comunicativo ser bem-sucedido, tanto o emitente quanto o destinatário devem compartilhar de um mesmo código. Se na língua só há diferenças, tal como propôs Saussure, todo ato de comunicação pressupõe duas formas de apreensão destas diferenças por parte dos indivíduos, localizando-se tanto ao nível do signo quanto do fonema. No primeiro caso, tratando-se da combinação de palavras, o indivíduo se encontra no direito de formular enunciados relativamente livres a depender do contexto, embora seja coibido pela força dos “chavões usuais” sobre as combinações possíveis. No segundo caso, torna-se impossível sustentar a liberdade individual de combinação caso se trate dos traços distintivos da ordem dos fonemas. Estes já se encontram

desde já codificados, ou seja, pertencendo à um campo lexical próprio: “o código já estabeleceu todas as possibilidades que podem ser utilizadas na língua em questão” (JAKOBSON, 2007, p. 37).

Desta ilustração inicial resulta que todo signo linguístico implica tanto a combinação, onde qualquer unidade linguística serviria de contexto para outras unidades, e a seleção, compreendida como a capacidade de substituição entre termos alternativos, como duas formas de operações linguísticas. A seleção e a substituição são concernentes às entidades associadas ao código, pois são caracterizados pela elaboração de uma série mnemônica virtual *in absentia*. Por outro lado, a combinação está implicada nas entidades linguísticas associadas tanto ao código como à mensagem. Se os constituintes de um contexto, concebidos pela combinação de entidades que compõe uma mensagem, estão interligados por contiguidade, os signos pertencentes ao grupo de substituição e seleção estão associados por diferentes graus de similaridade, seja na “equivalência dos sinônimos”, seja no “fundo comum dos antônimos” (JAKOBSON, 2007, p. 40). Ademais, pode-se concluir que todos os constituintes de uma dada mensagem se encontram internamente relacionados ao código e externamente relacionados à mensagem. Ora, deve haver uma forma de contiguidade entre os participantes de um encontro comunicativo para que a mensagem seja transmitida com sucesso, como, também, uma certa forma equivalência entre os símbolos utilizados pelos interlocutores. O próximo passo é saber de que maneira esta dicotomia está presente nas perturbações afásicas e de que modo os estudos sobre esta patologia pode auxiliar no avanço das investigações de Jakobson sobre o funcionamento da linguagem humana. A hipótese do autor é destacar dois grupos de distúrbios afásicos e que coincidam com sua dicotomia similaridade/contiguidade.

O primeiro grupo de manifestações patológicas está relacionado aos distúrbios da similaridade, caso em que a faculdade de seleção e substituição são deterioradas. Neste caso, o paciente consegue completar palavras fragmentadas, no entanto, torna-se incapacitado de intercambiar palavras orientadas pelo princípio da semelhança, ele não reconhece os sinônimos, circunlocuções e não conseguem efetuar operações de metalinguagem. Ele necessita apoiar-se no contexto e na mensagem de seu interlocutor e passa a sentir dificuldade de nomear os objetos manipulados por outras pessoas. O distúrbio da contiguidade está relacionado com a perda pelo paciente dos componentes sintáticos da cadeia de fala e afeta a função contexto de onde a mensagem se apoia. Há a predominância dos aspectos de similaridade, da “fala telegráfica”, e, conseqüentemente, do agramatismo. O paciente se torna incapaz de decompor as suas palavras em elementos fonológicos e o domínio da construção da própria palavra se enfraquece.

Diante desta polaridade conceitual, Jakobson propõe pensar a metáfora e metonímia como operações da linguagem mediante associações por semelhança e por contiguidade. Desta forma, a metáfora e a metonímia não mais seriam apenas figuras de linguagem que funcionassem como adornos linguísticos, mas fenômenos polares que auxiliariam o próprio linguista na leitura de campos disciplinares múltiplos. No âmbito da afasia, por exemplo, a metáfora se torna incompatível com os distúrbios da similaridade; no caso dos distúrbios da contiguidade, o processo metonímico é inviabilizado. Em contrapartida, a predominância de um processo metafórico ou metonímico está condicionado por uma série de fatores, tais como “a influência dos modelos culturais, da personalidade e do estilo verbal, ora um, ora outro processo goza de preferência” (JAKOBSON, 2007, p. 56). Um

discurso pode desenvolver-se a partir de duas linhas semânticas, um tema pode desencadear um outro tema por uma relação de similaridade, assim como por uma conexão contígua. Ou mais, caso se peça a um interlocutor que manifeste a primeira ideia que vier à cabeça logo após ouvir uma palavra, digamos, “choupana”, este poderá responder por meio de uma substituição direta da palavra por outra, seja por uma relação de similitude, de contraste ou por um acréscimo predicativo. O receptor do estímulo poderá responder “uma pobre casa”, mantendo uma similaridade semântica; por outro lado, ele pode responder “queimou”, elaborando um contexto de ordem predicativa. Ao manipular estes dois tipos de operações, o indivíduo escolhe então seu estilo pessoal, tal como seus gostos e preferências. Para o autor:

Todo nível verbal – morfológico, léxico, sintático e fraseológico – uma ou outra dessas duas relações (similaridade e contiguidade) pode aparecer – e cada qual num ou noutro de seus aspectos – uma gama impressionante de configurações possíveis se cria (JAKOBSON, 2007, p. 57).

Esta polaridade pode ser encontrada também em outros campos disciplinares que não os estudos sobre a afasia. Na poesia, as relações de similaridade predominam, comparada com a prosa essencialmente orientada pelo princípio da contiguidade. Na literatura, pode-se conferir à escola simbolista e romântica o primado do processo metafórico; na escola realista, por sua vez, há a predominância do processo metonímico, pois “o autor realista realiza digressões metonímicas, indo da intriga à atmosfera e das personagens ao quadro espaciotemporal” (JAKOBSON, 2007, p. 57). No realismo, encontram-se amiúde os “pormenores sinedóquicos” como quando Tolstói, ao escrever o suicídio de Anna

Karenina, projeta sua atenção artística na bolsa da heroína; ou quando, para descrever as personagens femininas de Guerra e paz, o autor destaca por meio de sinédoques o “buço no lábio superior” e “ombros nus”, como os traços que lhes pertencem.

No campo da história da pintura, pode-se observar a orientação predominante metonímica do Cubismo, ao transformar o objeto representado por meio de uma série de sinédoques, uma relação de contiguidade entre a parte e o todo. No surrealismo, ao contrário, predomina uma concepção metafórica dos símbolos. No cinema, a evolução da capacidade de filmagens em distintas variações de ângulos, de perspectiva e de foco permitiu a predominância de estratégias sine-dóquicas e de montagens metonímicas. Em seu artigo, “Decadência do cinema?” (2015), Jakobson apresenta exemplos dos aspectos metonímicos que abundam nas produções cinematográficas cujo principal mérito é transformar os objetos da vida real em signos, o material do cinema: Quando dizemos do nosso monstrengo simplesmente “corcunda” ou “narigão” desvendamos a natureza sinedóquica da linguagem. É esse o meio analógico do cinema: a câmara vê só a corcunda ou só o nariz (JAKOBSON, 2015, p. 155). Na poesia, o princípio da similaridade é predominante e manifesto e apresenta-se no conjunto das técnicas de paralelismo métrico ou das equivalências fônicas das rimas. A similitude e o contraste semântico podem ser reconhecidos em função das rimas gramaticais ou antigramaticais, mas nunca, conclui o autor, agramaticais. Por outro lado, a prosa gira em torno de relações de contiguidade; a poesia visa o signo, a prosa pragmática o referente. A função poética projeta o eixo da seleção sobre o eixo da combinação, onde predominaria as operações por semelhança:

Em poesia, uma sílaba é igualada a todas as outras sílabas da mesma seqüência; cada acento de palavra é considerado igual a qualquer outro acento de palavra, assim como ausência de acento iguala ausência de acento; longo (prosodicamente) iguala longo, breve iguala breve; fronteira de palavra iguala fronteira de palavra, ausência de fronteira iguala ausência de fronteira; pausa sintática iguala pausa sintática, ausência de pausa iguala ausência de pausa. As sílabas se convertem em unidades de medida, e o mesmo acontece com as moras ou acentos (JAKOBSON, 2007, p. 130).

Jakobson, no entanto, propõe avançar em sua investigação da preponderância dos polos metafóricos e metonímicos no funcionamento da linguagem para conceber processos simbólicos, subjetivos e sociais que transcendem o escopo original da linguística ao adentrar a psicanálise de Freud e a Antropologia social. É o caso de sua compreensão de termos da psicanálise freudiana desenvolvidos no livro *A interpretação dos sonhos*, onde a estrutura do sonho é esclarecida pela forma como os símbolos oníricos e as variações temporais se encontram apoiadas por relações de contiguidade, a “transferência metonímica” e a “condensação sinedóquica”, ou por relações de similaridade, a “identificação” e “simbolismo freudiano” (JAKOBSON, 2007, p. 61). No âmbito da antropologia, Jakobson destaca as duas formas de atividades mágicas apresentadas por James Frazer em *O ramo de ouro*, concebidas a partir de relações de contiguidade, como a “magia por contágio” ou por relações de similaridade, presente nas práticas mágicas denominadas “imitativas” ou “homeopáticas” (ibid., p. 61).

Lévi-Strauss, por sua vez, refletiu sobre a concepção de alma elaborada por Edward Tylor a partir dos tropos propostos por Jakobson ao destacar duas maneiras de concebê-la no interior de uma “teoria etnológica da alma” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 254). A alma corresponderia,

em primeiro lugar, a uma espécie de “*duplicatum*” que reproduziria as características de um dado elemento em particular; por conseguinte, este “*duplicatum*” possuiria a capacidade de desvincular-se do elemento o qual está associado e, desta forma, estabeleceria as condições necessárias para combinar-se com os demais elementos da natureza. Este quadro geral corresponderia à um “mundo das almas” e seria fruto de operações lógicas realizadas pelos primitivos, estabelecendo as relações de equivalência metafórica e combinação metonímica, tal como apresentado por Jakobson (Ibid.).

Para além da compreensão estrutural desta dicotomia linguística presente na interação teórica de Jakobson e Lévi-Strauss, pode-se citar também a obra de Stanley Tambiah sobre os rituais mágicos trobriandeses (TAMBIAH, 2018). O autor propõe uma releitura da abordagem de Malinowski sobre a magia em Trobriand, destacando o campo semântico que organizaria a atividade mágica, dotando-a de uma inteligibilidade própria. Segundo Tambiah, no interior de um mesmo ritual mágico, encontram-se os procedimentos metafóricos e metonímicos descritos por Jakobson, mas opondo-se a Frazer sobre a exclusividade imperativa de um dos polos em cada atividade ritual. A escolha das substâncias mediadoras é orientada seguindo um valor metafórico a elas atribuído, levando em consideração as suas qualidades sensíveis, como a cor e a solidez; por conseguinte, a sua aplicabilidade no ritual seguiria a lógica da transferência contagiosa que busca a produção de efeitos mediante relações de contiguidade.

Uma segunda referência a Jakobson, presente no texto “Uma abordagem performativa do ritual” (2018), de Stanley Tambiah, aborda os estudos sobre os *shifters* para dar conta de processos simbólicos que incidem sobre a performance ritual. Os *shifters* seriam certas

classes de signos que variam conforme a atividade comunicativa. Os pronomes pessoais são de suma importância para a sua compreensão. Enquanto signos, as palavras como “eu” e “você” pressupõem um código particular, um sistema de signos. O sentido de tais palavras, no entanto, permanece ligadas ao contexto enunciativo, ou seja, à própria mensagem. Nesse caso tais signos poderiam ser chamados de símbolos indiciais, pois permaneceriam contiguamente atreladas à mensagem. Por extensão, Tambiah propõe pensar os símbolos mobilizados pelas práticas rituais como ícones indiciais, ou seja, estariam ligados por relações de similaridade, ao buscar representar um objeto específico, e por ligações de contiguidade, pois tais símbolos acionados no curso do ritual devem estar existencialmente e indicialmente (relações de contiguidade) relacionadas ao contexto social e interpessoal do ritual.

Esta apresentação inicial de um conjunto de dicotomias elementares da linguística estrutural propôs esclarecer um solo conceitual e analítico que desempenhou uma influência significativa nos escritos de Lévi-Strauss e na maneira de conceber os sistemas de classificações totêmicos ao confrontar uma amálgama de teses ulteriores sobre o fenômeno do totemismo. Este será o ponto de partida para iniciar os debates sobre a incorporação da metáfora e da metonímia no livro *O totemismo hoje* (LÉVI-STRAUSS, 2018).

AS CLASSIFICAÇÕES TOTÊMICAS NA OBRA DE LÉVI-STRAUSS

O totemismo hoje (2018) e *O pensamento selvagem* (2012) representaram, na trajetória de Lévi-Strauss, um ponto de virada entre dois domínios distintos de investigação antropológica, partindo dos estudos

sobre as regras de casamento e o sistema de parentesco até o domínio das classificações totêmicas, das representações religiosas e míticas. Segundo Lévi-Strauss, esta mudança de percurso está associada a sua eleição à Quinta Seção da École des Hautes Études, seção consagrada aos estudos religiosos. Este novo ponto de partida de suas pesquisas deu início à uma nova etapa intelectual e que seria a mais longa de sua carreira, de certo, “um prelúdio às Mitológicas” (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 2005, p. 108).

Neste novo estágio de seu pensamento, Lévi-Strauss propôs refletir sobre uma categoria antropológica já em declínio, mas que suscitou grandes debates entre autores consagrados da antropologia. Caracteriza-se, então, por ser um período crítico em sua trajetória, condicionada pelo empenho de “livrar a etnologia de um certo número de ilusões que obscureciam o estudo dos fatos religiosos nas sociedades sem escrita” e mais, ele “precisava destacar a problemática que iria seguir no futuro” (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 2005, p. 108). Por esta via de interesse disciplinar, o livro *O totemismo hoje* (2018) representou o primeiro passo à crítica do totemismo como instituição social ampla que reuniria, de maneira equivocada, uma série de diversos fenômenos sociais heterogêneos, para, em seguida, debruçar-se sobre as formas com que o pensamento lógico constrói o sentido necessário às classificações totêmicas em *O pensamento selvagem* (2012).

O criador do termo foi o escocês John Ferguson McLennan em sua obra *The worship of animals and plants*, de 1969, e a sua definição pretendia unir sob o nome totemismo a relação entre uma forma de fetichismo, a exogamia e a filiação matrilinear (LÉVI-STRAUSS, 2018, p. 21). Desde então o termo adentrou o campo da etnologia e das ciências da religião, obtendo a aceitação de grandes nomes da

antropologia europeia, tais como presente na obra célebre de James Frazer, *Totemism and exogamy*, de 1910, onde se buscou elucidar a natureza do totemismo, ou na obra de Arnold Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, datada em 1920. Segundo Gennep, “o totemismo já exercitou a sagacidade de muitos e a engenhosidade de muitos estudiosos; e há razão para crer que assim será por muitos anos (VAN GENNEP, 1920, *apud* LÉVI-STRAUSS, 2018, p. 12).

A primeira crítica à ideia de totemismo, entretanto, foi elaborada por Goldenweiser que dispensava a sobreposição de três fenômenos distintos sob o título de um único termo. Para este autor, era equívoca a ideia de que se poderia sobrepor à organização dos clãs, as suas respectivas nomeações, tendo como base a flora e a fauna local, e a crença em um parentesco entre o clã e o totem, pois esta junção de fatores apenas assumia sua forma justaposta em um pequeno número de casos investigados. Esta crítica joga luz sobre a dificuldade de confluência de significados dados ao totemismo que, a cada atualização teórica, parecia escapar de uma definição em absoluto. Neste caso, o totemismo seria a expressão de uma “uma reunião de particularidades empiricamente observáveis num certo número de casos, sem que dela resultem nenhuma propriedade originais (LÉVI-STRAUSS, 2018, p. 13). A partir deste momento, diversas críticas surgiram e estremeceram as bases concretas do solo teórico que eligiram o totemismo como uma instituição objetiva e apreensível da realidade humana. Sua definição é insatisfatória frente às múltiplas particularidades reconhecidas pelos estudos antropológicos juntos as sociedades primitivas.

Para Lévi-Strauss, o mundo animal e o mundo vegetal forneceriam ao homem um “método de pensamento” que possibilitaria a construção de homologias entre certos desvios diferenciais, cujo

esquema fundamental consistiria em considerar não a relação direta entre o clã e a espécie animal ou vegetal, mas sim a relação entre duas espécies por um lado, e entre dois clãs, por outro. Este princípio homologado por Lévi-Strauss permitia afastar das formas de denominações nativas dos povos sem escrita, esquemas teóricos que buscavam o seu esclarecimento mediante a crença de uma origem unicamente teológica e que considerava o totem um antepassado comum dos membros do grupo social ou também um tipo de “espírito guardião”, sujeito a toda forma de tabus alimentares e prescrições rígidas sobre manuseio rituais do animal considerado totem. Esta correlação de atitudes não se verifica na totalidade dos sistemas de denominação totêmica, cujo método analógico, baseado na apreensão de traços diferenciais, conduz à lógica das classificações dos clãs mediante um aparato metafórico, estabelecido por relações de semelhança e não por relações de contiguidade. Esta segunda forma de relação, a metonímica, pode ser verificada no âmbito das crenças e das atitudes religiosas observadas por Lévi-Strauss.

Dois exemplos são explorados por Lévi-Strauss na busca por evidenciar os contornos da ilusão totêmica: primeiro, o sistema de denominação entre os Ojibwa, que ocupavam a região nordeste da América do Norte; segundo, o modelo de classificação de nativos dos ilhéus de Tikopia, no oceano Pacífico. No primeiro caso, confunde-se o sistema de denominação dos clãs com o sistema de espíritos guardiães individuais, estes caracterizados, também, como um sistema “manido” e hierarquizado de prescrições e interditos que atuaria no plano religioso. As proibições alimentares entre os ojibwa são oriundas do sistema “manido” pois seriam direcionadas:

a um indivíduo, em sonho, por um espírito determinado, de consumir tal carne, ou tal parte do corpo de um animal, por exemplo, a carne de porco-espinho, a língua de alce, etc. o animal visado não figura necessariamente no repertório das nomações clânicas (LÉVI-STRAUSS, 2018, p. 31).

Já à classificação por totens não lhe são atribuídas as proibições relativas aos animais e possuem muito pouco ritual no plantel de prescrições culturais; no entanto, elas atingem patamares de ampla influência no plano sociológico no que tange às construções e formatações dos clãs (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 38). A própria palavra totem possui origem no ojobwa, língua *algonquin* falada no norte dos Grandes Lagos da América Setentrional; respectivamente, a palavra *ototeman* significaria “é da minha parentela” (LÉVI-STRAUSS, 2018, p. 26). Segundo Lévi-Strauss, umas das primeiras descrições do pretenso totemismo na cultura ojobwa realizada pelo comerciante e intérprete Long ao final do século XVIII, é resultado de um equívoco entre o vocabulário das determinações clânicas e as crenças culturais relacionadas aos espíritos guardiães. Um mito parece dar conta desta insuficiência interpretativa sobre a natureza dos nomes clânicos entre os ojobwa:

Um mito explica que estes cinco clãs “primitivos” remontam a seis seres sobrenaturais antropomorfos, saídos do oceano para se misturarem com os homens. Um deles tinha os olhos tapados e não ousava olhar para os índios, embora parecesse ter uma grande vontade. Incapaz de se controlar, acabou por tirar a venda, e o seu olhar caiu sobre um homem que morreu instantaneamente, como que fulminado. É que, apesar das disposições amigáveis do visitante, o seu olhar era demasiado forte. Por isso, os seus companheiros obrigaram-no a voltar para os fundos dos mares. Os restantes cinco ficaram entre os índios, e trouxeram-lhes grandes bênçãos. Estão na origem dos grandes clãs ou totens: peixe, grou, mergulhão, urso, alce ou morta (WARREN, 1885 apud LÉVI-STRAUSS, 2018, p. 27).

Este fragmento de mito, segundo Lévi-Strauss, desmontaria a crença que afirma uma relação fundada na contiguidade entre o homem e o totem, ou seja, mediante um contato direto: os seres antropomorfos que saem do oceano vão visitar os homens e, no decorrer dos eventos desastrosos, dão-lhes benefícios. Não há, então, menção a arranjos por descendência, “nunca se notou nos Ojibwa a crença de que os membros do clã tivessem saído do animal totêmico” (LÉVI-STRAUSS, 2018, p. 29). A única relação possível parece estar “mascarada”, pois seria da ordem da metáfora a relação entre o homem e o epônimo do clã. Por conseguinte, a leitura deste mito permite compreender uma relação entre dois sistemas, sendo um fundado pelo conjunto das espécies animais e vegetais, e a outro fundado pelos grupos sociais, ambos orientados por uma pluralidade de oposições que podem ser concebidos em termos de traços diferenciais, o que excluiria, dessa forma, a crença na construção linear de um sistema totêmico. Segundo Lévi-Strauss:

a relação primitiva é entre dois sistemas: um fundado na distinção dos grupos; o outro, na distinção das espécies, de modo que é posta ao mesmo tempo em correlação e oposição uma pluralidade de grupos, por um lado, e uma pluralidade de espécies, por outro (LÉVI-STRAUSS, 2018, p. 28).

Esta passagem, transposta ao pé da letra, parece esclarecer o trabalho efetuado a partir da metáfora pelo espírito humano. A correlação existente para a denominação totêmica depende da apreensão das diferenças existentes entre os grupos sociais, por um lado, e, também, da apreensão das diferenças presente no mundo natural. Ora, é particular do campo metafórico, como visto anteriormente na percepção de

Jakobson, a possibilidade de construções de equivalências e semelhanças no âmbito da linguagem e comunicação humana. No que tange as formas de denominações totêmicas, estas equivalências são efetuadas mediante a apreensão de diferenças entre os dois sistemas, permitindo construir homologias entre um conjunto de traços distintivos.

Voltando a atenção sobre a sociedade de Tikopia, Lévi-Strauss demonstra as peculiaridades do plano sociológico e do plano espiritual no que tange a relação entre os homens e as espécies animais e vegetais. Em Tikopia, têm-se quatro grupos patrilineares cada qual dirigido por um chefe (o *ariki*) cuja função consiste em controlar uma espécie vegetal, pois possuem uma relação privilegiada com os deuses locais e os espíritos dos ancestrais, os *atua*. Desta forma, os clãs em Tikopia são os *sa Kafika*, *sa Tafua*, *sa Taumako* e *sa Fangerere* que correspondem, respectivamente a série vegetal: inhame, coqueiro, taro e a árvore do pão. A relação que se estabelece é da ordem metafórica neste caso pois o inhame representaria a cabeça de *Kafika* e o coco a cabeça de *Tafua*; por outro lado, o fruto da árvore do pão seria a cabeça de *Taumako* e o coco seria a cabeça de *Fangerere*.

Desta situação inicial, a diferença que se estabelece entre os elementos do mundo vegetal é apreendida em termos de equivalência perante as diferenças estabelecidas entre os deuses no plano do mundo sobrenatural e são conjecturadas diante da organização clânica. Ora, tais alimentos associados aos respectivos clãs são comestíveis mediante certos aspectos culturais, ou seja, são “*e kai*” que significa “coisas comidas”; os alimentos não comestíveis, “*sise e kai*”, correspondem a algumas espécies de peixes, em específico as enguias, de répteis e de insetos, sendo este o grupo de espécies animais que são chamados por *atua*. De forma sucinta temos o seguinte quadro descrito por Lévi-Strauss:

As atitudes em relação as plantas e animais opõem-se entre si. Há rituais agrícolas, mas não há ritos de pesca ou de caça. Os *atua* manifestam-se aos homens sob forma animal, nunca sob forma vegetal. As proibições alimentares, quando existem, concernem aos animais, não aos vegetais. A relação dos deuses com as espécies vegetais é simbólica, a sua relação com as espécies animais é real; no caso dos vegetais, estabelece-se no domínio da espécie, enquanto uma espécie animal nunca é *atua*, mas só tal animal, em tais circunstâncias particulares. Enfim, as plantas “marcadas” por condutas diferenciais são sempre comestíveis; no caso dos animais é o inverso (LÉVI-STRAUSS, 2018, p. 37).

A relação entre o vegetal e os deuses é simbólica, permanente e estável, ela nomeia o clã ao representar um deus. Os peixes, no entanto, possuem um papel distinto. Acredita-se que um deus encarne em uma enguia que habita os recifes costeiros, entende-se que o *atua* adentre o animal em questão, mas sem se transformar nele, ou seja, há uma relação direta que exprime um contato entre um representante do mundo espiritual e um representante do reino animal. Não se trata do conjunto da espécie animal, tal como ocorre na seleção do representante totêmica, mas de um animal em particular, mais comumente uma enguia; desta lógica, pode-se sublinhar uma relação *pars pro toto*, ou, poder-se-ia dizer, uma relação estabelecida por sinédoque, nos termos de Jakobson. Por fim, a realização deste contato contíguo se dá de forma intermitente e excepcional, sendo oposta à relação permanente entre os deuses e o mundo vegetal. O polo metafórico está inserido, então, nos contornos simbólicos de homologia entre uma série vegetal e uma série uma séria cultural, onde se constitui a nomenclatura dos clãs em Tikopia; a espécie natural é, então, tomada como um instrumento conceitual. O polo metonímico é estabelecido por relações de contiguidade e consolida-se

na relação “real” entre os deuses e certos animais em Tikopia. Segundo Lévi-Strauss, pode-se destacar “a distinção entre totemismo e religião que já aparecera através de uma oposição entre semelhança e contiguidade” (LÉVI-STRAUSS, 2018, p. 35), oposição denotada por Jakobson pelo dualismo metáfora e metonímia.

Desta singular análise, Lévi-Strauss conclui seu raciocínio nos seguintes termos: “Deste último ponto de vista, poderia quase dizer-se que a metonímia corresponde à ordem do acontecimento, a metáfora, à ordem da estrutura” (LÉVI-STRAUSS, 2018, p. 35). A elaboração de um sistema de denominação é articulada mediante o processo metafórico que põe em equivalência um conjunto de elementos heteróclitos, tal como traços distintivos e descontínuos de uma série específica, dos quais comportam os grupos sociais, por um lado, e as espécies do mundo natural, por outro. Por este aspecto do processo metafórico, Lévi-Strauss associa-o à estrutura, pois dispõe-se de um caráter sistêmico entre um conjunto de elementos diferenciados entre si e que estão implicados por relações mútuas. Nas denominações totêmicas, o pensamento deve percorrer um caminho tal que a apreensão de certas diferenças possa se assemelhar e, desta maneira permitir a esquematização própria de um sistema de denominação. Esta esquematização, orientada por uma homologia interna, é denotado por Lévi-Strauss como pertencendo ao polo metafórico, ou seja, apoiado por relações de semelhanças – para Lévi-Strauss, importante frisar, a semelhança que se estabelece diante de um conjunto de diferenças. Ora, esta perspectiva conserva a dualidade proposta por Jakobson sobre o duplo caráter da linguagem, mas confere à metáfora um estatuto simbólico específico. O totemismo não está situado no plano do evento, ele é determinado

pela construção de um código particular e, sendo estruturado a partir de uma homologia própria das classificações nativas, pressupõe as motivações especulativas culturalmente situadas.

A dualidade entre a semelhança e a contiguidade também pode ser percebida, a título de exemplo, em *O pensamento selvagem* (LÉVI-STRAUSS, 2016, p. 262 - 263). Neste caso, a formulação entre a metáfora e a metonímia é disposta na oposição entre as classificações totêmicas e o sistema do sacrifício, entendido como uma tentativa de relação entre o homem e um ser espiritual mediante um objeto a ser sacrificado. No primeiro caso, há uma homologia entre duas séries paralelas, uma série natural e outra cultural; no segundo caso, tem-se disposto uma série contígua e irreversível de elementos naturais que devem ser acionados para a realização do ritual sacrificial. A escolha da vítima sacrificial, como aponta o autor, é oriunda de uma lista contínua de valências que determinariam quais dos elementos naturais deve ser selecionado para a realização do sacrifício. Conclui-se, então, a diferença de papel dos animais e dos vegetais na amplitude dos sistemas totêmicos e sacrificiais, mas, ainda que Lévi-Strauss explore com maior zelo a oposição entre sistema totêmico e sistema sacrificial, vê-se, neste recorte explanatório, uma dualidade já presente em *O totemismo hoje*: aquela que opõe, por um lado, as relações totêmicas como procedimentos próprios ao polo metafórico e inerente a um código particular ancorado no nível da língua; por outro lado, o plano religioso que permaneceria mediado por operações de contiguidade e de continuidade, próprias do polo metonímico.

O INTELECTO E AS CLASSIFICAÇÕES NATIVAS

Já em direção ao final do livro, Lévi-Strauss se questiona: em que consiste este caminho no qual o espírito humano exerce sua experiência especulativa, capaz de instituir um recorte descontínuo dos espécimes naturais, apropriando-se da natureza para a promoção de um sistema de denominação? Um exemplo de Evans-Pritchard sobre o pensamento Nuer parece indicar o caminho inicial para a sua análise, pois se encontra diante de uma certa organização intrigante do mundo social pelos nuers. O antropólogo buscava entender o porquê dos gêmeos na sociedade Nuer ora serem concebidos como uma pessoa, ora serem concebidos como aves (“dit”) - não como pessoas (“ran”); ou seja, importava saber que modelo de raciocínio os levaram a relacionar certos tipos de homens à certas espécies de animais (LÉVI-STRAUSS, 2018, p. 88).

Em primeiro lugar, os gêmeos possuem um papel de destaque na sociedade nuer ao serem a expressão de “manifestações de potência espiritual” e, sendo assim, são consideradas “crianças de Deus”, cuja morada é o céu, o “lar divino”. Por conseguinte, os gêmeos são considerados “pessoas do alto”, opondo-se às pessoas ordinárias, as “pessoas de baixo”. Como as aves voam alto, mas também voam baixo, os gêmeos lhes são assimilados. Os gêmeos são “pessoas do alto” pela sua excepcionalidade divina, mas também pessoas de baixo, onde efetivamente reside junto aos outros homens. Por fim, os gêmeos não são assimilados a quaisquer aves, mas principalmente as terrestres, as aves pintadas, aos francolins. Esta linha de raciocínio não assemelha os gêmeos e as aves por uma relação direta que seja apoiada em aparências superficiais entre ambos. O pensamento nuer se desenvolve a partir de uma série de

conexões lógicas e erigidas por uma linha de oposições binárias, onde de um lado há os homens, que se distinguem entre si, e as aves que também se diferem no interior do mundo natural habitado pelos nuer.

A apreensão do mundo natural pelos nuer é realizada mediante uma analogia com o mundo social que se organiza em segmentos sociais e filiações presentes em sua configuração cultural. São justamente estas formas de classificação particular que estariam na base das representações totêmicas (LÉVI-STRAUSS, 2018, p. 90). Este recurso concernente às oposições e às correlações sublinha, então, uma lógica original, a “expressão direta da estrutura do espírito” (LÉVI-STRAUSS, 2018, p. 98), capaz de explicar o próprio pensamento associacionista que comporta a atividade humana perante a natureza sensível. Ao apreender à natureza mediante a operacionalização de cortes diferenciais, o homem consolida as operações lógicas que introduzem uma descontinuidade evidente no plano sensível, possibilitando, então, a correspondência metafórica entre a série natural e a série cultural no sistema totêmico.

CONCLUSÕES PARCIAIS

A proposta de análise de Lévi-Strauss sobre o totemismo o possibilitou afastar-se tanto das premissas dos evolucionistas quanto da hipótese utilitarista de Malinowski e dos primeiros escritos de Radcliffe-Brown sobre o fenômeno. O totemismo não mais poderia ser visto enquanto uma instituição geral, a escolha dos animais e dos vegetais para os epônimos não mais poderia ser tratada pela ênfase às necessidades alimentares ou ritualistas dos elementos naturais. A escolha não se dá pelo fato de as espécies em questão serem “boas para comer”, mas sim “boas para pensar” (LÉVI-STRAUSS, 2016, p. 97). A proposta do autor

o aproxima dos últimos escritos de Radcliffe-Brown, datados em 1951, cujos méritos são reconhecidos por Lévi-Strauss em *O totemismo hoje* a medida em que o empenho investigativo se deslocara de uma abordagem utilitarista em direção a uma compreensão renovada das classificações totêmicas. É que, como assinala Radcliffe-Brown, o domínio do natural é representado mediante o conjunto das relações sociais entre os grupos, tanto as semelhanças como as diferenças são apreendidas em termos como “amizade” ou “conflito”, “solidariedade” ou “oposição”, ou seja, são pensadas em termos de pares de oposição e possibilitam a construção de um código particular implicado na cosmologia e na organização social nativo (LÉVI-STRAUSS, 2016, p. 95- 96). O que está em jogo não é mais o valor utilitário das espécies, ou seu valor econômico e nutricional, mas as apreensões das diferenças e das oposições, de forma a produzir uma homologia entre a atividade do pensamento e o objeto a que ele se dirige, uma “homologia de estrutura” (LÉVI-STRAUSS, 2018, P. 99).

Esta abordagem que endossa o pensamento especulativo para a efetuação das classificações totêmicas é solidária ao vocabulário soerguido pela linguística estrutural, cujo os termos acionados como “correlação” e “oposição”, foram introduzidos nas ciências humanas mediante a sua ascensão enquanto disciplina piloto em meados do século XX. É nesta relação interdisciplinar que os tropos adentram a abordagem estruturalista de Lévi-Strauss sobre o totemismo, permitindo-o conceber o uso da metáfora como um modo fundamentalmente lógico do funcionamento da linguagem e do pensamento, apontando para o seu valor salutar na tecitura das classificações totêmicas. Enquanto instrumento conceitual, o par metáfora e metonímia permitiu a Lévi-Strauss adentrar, esmiuçar e manusear um conjunto amplo de dados antropológicos pertinentes a campos diversos de análise como o

estudo das denominações totêmicas e dos nomes próprios, das investigações mitológicas, do campo das artes e do pensamento científico.

O seu uso por Lévi-Strauss, no entanto, não se restringiria à adesão em um programa disciplinar estrutural, pois, tomando a metáfora e a metonímia como formas fundamentais de operacionalização da linguagem e motivada pelo pensamento especulativo do sensível, ele contribuiu para dissipar um conjunto de preconceitos referentes à “mentalidade primitiva” como sendo predominantemente irracional e ilógica. Em *O totemismo hoje e o Pensamento selvagem*, Lévi-Strauss buscou enfatizar a capacidade de elaboração por parte dos povos originários de um pensamento desinteressado, ou seja:

são movidos por uma necessidade ou um desejo de compreender o mundo que os envolve, a sua natureza e a sociedade em que vivem. Por outro lado, para atingirem esse objetivo, agem por meios intelectuais, exatamente como faz um filósofo ou até, em certa medida, como pode fazer e fará um cientista (LÉVI-STRAUSS, 2018, p 28).

Essa retrospectiva, no entanto, não deve obliterar certas ideias centrais do pensamento de Lévi-Strauss em relação ao uso conceitual da linguística e que fomentou algumas de suas análises mais importantes sobre o totemismo. Em primeiro lugar, o que explicaria as leis da associação seria justamente a lógica das oposições e correlações, das exclusões e das inclusões, e não o contrário. Entendida como “o mais pequeno denominador comum de todo o pensamento” (LÉVI-STRAUSS, 2018, p. 98), essa lógica deve ser encarada como expressão e atividade inconsciente do espírito humano. Por fim, uma ideia central cujas raízes remontam à perspectiva da linguística estrutural seria a de que os elementos constitutivos de um sistema não possuem significação intrínseca, mas depende de sua posição no interior deste sistema, tal como ocorre com o fonema.

É verdade que Lévi-Strauss, no entanto, cedeu os créditos à Rousseau pelo pioneirismo de sua abordagem filosófica no que refere a um problema central da antropologia, a saber: a passagem da natureza à cultura. A emergência da diversificação social e da elaboração de técnicas sociais teria sido acompanhada pela apreensão da natureza pelo homem por meio de relações lógicas expressas por palavras tais como grande e pequeno, forte e fraco ou rápido e lento e assim por diante. A chave para a compreensão do totemismo residiria na apreensão de uma lógica das distinções e das oposições, onde as diferenças entre as espécies naturais forneceriam ao homem um “suporte conceitual” para a diferenciação social. A lógica que opera as oposições binárias, essenciais para a compreensão dos sistemas totêmicos, seria o produto e resultado do distanciamento do homem perante a natureza e de sua passagem à cultura.

Ao lado das relações de oposição, encontrar-se-ia, também, a metáfora como o primeiro método de pensamento discursivo. Segundo Rousseau, a primeira linguagem utilizada pelos homens teria sido a figurada, mediada por tropos, e as paixões o primeiro estímulo para a comunicação humana. A metáfora passa a ser retratada, então, como um modo fundamental da linguagem e não pensada como o seu “embelezamento” (LÉVI-STRAUSS, 2018, p. 111). Por mais que Lévi-Strauss atente para esta pioneira abordagem de Rousseau sobre a metáfora e o funcionamento elementar da linguagem, em sua obra *A oleira ciumenta* (2010), o antropólogo ratifica o seu posicionamento sobre a posição da metáfora no seio da linguagem, não mais creditada ao “o efeito imediato das paixões e dos sentimentos”, mas sim “a apreensão primitiva de uma estrutura global de significação, que é um ato de entendimento” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 208).

REFERÊNCIAS

- GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.
- JAKOBSON, Roman. **Linguística e comunicação**. São Paulo, SP: Editora Cultrix, 2007.
- JAKOBSON, Roman. **Linguística. Poética. Cinema**. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- LEACH, Edmund. **Lévi-Strauss**. São Paulo, SP: Cultrix, 1995.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O totemismo hoje**. Lisboa: Edições 70, 2018.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 2018.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 2016.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **A oleira ciumenta**. Lisboa: edições 70, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. **De perto e de longe**. São Paulo, SP: Cosac Naify, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Minhas palavras**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 2019.
- TAMBIAH, Stanley. **Cultura, pensamento e ação social: uma perspectiva antropológica**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**. São Paulo: Ubu Editora, 2009.

O COMPROMISSO DE GEORGE STOCKING JR. COM O HISTORICISMO COMO PRINCÍPIO REGENTE DO ESTUDO HISTÓRICO: LIMITAÇÕES E CONTRIBUIÇÕES

Maria Paula Rodrigues Martins de Carvalho¹

“Não se trata, dessa maneira, de apenas desconstruir discursos na chave política e ideológica, mas, antes, entender por que esses ‘textos’ continuavam a fazer tanto sentido. No limite, é fácil rir do passado, mais difícil é compreendê-lo”

Líliã Schwarcz

Sobre a historiografia da antropologia, é possível apresentar, dialogar e defrontar diversas modalidades historiográficas empregadas na redação da história da disciplina antropológica, dentre elas a de George W. Stocking Jr. (1928-2013). Nascido na Alemanha, mas tendo crescido e vivido nos Estados Unidos, Stocking é considerado expoente na emergência de um sub-campo historiográfico na antropologia. Marcado pelo seu caráter metuculoso e sistemático, produziu títulos sobre diversas tradições antropológicas, além de exposições programáticas em relação aos dilemas epistemológicos e metodológicos da historiografia da antropologia e seu compromisso com o historicismo como princípio regente do estudo histórico. Esta apresentação visa apresentar a abordagem historicista de Stocking, em contraponto à chamada “presentista”,

¹ Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas.

e por fim possíveis limitações – como o foco quase exclusivo no cânone da disciplina e o interesse quase nulo na relação trajetória-obra das personagens – e contribuições do historicismo para a investigação histórica e produção do conhecimento antropológico atual.

Anteriormente à legitimação da historiografia da antropologia como disciplina, consagrada por Stocking a partir dos anos 60, a história da antropologia era redigida por antropólogos no fim de carreira. Em um período em que a antropologia ainda procurava afirmar-se como ciência, tais produções decorriam do acúmulo empírico de uma massa de dados organizados como fatos consensuais do que era considerado parte da história da teoria antropológica. “A trajetória bem-sucedida dos autores e o fato de serem contemporâneos dos eventos e publicações davam credibilidade e legitimidade às narrativas” (PEIRANO, 2004, p. 103), organizadas e apresentadas objetivamente pelo arsenal gradual de conhecimento sobre períodos e atores determinados de forma linear, generalizante e autoral. A título de exemplo, algumas obras desta modalidade historiográfica são o livro *History of Anthropology* (1934) de Alfred Haddon (1855-1940) e *The History of Ethnological Theory* (1937) de Robert Lowie (1883-1957).

O interesse na historiografia da antropologia por parte dos antropólogos também pode ser visto em Alfred Irving Hallowell (1892-1974), antropólogo norte-americano boasiano que foi professor de Stocking em sua pós-graduação na Universidade da Pensilvânia nas disciplinas de “Psicologia e Cultura” e “A História da Antropologia” (STOCKING, 1976, p. 17). Diferentemente dos trabalhos citados, a preocupação histórica de Hallowell era muito mais específica: investigar o advento da antropologia profissional moderna na cultura da Europa Ocidental. Em *The History of Anthropology as an Anthropological Problem*

(1965), Hallowell se debruça sobre a história da antropologia como um problema antropológico, “abordagem que é, no melhor sentido, tanto histórica quanto antropológica” (STOCKING, op. cit., p. 19). Para tanto, ele trata, de forma sinuosa, eventos e condições históricas em termos de sua versão da antropologia, indicando que, mesmo que outras culturas façam questões antropológicas legítimas, houve, no entanto, uma superação intelectual fundamental do nível da antropologia “*folk*” para “o desenvolvimento da ciência moderna como uma abordagem racional de estudo de fenômenos que transcende o conhecimento *folk* em todas as frentes” (HALLOWELL, 1965, p. 36, trad. minha) – inclusive, e justamente, na antropologia.

A despeito da abordagem de Hallowell inovar em relação às anteriormente citadas ao buscar uma abordagem antropológica para tratar da história da antropologia, dirigindo sua atenção para as circunstâncias históricas nas quais surgiram questões para ele centrais, Stocking se contrapõe. Em seu editorial programático *On the Limits of ‘Presentism’ and ‘Historicism’ in the Historiography of the Behavioral Sciences* (1965), apresentado na mesma edição do *The Journal of the History of the Behavioral Sciences* que o artigo de Hallowell (1965), ele estabelece as balizas entre duas perspectivas de pesquisa historiográfica a partir de dicotomias que as distinguem. Tais pares de oposição desenvolvidos sistematicamente pelo autor permitem entender os fundamentos destas duas formas de escrita da história da disciplina, divisão muitas vezes mobilizada no âmbito dos estudos sobre a historiografia da antropologia com o propósito de diferenciar formas de se compreender o passado. Seriam essas perspectivas o *presentismo*, estudo do passado condicionado pelas preocupações do presente, e o *historicismo*, estudo do passado através de seus respectivos contextos históricos.

Desta maneira, Stocking discorre sobre estas orientações historiográficas a fim de “defini-las e discutir seus méritos relativos” (STOCKING, 1965, p. 211, trad. minha) e assim expressa sua preocupação com os contextos e processos de produção, em compromisso à análise histórica pautada no passado pelos termos do passado, o historicismo. Em vista disso, já é possível entender a primeira dicotomia: *contexto* e *análogo*. A abordagem historicista vale-se de entender o contexto histórico das produções da disciplina, enquanto a presentista abstrai as produções de seu contexto “para vê-lo em uma relação abstrata com análogos no presente, ela é propensa a interpretações errôneas e anacrônicas” (ibid., p. 212, trad. minha). Ao procurar no passado fenômenos que parecem se assemelhar aos que o preocupam no presente, o presentista traça a história da antropologia em um movimento linear de *sequência*, enquanto no historicismo busca ver a mudança histórica como um *processo*. Daí o segundo contraste. Tendo como exemplo Hallowell (1965), é claro o presentismo em sua concepção da disciplina a partir de um progresso cumulativo ascendente na racionalidade.

Seguindo, outro dualismo é *emergência* e *agency*. “Agency” aqui não no sentido estabelecido como conceito antropológico, o qual é muito mais recente do que essa discussão, mas no sentido de autonomia dos sujeitos na definição da história. Uma perspectiva historicista não aponta para “grandes homens, forças determinísticas específicas ou a “lógica” do próprio desenvolvimento histórico” (STOCKING, op. cit., p. 212, trad. minha) como decisivos ou inauguradores de instituições antropológicas, na verdade, as vê como fruto de um processo de *emergência* de diversos autores. No presentismo, ao contrário, “na medida que o grau de envolvimento partidário e o esforço historiográfico aumentam, o autor pode tentar legitimar um ponto de vista atual reivindicando para

ele um suposto “fundador” da disciplina” (STOCKING, 1965, p. 215, trad. minha). Stocking (1992) demonstra, por exemplo, que a pesquisa de campo não foi inaugurada por Bronislaw Malinowski: títulos passados já adotavam um estilo reconhecidamente “moderno” de etnografia. Dessa forma, Stocking desconstrói o arquétipo de Malinowski como responsável pela institucionalização da pesquisa etnográfica a partir de evidências históricas.

Se Stocking (1992) demonstra uma continuidade entre o evolucionismo e o funcionalismo, entendendo que paradigmas e escolas de pensamento antropológico não se encerram de modo súbito, está aí outro contraste com o presentismo, o qual ele retrata na oposição *thinking* e *thought*, traduzida por Peirano (2004, p. 104) como *pensar* e *pensamento*. Melhor dizendo, o historicista não estuda um pensamento antropológico já o considerando como encerrado ou perfeitamente delimitado, olhando apenas para a resposta que foi apresentada, mas para as perguntas e alternativas que estavam sendo pensadas naquele momento, uma vez que “um pensamento inclui o que seu pensador elimina; uma ideia tem sua qualidade particular pelo fato de que outras ideias, expressas em outros meios, são comprovadamente alternativas” (LEVENSON apud. STOCKING, 1965, p. 212, trad. minha). De novo, a atenção da perspectiva historicista está em abordar as ideias do passado em seu contexto, tendo em vista não só as proposições, mas, juntamente a elas, as questões e alternativas ali levantadas, na tentativa de apreender o desenvolvimento processual do pensamento.

Sem delonga, ainda em defesa da historiografia que procura entender a integridade histórica da disciplina em seu próprio tempo e não em qualquer estrutura epistemológica hodierna, Stocking apresenta a dicotomia entre *razoabilidade* e *racionalidade*. No presentismo, o passado

é avaliado, estranhado, com foco na racionalidade do pensamento em um processo que leva ao presente; enquanto uma orientação historicista procura a plausibilidade daquilo naquele momento. “Ele passa a analisar por que, apesar disso, esse pensamento não era ridículo... mas razoável – apesar ou por causa da racionalidade imperfeita” (LEVENSON apud. STOCKING, 1965, p. 213, trad. minha). À vista disso, conduz-se pelo *entendimento* da razoabilidade da ciência naquele passado, ao invés de pelo *juízo* segundo “padrões presentes ou absolutos de racionalidade” (loc. cit.), sendo esta outra oposição desenvolvida pelo autor.

O historiador que faz uso da abordagem presentista tem uma postura motivacional *utilitária*, ou seja, exige que o passado “seja relacionado e até mesmo útil para promover suas atividades profissionais no presente.” (loc. cit.). De maneira contrastante, o historicista rejeita o critério de valor em relação à sua utilidade presente ao buscar entender as propostas passadas segundo seu sentido local, sua dimensão histórica, e assim “não exige mais do que a satisfação emocional que flui da compreensão de uma manifestação do ser humano em transformação no tempo” (loc. cit.). Para resumir, o historiador da ciência que se orienta pelo historicismo tem uma postura motivacional *afetiva*, nos termos de Stocking. Aliás, paradoxalmente, o autor argumenta que, ao adotar o uso afetivo, a busca por utilidades atuais no passado é muito mais factível, pois nesta modalidade historiográfica de procura pelas perguntas às quais as ideias respondiam e as alternativas que suas respostas pretendiam excluir, é possível “distinguir entre as perguntas que ele fez e que já foram respondidas há muito tempo, as perguntas que ainda estão em aberto e as perguntas que nem sequer reconhecemos mais como tais” (ibid., p. 217, trad. minha).

Finalmente, ainda sobre um último par de oposição, Stocking (1976), em uma introdução crítica ao trabalho de Hallowell, sumariza estas duas formas de pesquisa e escrita da história da disciplina em termos de abordagens *êmica* e *ética* do passado antropológico. A primeira é a do historicismo, uma “tentativa de compreensão “êmica” do passado antropológico em seus próprios termos” (ibid., p. 18, trad. minha); a outra é a do presentismo, “um relato ostensivamente “ético” da verdadeira linha de progresso antropológico” (loc. cit.). Hallowell (1965) tem um ponto de vista ético, dado que se utiliza dos seus próprios critérios de cultura em uma perspectiva normativa e evolutiva que leva ao seu momento presente. Stocking, por sua vez, defende a perspectivaêmica de estudo do passado através de seus atores e concepções em voga naquele contexto. Enfim, o aspecto fundamental sustentado é que “os eventos, as personagens e as obras precisam estar sempre situados no contexto social e histórico da época” (PEIRANO, 2004, p. 105).

Este estabelecimento de dicotomias pautadas no presentismo e no historicismo é um procedimento adrede simplificador, visto que se trata de um texto programático destinado a apresentar e contrapor os fundamentos da diferença entre estas duas maneiras de pesquisa historiográfica. Stocking (1965) é autoconsciente do caráter simplificador “desses praticantes francamente ideais-típicos” (ibid., p. 213, trad. minha), estabelecidos para identificação e referência comparativa de paradigmas “que iluminam o acadêmico que se dedica a essa busca” (ibid., p. 213, trad. minha). Destarte, com organização e meticulosidade *sui generis*, o autor percorre as oposições para ilustrar escopo e método destas formas de historiografia, em defesa da

abordagem em termos de contexto, processo, emergência, *thinking* razoabilidade. De fato, o fardo deste ensaio é que esse objetivo exige uma orientação afetiva e historicista que tenta “entender o passado pelo bem do passado”. Ao suspender o julgamento quanto à utilidade atual, tornamos esse julgamento possível em última instância (ibid., p. 217, trad. minha).

Não obstante que a abordagem de Stocking se propõe idiográfica, voltada à compreensão dos eventos históricos em sua singularidade, ele acaba por incorporar elementos nomotéticos na prática de sua historiografia da antropologia. Isto é, Stocking é excessivamente nomotético na medida em que se limita a historiografar apenas o cânone da disciplina. Esta limitação do interesse de Stocking pela regra, de não trabalhar com nada fora do cânone, poder ser não só um ponto conservador de seu trabalho, mas também improdutivo, uma vez que ignora qualquer elemento anômalo da história, os quais servem pra entender bem a própria regra por exigirem um entendimento prévio do espaço social.

Da perspectiva epistemológica, uma pesquisa interessada em anomalias é sem dúvida intelectualmente mais rica que outra focalizada sobre regras; isso porque as anomalias pressupõem de imediato as regras, mas estas são incapazes de prever aquelas; do contrário, as anomalias não existiriam (SOBRAL, 2018, p. 5).

A historiografia de Stocking também é limitada na questão da relação trajetória-obra. Para ele, pouco interessa os dados e as trajetórias das personagens; seu interesse é nas ideias dessas, praticamente sem considerar a influência da vida social e da trajetória pessoal. De maneira oposta, Lygia Sigaud (1996), para citar um exemplo, demonstra como a produção do antropólogo britânico Edmund Leach é inseparável de sua trajetória rebelde desenvolvida desde sua relação com sua família.

De todo modo, ao longo de sua trajetória acadêmica, Stocking foi se tornando mais maleável e aberto à incorporação de certas características tidas presentistas, reconhecendo-se idealizado no início de sua carreira, sendo impraticável ser incondicionalmente historicista, no sentido programático apresentado no ensaio de 1965. Ainda assim, Stocking (2010) entende que há de se ter algum nível de interpretação subjetiva, mas, consciente disso, o faz tentando entender o passado “pelo bem do passado”: “aceitando, portanto, um componente “presentista” necessário da compreensão histórica, eu daria prioridade historiográfica às perspectivas sobre o passado que ainda considero historicistas.” (STOCKING, 2010, p. 155, trad. minha).

Por fim, outro labéu da historiografia de Stocking é a privação de um caráter crítico em seu trabalho: não apresenta preocupação em fornecer uma reflexão atual ou discutir intervenções na teoria antropológica atual, sua preocupação é analisar o cânone e não “politizar” personagens e suas trajetórias, como faz, por exemplo, Mariza Corrêa (2003). De qualquer forma, apesar disso, Stocking trata das instituições antropológicas passadas com imenso tato e prudência, tanto que muitos estudantes de antropologia optam por ler suas obras historiográficas sobre cânones antropológicos ao invés dos cânones em si, o que é um grande erro posto que, ainda mais pensando na proposta do historicismo, não podemos ficar reféns apenas da leitura de um autor sobre o passado da disciplina. “Este é um problema que traz consequências sérias para a formação de novas gerações, já que estudantes evitam trilhas monografias clássicas em favor de relatos interessantes de Stocking” (PEIRANO, 2004, pp. 103-104).

Com efeito, em conclusão, ainda com as limitações apontadas, Stocking tem uma importância imensurável para a historiografia da

antropologia, contribuindo não só pelas pesquisas sobre o passado da disciplina, mas também por impulsionar a criação do campo da historiografia da antropologia como disciplina em si mesma, para além de como escritos de final da vida a partir de um acúmulo gradual de conhecimento. Este novo entendimento sobre a produção da antropologia, mesmo com todos os riscos e simplismos presentes em seu trabalho programático, foi efetuado por ele com imensa erudição. Não lidamos com o passado da ciência com um estranhamento alienígena, “nada como acompanhá-lo junto à sua época, com o objetivo de evitar avaliações presentistas, anacronismos de toda sorte ou interpretações muito condicionadas por uma agenda contemporânea” (SCHWARCZ; ARAÚJO, 2010, p. 290). Reconhecemos a alteridade do tempo. É preciso historicizar, no sentido historicista, a disciplina.

REFERÊNCIAS

- CORRÊA, Mariza. **Antropólogas e antropologia**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, pp. 13-32, 185-207.
- HADDON, Alfred C. **History of Anthropology**. Londres: Watts & Co., 1934, pp. 100-144.
- HALLOWELL, A. Irving. The History of Anthropology as an Anthropological Problem. **The Journal of the History of the Behavioral Sciences**, v. 1, n. 1, 1965, pp. 24-38.
- LOWIE, Robert Harry. The history of ethnological theory. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1937.
- PEIRANO, Mariza. “In this contexto”: As várias histórias da antropologia. In: PEIXOTO, Fernanda Arêas; PONTES, Heloisa; SCHWARCZ, Lília Moritz (orgs.). **Antropologias, Histórias, Experiências**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. pp. 99-121.

- SOBRAL, Luis Felipe. Lady Frazer e seu marido. Gênero e anomalia na história da antropologia. **cadernos pagu**, p. e185406, 2018.
- STOCKING JR., George W. “An Anthropologist’s Anthropologist”: Hallowell’s Anthropological Trajectory in Disciplinary and Cultural Context. In: HANDLER, Richard (Ed.). **Significant others: interpersonal and professional commitments in anthropology**. Univ of Wisconsin Press, 2004, pp. 212-260.
- STOCKING JR., George W. Introduction. In: HALLOWELL, Alfred Irving. **Contributions to anthropology: selected papers of A. Irving Hallowell**. University of Chicago Press, 1976, pp. 17-19.
- STOCKING JR., George W. **Glimpses into my own black box: An exercise in self-deconstruction**. Univ of Wisconsin Press, 2010.
- STOCKING JR., George W. On the Limits of “Presentism” and “Historicism” in the Historiography of the Behavioral Sciences. **The Journal of the History of the Behavioral Sciences**, v. 1, n. 3, 1965, pp. 211-218.
- STOCKING JR., George W. The Ethnographer’s Magic. Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. **The Ethnographer’s Magic and Other Essays in the History of Anthropology**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992, pp. 12-59.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. Dos males da dádiva: sobre as ambiguidades no processo da Abolição brasileira. In: CUNHA, Olivia Maria Gomes da; GOMES, Flávio dos Santos Gomes (orgs.). **Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007, pp. 23-54.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz; ARAÚJO, Íris Morais. Notícias de um precipício ou George Stocking Jr. e a antropologia vitoriana. **Cadernos de Campo**, v. 19, n. 19, p. 289-290, 2010.

SIGAUD, Lygia. Apresentação. In: LEACH, Edmund. **Sistemas políticos da Alta Birmânia**: um estudo da estrutura social kachin. São Paulo: Edusp, 1996, pp. 9-45

REPENSANDO A ANTROPOLOGIA BRASILEIRA PELAS MARGENS: ANTROPÓLOGOS E ANTROPOLOGIA PERNAMBUCANA

Pedro Germano¹

Resumo: Pensar a constituição de um campo disciplinar é tarefa patente quando estamos falando de uma ciência madura, porém jovem, igual à Antropologia. As formas de (re) pensar as linhas constituintes de cada disciplina ocorrem de diversas formas, mas quase sempre são feitas a partir de narrativas que situam o presente disciplinar como uma superação do que já foi dito/feito. Esse modo de lembrar e contar a história da disciplina quase sempre produz esquecimentos e (in)visibilidades. Nossa proposta estabelece uma outra relação com nosso passado disciplinar na qual ele passa a ser visto sem os limites do jogo da geopolítica acadêmica que cerceia as regiões em centros e periferias/margens. Com esse pano de fundo repensamos a antropologia brasileiras pelas “margens” trazendo ao epicentro de nossa análise uma antropologia nacional – a sua maneira – feita em Pernambuco. Essa antropologia, emerge de debates transdisciplinares promovidos a partir da influência de Gilberto Freyre e de médicos e depois antropólogos aglutinados no que Roquete Pinto chama de “Nova Escola do Recife”, ganhando corpo e se expandindo a partir da institucionalização do Programa de Pós- Graduação na década de 1970. Assim sendo nossa proposta desvela um modo peculiar de se fazer antropologia que se desdobrou a partir de um diálogo entre médicos, psiquiatras e antropólogos em torno de um objeto comum: as religiões indo-afro- pernambucanas. Nossa análise resgata de modo parcial a trajetória de instituições, autores e agendas de pesquisas institucionalmente localizados em Pernambuco.

Palavras-chave: Antropologia. Historiografia. Pernambuco.

¹ Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco.

INTRODUÇÃO

Considerar a formação de um campo disciplinar é essencial na Antropologia brasileira, uma ciência madura, porém ainda jovem. As reflexões sobre as linhas constituintes de cada disciplina geralmente ocorrem por meio de narrativas que destacam o presente disciplinar como uma evolução do passado, influenciando regimes de visibilidade e invisibilidade nas narrativas históricas. O debate que promovemos ao longo do texto pretende estabelecer uma nova, ou uma outra relação com o passado disciplinar “que preserva sua originalidade e lhe confere uma importância, pelo menos igual àquela que atribuímos ao presente” (CHÂTELET, 1976:40 apud, GOLDMAN, 2016: 9). Imaginamos que a partir deste debate, possamos suscitar meios pelos quais possamos revistar a disciplina e promover uma visão histórica mais inclusiva e plural.

Como propomos essa nova/outra relação nos permitirá analisar o passado de outra maneira, liberando-o de visões descontextualizadas – feitas do presente – para que possamos estabelecer novas visões na atualidade e disso possamos ter uma interpretação distinta sobre a história da disciplina, feita pelas margens (as margens fazendo pressão no centro), i.é.; ler, estabelecer memórias, conexões e repensar o campo da antropologia nacional por outros referentes, excluídos de narrativas majoritárias que formam e informam o que é antropologia nacional.

Como identificamos em cuidadosa leitura bibliográfica a história da antropologia brasileira é narrada a partir (como percebemos) de ambivalências estruturantes. Dentre tantas, destacamos aquela que, por hora, mais ou menos e de maneira seletiva, incorpora em suas narrativas, autores, temas, instituições e agendas de pesquisas antes pensadas

como ultrapassadas/superadas, trazendo para o presente disciplinar outros olhares e dizeres sobre o que não era olhado nem dito por ser pensado como superado.

Como sabemos – acostados a proposta da desconstrução como desenhada por Jaques Derrida – a leitura de um texto é feita de modos distintos pelos leitores e até mesmo por um mesmo leitor, de maneira que não existe um modo correto de ler e codificar um texto, portanto os textos são capturados de modo distinto. Disso compreendemos que o sentido e significado de “verdade” que um texto possui formar é mutável e provisório.

Ao desconstruir os textos do que vamos chamar de “complexo mitológico” podemos revelar uma série de contradições, ambiguidades internas (não resolvidas) e oposições binárias regatando-as em nosso presente como um meio privilegiado de compreensão da história da disciplina a partir de outra interpretação promovendo novas relações e reconhecimento sobre o que se convencionou chamar de antropologia brasileira.

De maneira mais direta, a ambivalência que mencionamos opera pragmaticamente através de esquecimentos e lembranças, moldando regimes de visibilidade e invisibilidade, em torno de autores, instituições e agendas de pesquisa. Isso ocorre principalmente a partir de um mesmo ponto de vista na argumentação. As ideias de visibilidade e invisibilidade referem-se à ênfase ou negligência de certas instituições, personagens, grupos e agendas de pesquisa em narrativas históricas. Esses regimes podem ser intencionalmente construídos por meio de exclusão e inclusão social, criação de estereótipos e imagens sociais, ou de maneira não intencional, através da reprodução de ideias em narrativas históricas, análogas as identificadas no “complexo mitológico”.

NOVA ESCOLA DE ANTROPOLOGIA DO RECIFE

É crucial explorar as obras, ideias e abordagens antropológicas dos intelectuais que viveram e trabalharam no Recife entre 1930 e 1950. Esses indivíduos *a posteriori* foram nominados como membros da Escola Nova de Antropologia do Recife (NEAR) e concentraram seus estudos nos cultos afro-brasileiros, conhecidos como xangôs na época e mais recentemente como candomblés do Recife. Comentadores como Roquette-Pinto e ano mais tarde Vamireh Chacon (1989), associam o projeto ou tendência intelectual da NEAR ao Movimento Regionalista, urdido por Gilberto Freyre no decênio de 1920. Os pesquisadores da NEAR foram pioneiros nos estudos sócio-antropológicos em Recife e no Brasil, desempenhando um papel crucial na história da antropologia brasileira durante seus primórdios. Muitos deles eram médicos psiquiatras, que, apesar da falta de formação acadêmica especializada em antropologia, contribuíram significativamente para a divulgação e diversificação dessa disciplina no país.

É, portanto, na linha de interpretação embasada nas ideias de Roquette-Pinto e Chacon que passamos aqui a nos referir à “NEAR”, como um grupo de pesquisadores inclinados as habilidades de pesquisa socioantropológica, os quais, dentro do Serviço de Higiene Mental (SHM) adoleceram pesquisas empíricas nos terreiros de xangô da cidade do Recife. Podemos nominar aqui alguns dos desses pesquisadores: Ulysses Pernambucano (1892- 1943), Pedro Cavalcanti, Albino Gonçalves Fernandes (1909-1986), Waldemar Valente (1908-1992) e René Ribeiro (1914-1990).

A ligação institucional ao SHM resultou em incompreensões e distorções na historiografia das ciências sociais sobre o pensamento

e as pesquisas deles. Isso levou a uma negligência das influências do Movimento Regionalista e das teorias culturalistas, bem como à falta de distinção entre as orientações do SHM e da Liga Brasileira de Higiene Mental (LBHM), esta última com abordagem mais eugênica, utilizando métodos corretivos e uma compreensão da loucura baseada principalmente em fatores somáticos.

A equipe do SHM realizava exames clínicos e questionários para entender as práticas religiosas dos participantes, controlando e autorizando o funcionamento dos cultos afro-brasileiros. Em troca, os pais de santo permitiam pesquisas em suas casas, estabelecendo uma aliança produtiva entre pesquisadores e religiosos. Essa colaboração resultou em uma significativa produção de conhecimento socioantropológico, e aqui exploramos as trajetórias intelectuais dos membros da NEAR, destacando suas contribuições e idiossincrasias.

PERSONAGENS, IDEIAS E INSTITUIÇÕES DA ANTROPOLOGIA PERNAMBUCANA

1 Ulysses Pernambucano de Mello

Ulysses Pernambucano de Mello era formado em medicina e atuava no campo da psiquiatria durante a primeira década do século XX, quando trabalhou no Hospital Nacional de Alienados (Sá, 1975-1976), antigo Hospício Pedro II, dirigido então pelo renomado psiquiatra Juliano Moreira. Anos mais tarde, Pernambucano retorna ao recife e atua no Hospital da Tamarineira como médico e psiquiatra. Durante sua atuação no Hospital da Tamarineira, promove uma miríade de

reformas no tratamento aos pacientes e incorporar práticas profiláticas mais humanizadas no cuidado com os doentes mentais.

Anos mais tarde, estimulados pela parceria com Gilberto Freyre (de quem era primo) e com o entusiasmo da publicação e da leitura de *Casa Grande e Senzala*, Pernambucano toma contato com uma literatura antropológica de orientação culturalista e passa a dialogar cada vez mais com o vasto campo das humanidades introduzidas na atmosfera intelectual pernambucana pelo seu primo. É quando toma conhecimento da contribuição do negro para a cultura brasileira e então busca um contato mais próximo com o complexo cultural do negro no Brasil, muito presente nos xangôs do Recife, que na época eram localizados majoritariamente na região próxima ao Hospital da Tamarineira, nos bairros de Água Fria e Beberibe.

O contato com os xangôs permitiu a catalogação de um vasto material etnográfico, ampliando a perspectiva dos intelectuais ligados a eles, possibilitando-os compreender o transe mais como fenômeno cultural e não apenas como decorrente da “loucura espírita” fenômeno presente no “baixo espiritismo”.

Nesse contexto Pernambucano criou (1931) e dirigiu (de 1931 a 1935) o primeiro SHM da América Latina. Através do SHM, Ulysses reuniu uma equipe (pesquisadores e assistentes) para trabalhar dentro dos terreiros, observando as manifestações e, sobretudo, os fenômenos de transe e possessão. É neste contexto que estes pesquisadores começam a se interessar pelo que se passou a chamar de “loucura espírita”, buscando compreender a dimensão social e cultural desses fenômenos, e não somente o seu fundo biológico.

É importante notar que a equipe, composta por mais de 20 médicos, cada um se aproximando da antropologia de maneiras

diferentes, exibe uma heterogeneidade marcada por divergências, tensões e confrontos, incluindo diferenças políticas e religiosas. Apesar dessa diversidade, a historiografia das ciências sociais tendeu a enfatizar as perspectivas clínicas e médicas das pesquisas do grupo do SHM. É de se considerar além das divergências entre esses estudiosos o desenvolvimento interno de suas ideias ao longo do tempo.

Ao longo do seu percurso, embora breve, Ulysses Pernambucano pôde quebrar dogmas rígidos a respeito do entendimento da loucura e da possessão (vista até o momento como loucura espírita), passando-a a considerar como fenômeno cultural. Assim como Freyre, priorizou perspectivas locais e regionais ao invés de modelos importados. E assim influenciou psiquiatras e psicólogos, mas também educadores e antropólogos (Pereira, Campos, Emídio, 2017).

2 Pedro Cavalcanti

Pedro Raimundo de Oliveira Cavalcanti é filho de Sergio de Oliveira Cavalcanti e Silvina Pessoa Cavalcanti. Formou-se em medicina em 1933 pela Faculdade de Medicina do Recife e ainda estudante, em 1932, passou em concurso para interno do SHM coordenado por Ulysses Pernambucano. Em 1934 atuou como psiquiatra e assistente da Colônia de Alienados em Barreiros (Pernambuco) em 1937 como mediador entre os terreiros e a Comissão de Censura das Casas de Diversões Públicas, ligada à Secretaria de Segurança Pública do Estado de Pernambuco (MATOS, 2017).

No início de 1932, Pernambucano conseguiu, junto à Secretaria de Segurança Pública do Estado de Pernambuco, uma licença para que os xangôs do Recife pudessem funcionar sem sofrer as perseguições

e fechamentos de suas casas, como era comum nesta época. Coube a Cavalcanti a tarefa de iniciar os primeiros contatos com os povos de terreiro do Recife, propiciando em Pernambuco as primeiras pesquisas sobre os xangôs.

Embora seja pioneiro nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras em Pernambuco, o que proporcionou a efervescência de pesquisas e publicações nesta temática, Cavalcanti serviu também como interlocutor e apresentador de pesquisadores como Vicente Lima, Gilberto Freyre e Waldemar Valente aos pais e mães de santo (MATOS, 2017). Mesmo sendo pioneiro, Cavalcanti sofre de uma invisibilidade não apenas regional, mas nacional.

Em seus relatórios, Cavalcanti descreve fatos importantes sobre a Baiana do Pina (mãe de santo muito famosa, respeitada e a mais velha da cidade do Recife nos idos de 1930) e sobre uma festa no terreiro do “Senhor do Bonfim” da Ialorixá Maria das Dores Silva, filha de santo de Artur Rosendo. Nesse relatório, Cavalcanti traz ainda a primeira descrição sobre um terreiro de Xambá no Recife, bem como a primeira descrição do ritual de iniciação nos terreiros de xangô em Pernambuco.

No ano seguinte, Cavalcanti publica novo artigo intitulado “Investigações sobre as religiões do Recife – Uma seita panteísta” (1933) e traz uma análise, esboçada através de observação *in loco*, da seita panteísta denominada “Círculo de Deus e Verdade” fundada no Recife, por José Amaro Feliciano em julho de 1929. Neste estudo, destaca que o bairro do Fundão, onde estava situado o “Círculo de Deus e Verdade”, era famoso por suas tendências místicas e religiosas e que havia presenciado, neste ambiente pregações de pastores protestantes, novenas católicas, além de grande número de centros espíritas e seitas africanas que Cavalcanti (1933) relatou ter visitado, identificado as nações e

assistido aos toques destacando um intrincado complexo sincrético que escapa a classificação canônica “afro-católico”.

Em 1934 Cavalcanti publica um artigo para o I Congresso Afro-brasileiro denominado “As Seitas Africanas do Recife” (1988 [1935]). Este artigo é um marco nos estudos sobre as religiões afro-pernambucanas por trazer informações inéditas sobre a localização dos terreiros em Recife, o que são e quem são os pais, mães e sacerdotes dos cultos afro, como e quando acontecem os toques, os transe ou “quedas de santo”. Traz ainda novas informações de como se dá a iniciação nos Xangôs, o que é um Pegi, como são representados Exu, Ogum, Xangô, as cores dos orixás, a correspondência entre santos católicos e os orixás e os nomes fortes ou orações laudatórias de agrado dos Deuses.

Descreve ainda a festa de Ibeji (Cosme e Damião) e publica o primeiro dicionário feito em Pernambuco da língua Iorubá, traduzindo 150 palavras. O artigo ainda detalha os regulamentos e estatutos das seitas, diversas toadas e lista dezoito terreiros registrados no SHM, com os correspondentes endereços de pais e mães de santo responsáveis por estes. Cavalcanti faz ainda a primeira descrição mais pormenorizada do transe nos xangôs do Recife nos idos de 1934 (MATOS, 2017).

Este artigo de Cavalcanti (1988 [1935]) é fonte inesgotável e de primeira mão de inúmeras informações que nos mostram, como em um fotograma, os rituais das religiões afro-pernambucanas na década de 1930. Esse estudo viria a ser fonte de autores posteriores, como Gonçalves Fernandes (1937), Waldemar Valente (1976), René Ribeiro (1978 [1952]), Maria do Carmo Brandão (1988), Brandão e Motta (2002), e Reginaldo Prandi (2007), que, em seu artigo “O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras”, cita a produção de Cavalcanti na década de 1930.

Embora a produção bibliográfica de Cavalcanti sobre religião seja pequena e circunscrita a década de 1930, sua obra tem grande valor para os estudos sobre as religiões afro-brasileiras. O resultado deste intento foi o início das pesquisas em religião afro-brasileira em Pernambuco, o que culminou numa escola de estudos que vigora até os dias atuais.

Se hoje as teorias utilizadas por Pedro Cavalcanti não oferecem mais chaves explicativas sobre a realidade dos xangôs de Pernambuco, o mesmo não podemos dizer de suas pesquisas de campo. Os dados obtidos por Cavalcanti, alguns deles inéditos à época, são ainda hoje fonte para inúmeros pesquisadores, e ao passo que relegamos ao esquecimento a produção deste autor, em detrimento de sua teoria, esquecemos também um conjunto de dados de primeira mão que retratam os indivíduos, rituais, toadas, continuidades e transformações nas religiões afro em Pernambuco e no Brasil (MATOS, 2017).

3 Albino Gonçalves Fernandes

Albino Gonçalves Fernandes, nascido em Recife em 1909, formou-se em medicina pela Universidade de Pernambuco em 1937. Professor titular de Psicologia Médica na Faculdade de Ciências Médicas de Pernambuco, colaborou com o Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais (IJNPS). Durante seus estudos de medicina, ingressou no SHM em 1934 e, em 1935, publicou “Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife”. Em 1937, lançou “Xangôs do Nordeste”, pioneiro no estudo dos xangôs pernambucanos. Mudou-se para o Rio de Janeiro em 1938, publicando “Sincretismo Religioso no Brasil” em 1941, analisando macumbas cariocas e religiosidade japonesa no Brasil.

Seus estudos abrangeram diversas regiões e religiões, incluindo catolicismo, budismo e protestantismo. Apesar de sua notoriedade na época, Fernandes é frequentemente esquecido na historiografia das ciências sociais brasileiras.

É importante destacar, além, é claro, da filiação direta deste livro com Pernambucano e os estudos iniciados no SHM, é que temos, com *Xangôs do Nordeste* (1937), o primeiro estudo em formato de livro das pesquisas sobre os xangôs de Pernambuco, advindas do acordo entre Pernambucano e a polícia para o fim das perseguições aos terreiros.

No capítulo “A obra do sincretismo”, publicado no livro *Xangôs do Nordeste* (1937), embora de forma embrionária ele verse sobre este conceito, é importante salientar que Fernandes já partia da mistura e do sincretismo como consequência da situação social em que estavam inseridos os cultos. Esse deslocamento teórico e empírico dado por Fernandes, quando afirma a mistura como ponto de partida, teve um efeito de extrema importância, demonstrando a sua acuidade teórico-antropológica de observar o outro a partir dos seus próprios termos.

A partir destas premissas, Fernandes abriu seu olhar para novos campos e começou a pesquisar terreiros, ainda mais invisibilizados que outros, por conterem sincretismos menos ortodoxos nos quais a mistura se entrecruzava com manifestações ameríndias, como aquelas presentes no Centro Caboclo de Batuque de Caetana, denominando o Catimbó de Caboclo e constatando neste a influência predominantemente católica-espírita-caboclo onde os fins mágicos curativos e de “resolução de situações sentimentais e de negócios” são a tônica ritualística (FERNANDES, 1937: 144).

O livro também apresenta uma detalhada descrição ritualística, abordando toques, iniciação dos afilhados, regulamentos, estatutos,

endereços e nomes dos pais de santo. Além disso, destaca cânticos, toadas e orações, observando a produção de arte nos cultos afropernambucanos, incluindo pinturas e esculturas. O autor também destaca as influências do Iorubá, listando palavras e expressões com a ajuda de Pai Adão (importante sacerdote da época). Esses temas são aprofundados em seu segundo livro, “Folclore Mágico do Nordeste” (1938), que explora o catimbó, ritos fúnebres, credences, feitiçaria, homem-medicina e práticas mágico-curativas na Paraíba.

Ainda em 1938, a convite de Arthur Ramos, Fernandes mudou-se para o Rio de Janeiro (LEAL, 1965). Nesta cidade, e com o material pesquisado em viagens diversas para um terceiro livro encomendado por Arthur Ramos, mas nunca publicado, Fernandes revisou estes dados e publicou, em 1941, o livro *Sincretismo Religioso no Brasil: seitas, cultos, cerimônias e práticas religiosas e mágico-curativas entre as populações brasileiras* que traz análises sobre macumbas do Rio de Janeiro, Xangô rezado-baixo em Alagoas e beatos e profetas do Nordeste.

Vale ressaltar que o esquecimento atual não era partilhado por seus contemporâneos, uma vez que estes o consideravam parte de uma sócio-antropologia nascente. A exemplo destes pares, podemos citar Melville e Frances Herskovits. Junto aos Herskovits, Fernandes desenvolveu, em 1942, pesquisas sobre religiões afro-brasileiras e recebeu no mesmo ano convite de Melville Herskovits para fazer o mestrado em antropologia na *Northwestern University* (LEAL, 1965). Roger Bastide, por sua vez, levou a teoria individual-analítica sobre o fenômeno do sincretismo religioso afro-brasileiro de Fernandes para um curso que realizou na Sorbonne (LEAL, 1965).

Ramos por sua vez, publicou na seleta coleção da Bibliotheca de *Divulgação Científica* (espaço de notoriedade na época) sob sua direção

dois livros de Fernandes. Esta coleção, publicou diversas obras de etnografia e antropologias brasileiras figurando entre os seus autores, além de Ramos, Nina Rodrigues, Manoel Querino, Alfredo Brandão, Edison Carneiro, Josué de Castro e Gilberto Freyre. Mesmo diante de uma presença marcante em espaços de conhecimento, G. Fernandes segue constantemente esquecido na atual historiografia das ciências sociais brasileiras e enclausurado apenas como médico.

4 René Ribeiro

Em Recife, capital do estado de Pernambuco, ao terceiro dia de janeiro de 1914, nascia René Ribeiro. René formou-se em medicina na Faculdade de Medicina do Recife e em 1936 passou a atuar como médico. O gosto pela pesquisa social em René despontou ainda quando caminhava no campo da medicina e da psiquiatria, quando atuava como assistente de pesquisa do SHM, coordenado por Pernambucano. Lá no SHM, René conheceu a assistente social Beatriz Cavalcanti, com a qual se casou no ano de 1939. Beatriz teve papel importante na produção de René, catalogando e transcrevendo suas notas feitas a mão, organizando seus arquivos e mais importante ainda debatendo seus textos propondo alterações e/ou ampliando seus quadros interpretativos.

O jovem médico vai se convertendo paulatinamente para o campo da ciência social, devido à atmosfera intelectual ao seu redor (as pesquisas efetuadas pelo SHM e o Congresso de 1934). Foi aí que teve contato mais estreito com uma antropologia de orientação culturalista por intermédio dos diálogos que estabeleceu com Gilberto Freyre e depois com o antropólogo Melville Herskovits. Ao tomar contato com a obra de Herskovits, René Ribeiro deixa gradativamente o viés

patológico e passa a adotar a perspectiva culturalista em suas análises sobre o transe no universo religioso afro-brasileiro, tornando-se, assim, “muito mais antropólogo do que psicólogo”, conforme observou Peter Fry (2015: 139), “declarando a possessão como ‘normal’ e apropriada ao ambiente cultura”.

Tamanho foi a influência de Herskovits na trajetória de René, que o mesmo migrou para os Estados Unidos com a finalidade de concluir o mestrado sob a orientação de Herskovits, defendendo sua tese em 1947 (Master of Arts) intitulada *“The afrobrasillian cult-groups of recife – a study in social adjustment”*, sendo traduzida para a língua portuguesa em 1952 e publicada pelo Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Ao voltar para o Recife, René continuou como pesquisador no Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais (IJNPS). Após seu retorno dos Estados Unidos com título de mestre, tornou-se diretor do Departamento de Antropologia (fundado em 1950) do IJNPS. Com sua formação especializada, experiência em técnicas de pesquisa social e recomendação de Gilberto Freyre, ele integrou o projeto UNESCO sobre as Relações Raciais no Brasil.

A participação de René Ribeiro no projeto confere-lhe não apenas projeção nacional e internacional, como também lhe permitiu incorporar outros temas correlatos à sua reflexão, a exemplo do tema das relações raciais, sem perder de vista, contudo, o seu principal foco de interesse: o campo ritual afro-brasileiro e a possessão. Encerrada a pesquisa da UNESCO, Ribeiro atuou como membro ativo na formação de novos cientistas sociais na região na qualidade de professor de “Métodos de Pesquisa em Antropologia Cultural”, componente curricular ofertado no I Curso de Preparação em Pesquisa Social ofertado no Nabuco em 1956.

No ano seguinte René torna-se Professor Titular da cadeira de Etnografia do Brasil, no âmbito da Faculdade de Filosofia do Recife, consolidando a prática docente como uma das variáveis de atuação. Devido a sua projeção nacional e internacional com o projeto UNESCO, o autor é investido de notoriedade na comunidade acadêmica (grau de mestre, várias publicações e lecionando em várias instituições) brasileira, chegando a ser presidente da Associação Brasileira de Antropologia em 1976, quando já era professor da Universidade Federal de Pernambuco.

Na longa trajetória de vida acadêmica, René pode publicar uma centena de itens em uma miríade de periódicos nacionais e internacionais, anais de congressos bem como em livros de sua autoria. Uma terça parte destas publicações foi dedicada aos estudos afro-brasileiros, haja vista, seja a seara que o autor possui maior notoriedade devido aos dados etnográficos de suas pesquisas que persistem em nosso presente bem como a originalidade analítica que sua obra confere aos estudos dos xangôs.

5 Waldemar Valente

Waldemar Valente (1908-1992) foi um pesquisador pernambucano que atuou em parceria com a equipe do antigo SHM, durante as décadas de 1930 e 1940. Graduou-se pela Universidade Federal de Pernambuco em Farmácia com apenas 18 anos e em Medicina com 23, áreas que atuou durante longos anos de sua vida, concomitante o exercício de outras atividades, tais como a docência na Universidade Federal de Pernambuco e na Universidade Católica de Pernambuco, pesquisa social (na qualidade de assistente e pesquisador principal), direção do Museu de Antropologia do Instituto Joaquim Nabuco. Foi

Membro da Academia Pernambucana de Letras, eleito para ocupar a cadeira 24 em 1957.

O interesse acadêmico de Valente abrangia áreas como as ciências sociais, história social, ecologia, educação e psicologia social. Ao contrário de René Ribeiro, Valente não teve formação especializada em antropologia no nível de mestrado ou correlato, no entanto, segundo Antonio Motta (MOTTA, 2009:31), Waldemar Valente “teria feito uma rápida especialização em antropologia, matriculando-se em um curso ministrado por Roquete Pinto” no Museu Nacional em 1934.

Como antropólogo, na década de 1960, atuou como diretor do departamento de Antropologia (sucendo a Estevão Pinto, de quem foi assistente de pesquisa) do então Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Sob seu comando foram desenvolvidas inúmeras pesquisas sobre as culturas negras presentes no Brasil. Dentro deste repertório temático mais amplo, Valente (que liderou e caminhou ao lado de uma vasta equipe) se debruçou sobre o tema do sincretismo presente nas religiões afro-brasileiras e da presença de traços culturais do islamismo nos xangôs.

Apesar de enorme versatilidade e originalidade, Valente segue, na literatura que narra e historiciza a disciplina como um autor invisível. A referida invisibilidade consiste numa operação que torna o autor menor em relação aos seus pares. Comumente, Valente é lembrado pela sua maior contribuição, sua obra sobre o sincretismo religioso (Ferretti, 2013), no entanto, o modo como é lembrado pelas lentes de Sérgio Ferretti, torna-o menor, no sentido da redução que a ele se atribui pela forma como tratou o fenômeno empírico do sincretismo.

Ademais, Valente pretendia compreender o sincretismo como “um processo que se propõe a resolver uma situação de conflito”

(VALENTE, 1976:10), proposta solidária da compreensão de que a sociedade brasileira se constitui por um “equilíbrio de antagonismo”. Um conflito que se dava pelas sucessivas tentativas de ajustes sociais – materiais e simbólicos – que os grupos em contato estabeleciam, no Brasil e antes mesmo na África.

Dessa maneira, o sincretismo entendido por Valente, deveria ser compreendido como um processo de combinação no qual, categorias, formas de vida e encontros de pessoas e culturas contribuíram para uma possível síntese (compreendida como síntese no momento da pesquisa) mais equilibrada. Esta possível síntese só se expressaria em termos analíticos, isso porque o autor compreendia que o sincretismo religioso não é fenômeno desligado de outros aspectos da vida social.

Além dos pontos expostos, não menos importante é a contribuição do antropólogo pernambucano para a pluralização de objetos no campo das religiões afrobrasileiras, indo além dos estudos feitos exclusivamente nos cultos mais ortodoxos de rito nagô, Valente busca marcas das influências islâmicas nos xangôs pernambucanos e as encontra no terreiro do babalorixá Apolinário da Mota.

Nos usos rituais, cuidadosamente coletados durante vários anos no terreiro do babalorixá Apolinário, Valente pode identificar a presença maometana nas roupas (uso de longas túnicas brancas e do gorro branco, até hoje facilmente encontrado nos xangôs de Recife) e na abstinência de bebidas alcóolicas, costume de tirar os calçados nos templos, bem como o modo de sentarem-se de pernas cruzadas, “muçulmanamente cruzadas”. Ainda no terreiro do babalorixá Apolinário Gomes, de nação Congo, pode observar o uso do “alá” tecido branco no qual se cobre a cabeça ou se forra no chão e os fiéis deitam e louvam os orixás, costume que faz lembrar “perfeitamente o tapete

que os árabes sobre o chão das mesquitas e sobre o mesmo fazem a prostração” (VALENTE, 1955: 24), marca ainda hoje presente nos Xangôs do Recife carente de estudos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Alguns pontos merecem ser destacados à guisa de conclusões finais. Chamamos a atenção primeiramente para o fato de que como a Escola dos Annales, a NEAR abrigava em seu meio diversos intelectuais de ideias díspares e influências diversas sem que essa heterogeneidade comprometesse a ideia de uma Escola.

Desse modo, os pesquisadores da NEAR não se aproximaram, a exemplo, das ideias freyrianas igualmente nem no tempo nem na profundidade. Outros sequer se aproximaram dessas ideias, como é o caso de Vicente Lima. Alguns deles, como Fernandes e Cavalcanti, mantiveram intenso diálogo com Ramos, apesar das disputas e desavenças intelectuais que Ramos mantinha com Freyre. O que nos leva a entender que a NEAR foi um projeto intelectual que buscou o diálogo interdisciplinar e se fez sem uma liderança intelectual dura e autoritária, o que conferiu a sua produção uma enorme heterogeneidade.

Outro ponto que merece destaque é que as pesquisas e contribuições destes autores seguem desconhecidas e invisibilizadas na historiografia mais convencional que narra e fixa uma memória intelectual sobre as ciências sociais brasileiras. Por não serem percebidos – devido à ausência deles nestas narrativas – passam a não existirem de fato em nosso presente teórico, quando muito, existem reminiscências e rumores sobre um complexo homogêneo de autores médicos e obras de conotação biologizantes. De modo que, pouca ressonância existe no

presente teórico e empírico da disciplina decorrente da vasta obra da NEAR. Pouca coisa ficou da agenda de pesquisas destes autores na atualidade, no entanto, podemos pontuar a respeito disso duas questões.

A primeira delas que se faz notar nas pesquisas atuais que ocorrem em Pernambuco – ao menos aquelas que são orientadas ainda por professores do PPGA/UFPE – é o gosto pela pesquisa empírica no cotidiano dos terreiros, como faziam os pesquisadores da NEAR. A segunda ressonância incide não propriamente no domínio dos estudos da religião e seu foco empírico com os xangôs, mas sim, numa proposta de revisitar criticamente o passado da disciplina por meio das narrativas que lhe constituem inteligibilidade e sentido compreensivo de si. Ou seja, os autores da NEAR, a partir do resgate analítico promovido pelo projeto da Geopolítica da Antropologia, servem de foco analítico para repensarmos os moldes como vem sendo narrada a história da disciplina.

REFERÊNCIAS

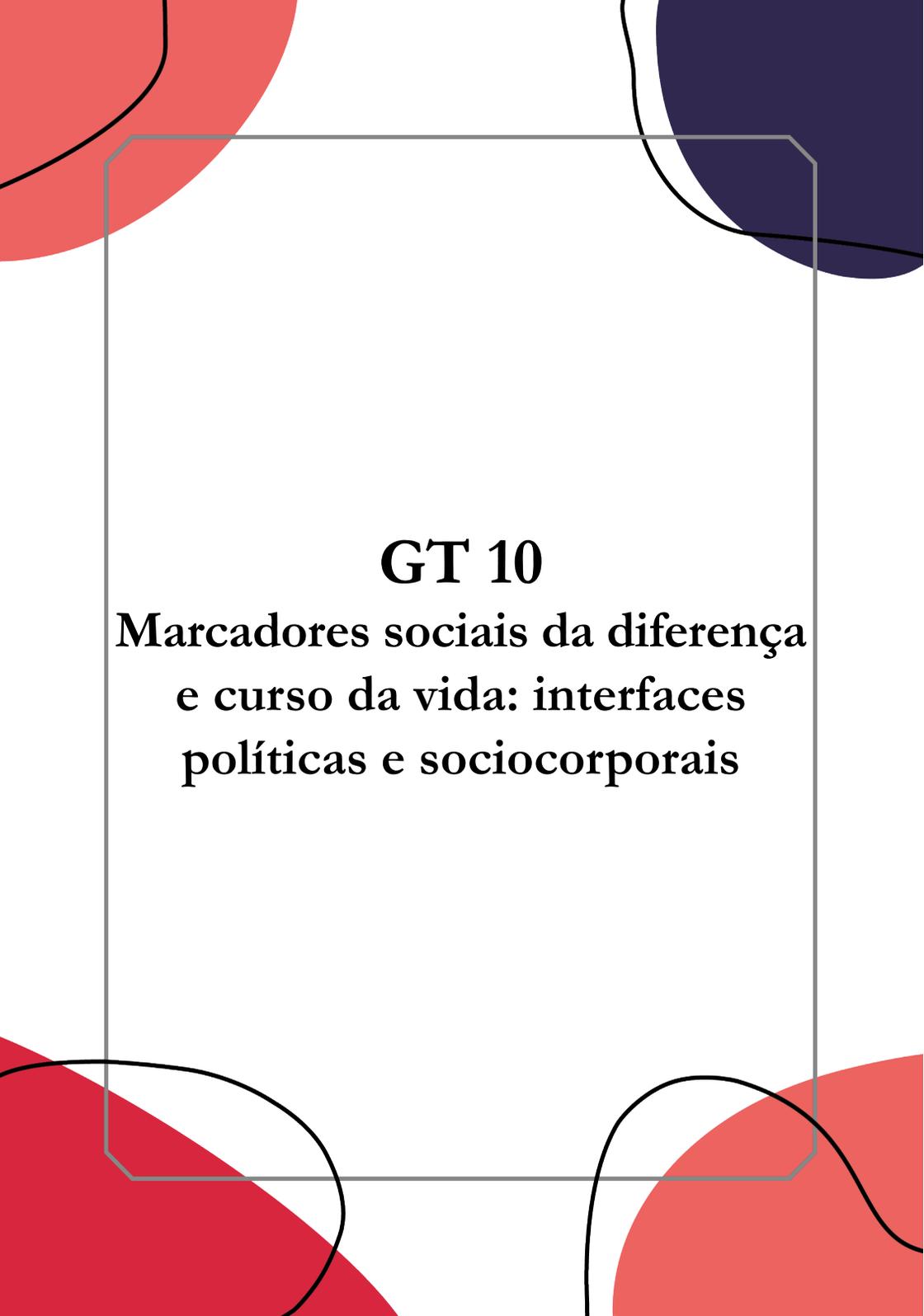
- AUGÉ, Marc. **Por uma antropologia dos mundos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1977.
- BRANDÃO, Maria do Carmo Tinoco Brandão. **Organização econômica dos Xangôs Tradicionais e Umbandizados do Recife-PE**. Tese de doutorado em Antropologia Social, USP. Universidade de São Paulo, USP, Brasil, 1986.
- BRANDÃO, Maria do Carmo. A localização dos xangôs na cidade do Recife. **Revista Clio**, n. 11, p.117-135, (Série História do Nordeste-UFPE). 1988.

- BRANDÃO, Maria do Carmo; MOTTA, Roberto. “dão e Badia: carisma e tradição no xangô de Pernambuco. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus, p. 48-87. 2002.
- CAMPOS, Roberta e REESINK, Mísia. Mudando de eixo e invertendo o mapa. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 209-227, 2011.
- CAVALCANTI, Pedro. Investigações sobre as religiões do Recife – Uma seita panteísta. **Arquivo da Assistência a Psicopatas**, v. 3, n. 1, p. 58-63, 1933.
- CAVALCANTI, Pedro. As seitas africanas do Recife. In: FREYRE, Gilberto (org.). **Estudos afro-brasileiros**. Recife: FUNDAJ, Massangana, p. 243-258, 1988.
- CAVALCANTI, Pedro. Ulysses Pernambucano e as Seitas Africanas. In: VÁRIOS AUTORES. **Estudos Pernambucanos dedicados a Ulysses Pernambucano**. Recife: Gráfica Jornal do Commercio, p. 51-52. 1937.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Campinas: Papirus, 1991.
- FERNANDES, Albino Gonçalves. Investigação sobre os cultos negro-fetichistas do Recife. **Arquivo da Assistência a Psicopatas**, v. 5, n. 1-2, p. 87-135, 1935.
- FERNANDES, Albino Gonçalves. **Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife**. Rio de Janeiro: Bibliotheca de Divulgação Científica. Civilização Brasileira, v. 8, 1937.
- FERNANDES, Albino Gonçalves. **O folclore mágico do Nordeste: usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas**. Rio de Janeiro: Biblioteca de Divulgação Científica. Civilização Brasileira, 1938.
- FERNANDES, Albino Gonçalves. As religiões do Brasil – Uma seita Nipo-Brasileira: A “Associação Universal humanitária”. **Neurobiologia**, v. 2, n. 3, p. 247-256, 1939.

- FERNANDES, Albino Gonçalves. Novas investigações sobre as seitas afro-brasileiras”. **Neurobiologia**, v. 3, n. 2, p. 182-194, 1940.
- FERNANDES, Albino Gonçalves. **Sincretismo religioso no Brasil:** seitas, cultos, cerimônias e práticas religiosas e mágico-curativas entre as populações brasileiras. Curitiba: Editora Guaíra limitada, 1941.
- FERNANDES, Albino Gonçalves. O sincretismo Gêge-Nagô-Católico como expressão dinâmica dum sentimento-de-inferioridade. **Les Afro-Américains**, Memories de L’Institut Français D’Afrique Noire, n. 27, p. 125-126, 1953.
- FERNANDES, Albino Gonçalves. **Região crença e atitude:** uma visão da religiosidade reativa de pequenos e médios agricultores de sub-áreas de Pernambuco. Recife: Ministério da Educação e Cultura. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1963.
- FERNANDES, Albino Gonçalves. **Crença, credence e sortilégio.** Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa. Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina. Separata de Estudos Políticos e Sociais, v. 2, n. 4, p. 5-42, 1964.
- FERNANDES, Albino Gonçalves. S. Gonçalo de Amarante, seu culto entre portugueses e luso-descendentes do Nordeste brasileiro”. **Ci. & Tróp.**, v. 7, n. 2, p. 201-236, 1979.
- FERRETTI, Sérgio. Repensando o sincretismo. 2ª ed. Editora Arché, 2013.
- FRY, Peter. Bacamarte em Pernambuco? René Ribeiro entre 60 xangozeiros de Recife. In **Bagoas**, n. 12, p. 137-150. 2015.
- GOLDMAN, Marcio. **Mais alguma antropologia:** ensaios de geografia do pensamento antropológico. Rio de Janeiro: Ponteio, 2016.
- HUTZLER, Celina Ribeiro. Ulysses Pernambucano: psiquiatra social. **Ciência & Trópico**, v. 15, n. 1, p. 23-40, 1987.
- LEAL, Cesar. Escritores do Nordeste: Gonçalves Fernandes. **Diário de Pernambuco**, 04 Mar. 1965.

- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. 1984.
- MATOS, Silvana Sobreira de. Pedro Cavalcanti e os estudos em religião afro-brasileira em Pernambuco: notas para se pensar a Antropologia da religião no Brasil. In: CAMPOS, Roberta Bivar C.; PEREIRA, Fabiana.; MATOS, Silvana Sobreira de (orgs.). **A nova escola de antropologia do Recife: ideias, personagens e instituições.** Recife: Editora UFPE, p. 213 - 235. 2017
- MOTTA, Antonio. A Fundação Joaquim Nabuco e o legado do departamento de antropologia. **Ci. & Tróp.**, Recife, v. 33, n. 1, p. 1-180. 2009
- PEREIRA, Fabiana; CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; EMÍDIO, Janayna. Da prática médica à interdisciplinaridade: a contribuição de Ulysses Pernambucano de Mello Sobrinho à antropologia dos estudos afro em Pernambuco. In: CAMPOS, Roberta Bivar C.; PEREIRA, Fabiana.; MATOS, Silvana Sobreira de (orgs.). **A nova escola de antropologia do Recife: ideias, personagens e instituições.** Recife: Editora UFPE, p.181-210, 2017.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais-BIB**, n. 63, p. 7-30, 2007.
- REESINK, Mísia Lins e CAMPOS, Roberta Bivar C. Campos. A geopolítica da antropologia no Brasil. Ou como a província vem se submetendo ao leito de Procusto. In: SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta Bivar C.; PEREIRA, Fabiana (orgs.). **Rumos da Antropologia no Brasil e no Mundo: geopolíticas disciplinares.** Recife: Ed. UFPE. 2014.
- RIBEIRO, René. Problemática pessoal e interpretação divinatória nos cultos afro-brasileiros de Recife. **Revista do Museu Paulista**, v. 10, p. 225-242. 1956.
- RIBEIRO, René. Significado sócio-cultural das cerimônias de Ibegi. **Revista de Antropologia**, v. 5, n. 2, p 129-144, 1957.

- RIBEIRO, René. Gilberto Freyre, cientista social: seu estudo das relações étnicas no Brasil. **Gilberto Freyre, sua Ciência, sua Filosofia, sua Arte**, José Olímpio etc., Rio de Janeiro, p. 418-423. 1962a.
- RIBEIRO, René. Pesquisa Social na América Latina. **Bol. do Inst. Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais**, Recife, n. 11, p. 157-165, 1962b.
- RIBEIRO, René. Melville J. Herskovits: o estudo da cultura e o fator humano. **Revista do Museu Paulista**, v 14. p. 377-422, 1963.
- RIBEIRO, René. **Cultos Afro-Brasileiros do Recife**: um estudo de ajustamento social. MEC – Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.
- SÁ Jr., Luiz Salvador de Miranda. Apresentação. In: BASTOS, Othon. **A história da Psiquiatria em Pernambuco e outras histórias**. v 1. Pernambuco: Edupe, p. 17-35, 2010.
- SKOLAUDE, Mateus Silva. Identidade Nacional e historicidade: o 1º Congresso Afro-Brasileiro de 1934. In: **XII Encontro estadual de história, verdade e ética**. Rio Grande do Sul. (Anais do congresso). 2014. Disponível em http://www.eeh2014.anpuh-rs.org.br/resources/anais/30/1404752235_ARQUIVO_Texto-MateusSilvaSkolaude. Consultado em 25/06/22.
- VALENTE, Waldemar. Influências islâmicas nos grupos de culto afro-brasileiros de Pernambuco. Recife, **Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais**, 1955.
- VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. Prefácio professor Amaro Quintas. 2ª Ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1976.
- VALENTE, Waldemar. **O japonês no nordeste agrário (aspectos sócio-culturais e antropológicos)**. Editora MEC e Instituto Joaquim Nabuco, 1987.



GT 10

**Marcadores sociais da diferença
e curso da vida: interfaces
políticas e sociocorporais**

A FRUIÇÃO FUNKEIRA COMO PRÁTICA ANTROPOLÓGICA: ETNOGRAFIA PARA UMA AUTOETNOGRAFIA

Samuel Lima¹

Resumo: O funk é uma *música preta* dos Estados Unidos para o mundo, a estética do *Atlântico negro* (THOMPSON, 1983) que também é fundamento do Brasil *denegrado* (MOURA, 2019), a experiência da linguagem na existência do *pretuguês* (GONZALEZ, 2018). Na busca pretensiosa em defender a cultura funk como *afro-brasileira* (NASCIMENTO, 2016), expondo a presença do racismo e das negligências vividas pelas práticas funkeiras (FACINA, 2013), nossa análise ocorre sobre diferentes segmentos e conhecimentos da diáspora (GILROY, 2012), o que é conversado com o movimento da antropologia: o alcançar de temas pertinentes e abrangentes (FANON, 2008; FREIRE, 1996); as necessárias compreensões e ampliações de conceitos para fortalecer a reivindicação do Movimento Negro Educador (GOMES, 2017). Assim, oferecemos uma leitura da fruição funkeira como travessia etnográfica a partir de uma autoetnografia, os relatos de experiências que pensam o ser brasileiro e brasileira do funk, os registros de textos e músicas durante trocas com resistências das juventudes negras brasileiras, que ocorrem no encantamento identitário de reverberação desencantada pelo tratamento policial (VIANNA, 1997; BATISTA, 2013), o *desvio* provocado como *outsiders*, as convivências outras, logo, quem mostra concepções fora das verdades, regras, leis já estabelecidas (HOWARD, 2008).

Palavras-chaves: Funk. Diáspora. Pretuguês. Fruição Funkeira.

INTRODUÇÃO

Baseado em estudos de Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau, o funk, segundo Robert Farris Thompson (1984), ainda escrito como “funky”, começa como a palavra “lu-fuki” no mundo do *Atlântico*

¹ Doutorando em Educação pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

negro, significando “mau odor corporal” como sinais de esforços, o que transmite a energia positiva de uma pessoa - por exemplo, na tradição africana, o forte cheiro de um ancião trabalhador, na cultura Congo, é boa sorte, pois mostra anos de trabalho.

Lamejos do espírito de um certo povo, conectado com o Kikongo, a linguagem da civilização Kongo, na África (hoje, Congo e Gabão), *lu-fuki* também representa a referência de um lugar por suas múltiplas e contínuas deslocções corpóreas pelas danças e batuques: a palavra de elogio aos indivíduos e à integridade de sua arte; inclusive é nesse momento que Robert Thompson (1984) aborda a palavra funk como ancestral do cotidiano criador do *jazzy*; logo, funk seria a ancestralidade do que acontece no presente; pois o que está no presente existe por conta da antecedência fundada no ancestral.

O que se compromete com a palavra como dimensão espiritual, capaz de realizar, pela memória, o desenvolvimento advindo do compromisso que mantém o conhecimento sobre seu aspecto sagrado, a palavra, na tradição oral, para Amadou Hampaté Bâ (2010), é o exercício da compreensão africana como chave da cultura ocidental, quando oferecida por nexos estabelecidos entre a divindade e a continuidade da transmissão cultural.

Conceito em amadurecimento para pesquisar, tocar e produzir conhecimentos e/ou músicas, realizadas no percurso sonoro enegrecido pelo *pretuguês* (GONZALEZ, 2018), a *fruição funkeira* é uma trama preme de significados transpassados por criações diversas, para lembrarmos da filosofia da escrita como aquilo de essencialidade oral, e, pedindo licença, abriremos caminhos por um portal de referências e conexões afro-atlânticas, fundamental e singular para a arte brasileira, que reitera as percepções e vivências contidas em seu entorno: as

dimensões contemporâneas como travessia dos signos, registros do povo negro em trabalho e festa, frente as violentas e caricatas ações sofridas pelo afrodiaspórico.

Tamanha conversa surge nas diferentes educações negras diante da razão brasileira, aquilo que não é facilmente exposto e/ou declarado, uma espécie de presença enrustida (NASCIMENTO, 2016); e, quando manifestada, surge pela contradição do conhecimento, ou seja, educar como aquilo capaz de acolher as palavras, histórias e estéticas, inclusive as negadas. (FREIRE, 1996).

“*É som de preto, de favelado/Mas quando toca ninguém fica parado*”. Na prática de escutar músicas e a vida, para pensar o caráter simultaneamente *rítmico* e/ou *arrítmico* do mundo (WISNIKI, 2017), nossa didática está em mencionar letras de músicas e, no fim, formar *setlists*, o oferecimento de *tracks* (uma música) como registros, onde algumas delas serão expostas durante o texto, assim como fizemos neste parágrafo com a “*Som de Preto*” (2005), um clássico funk do Brasil, uma composição dos MCs *Amilcka e Chocolate*, a primeira citação para defender a proposta de escrita sobre a letra, a *oralidade*, a *linguagem* e a *palavra funkeira*.

Iniciada na Cidade Alta, favela da Zona Norte do Rio de Janeiro (capital), a fruição funkeira é trama realizada desde 2020, através de um doutoramento em Educação com certa relação antirracista e em defesa dos Direitos Humanos como lugar de possível favorecimento na formação de subjetividades populares, logo, as linguagens, repertórios e lugares divulgadores do funk como exemplo de produção, estrutura e ambiência afetiva.

Seguindo com a práxis sonora de Samuel Araújo (2013), a ferramenta investigativa multidisciplinar para escutar e/ou fazer músicas na necessidade da construção do texto, ato que surge nas críticas sobre as

sonoridades, desde um determinado código musical aos instrumentos mais propriamente materiais de produção sonora, suas formas idealistas e conservadoras, a fruição funkeira torna-se um pseudônimo feito por baterias eletrônicas, *mixagens*, *samples*, *loops* e *sound bite*.

Provocando o funk do Brasil na discussão sobre o racismo pela via do genocídio, a busca de nossas críticas é focada nas pessoas da cor negra, tendo em vista os chamados “casos de sucesso” do Governo do Estado do Rio de Janeiro, que colaboram apenas para o crescimento de negro estatísticas.

Mirando as tentativas de apagarem os ímpetos denegridos, do tornar-se negro ou negra (SOUZA, 2021), a prioridade de nossos olhares será feita com o perfil de um Assistente Social mobilizado pela educação, que incorpora a fruição funkeira para pensar sobre os atendimentos de política públicas que serão invocadas para o debate.

Temos a fruição funkeira como conceito autoetnográfico de disposição para a contradição do conhecimento, durante uma árdua cautela na quebra de preconceitos, a contestação colonial contemporânea sobre o fundamento feito por uma “*mistura complexa e única de múltiplas perspectivas*”, os caminhos comprometidos com o *entusiasmo* do ser artista entre o Serviço Social e a educação, as características de atividades intelectuais em coletividade (HOOKS, 2013, p. 20).

DESENVOLVIMENTO

*“E se um mar de rosas virar um mar de sangue
Você pode ter certeza vão botar a culpa no funk”
MCs Cidãoho e Doca – “Não me bate doutor” (1995).*

Segundo Eric John Ernest Hobsbawm, o funk passou a ser referido como música das comunidades negras estadunidenses para o mundo com o trompetista *Charles “Buddy” Bolden*, um dos precursores do jazz, quem ficou conhecido por uma música chamada “*Funcky Butt?*” (1907). O toque descontraído de Bolden mostra como a música *funcky* era lenta, sexual, solta e fácil de dançar. (HOBSBAWM, 1990).

E, nos anos de 1960, com o surgimento da *soul music* [música soul], um estilo do âmago, com melodias um pouco mais misteriosas, complexas, além de dançantes, faz a expressão funk voltar de outra forma, inclusive sem o “y” (HOBSBAWM, 1990). É nesse momento que de fato o funk passa a ganhar força como expressão musical, após o soul, que tem o segundo e o quarto tempo da batida mais acentuados. Como exemplo do que queremos dizer, podemos citar “*Out of Sight?*” (1964) de James Brown, considerado o pai do funk, um dos artistas mais influentes de todos os tempos.

No seu começo, muitos consideravam o funk um soul mais dançante, pois essa fase, entre as décadas de 1910 e 1960, é bem diferente da próxima fase do funk. Não é por menos que, muitas das vezes, o que analisam como verdadeira fase da existência do funk acontece (novamente) com James Brown, na música “*Cold Sweat?*” (1967): contrabaixos, metais, linhas de guitarra, tudo nesse som é início da consolidação do funk.

Esfinge presente nas disputas pelos códigos reguladores na história das culturas negras do século XX, o funk é diáspora recente, o período de greves, sindicatos, grupos negros, feministas, estudantis, as consolidações mobilizadas por justiça sociais contra as constantes alienações, o que, inegavelmente, passa a ser o lugar das preocupações identitárias, híbridas, globais nas relações de cada Estado (GILROY, 2012).

Dinâmica de consequências na peleja colonial ocidental, a diáspora é realizada no contexto do eurocentrismo e, um tempo depois, também surge na relação americocêntrica, sobretudo no pós Guerra Fria (1945-1991), quando a África não tende mais por uma profunda luta anticolonialista (HALL, 2018).

Nesse sentido, é importante lembrar que, no fim dos anos de 1960, a afirmação da diáspora no tempo do funk surge pelo mundo que se destaca por provocações que lembram de problemas supostamente sanados, estabelecidos de maneira cultural mundana, quando educa sobre a modernidade ufana diante de denúncias e críticas com condutas que remetem ao passado escravagista unguindo o presente: o *Black Power* [Poder Preto] como reverberação na relação política comunicacional de nosso tempo (WEST, 2021).

Para Kwame Ture (2017) o Poder Preto é a política do ser negro, o que provoca dúvidas sobre a humanidade, a história, a democracia, a modernidade, enfim, a educação, o que se faz com a cultura. Essa busca do Poder Negro é, a priori, questionadora, pois ocorre pelo desejo de transcender pela história negra: a defesa de uma necessária leitura denegrida diante da condição ocidental que nega a negritão, seja na própria educação, ou na política.

Nesse sentido, temos Frantz Fanon (2008) para pensarmos sobre a educação e a política, a partir da linguagem e do ser negro, quando pergunta:

Que quer o homem negro?

Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem.

Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico

ressurgimento pode acontecer. A maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros Infernos.

O homem não é apenas possibilidade de recomeço, de negação. Se é verdade que a consciência é atividade transcendental, devemos saber também que essa transcendência é assolada pelo problema do amor e da compreensão. O homem é um SIM vibrando com as harmonias cósmicas. Desenraizado, disperso, confuso, condenado a ver se dissolverem, uma após as outras, as verdades que elaborou, é obrigado a deixar de projetar no mundo uma antinomia que lhe é inerente (FANON, 2008, p. 26).

Sutilmente, Frantz Fanon age no sentido da essencialidade tática para a positivação da identidade negra, do homem negro, em favor das vidas negras, a contraposição sobre os mitos do racismo e do capitalismo, o que não aceita explicações exploradoras de uma história cheio de histórias, todas mentirosas. A crítica de Fanon tem a pretensão de destruir esse falso e recolocar o ser humano, o homem, no centro da questão, porque, para ele, o humanismo é a capacidade de amar e compreender.

Visão de mundo, visão da sua música. A música acontece como agressividade e amor. A música agressora sucede à conquista, a imposição sobre o que se deve escutar e o que não se deve escutar. Já a música que gera amor orienta, doa, responde satisfazendo. Ambas as expectativas fazem presenças na mesma música, simultânea ou alternativamente, logo, o som musical cria uma *superestrutura valorativa* em direção ao mundo e a sua cultura, as infinitas danças genealógicas e tudo mais que “*se combinam e se interpretam porque se interpenetram*” (WISNIKI, 2017, p. 22).

Sobre o ultrapassar da esfera da colonização formal, realizada na situação histórica escravocrata, pois se mantém dentro de períodos posteriores, nos quais esses indivíduos continuam a visualizar a si e ao

outro, a partir de uma retórica de imagens, valores e ideias construídas dentro do processo de colonização, o funk é uma cultura que se evidencia pela *colonialidade do saber* (FANON, 2008).

Clóvis Moura (2019, p. 55) lembra o pós-Abolição da escravatura com a Lei 3.353 de 1888, ou Lei Áurea, e percebe que esse é o período do corpo brasileiro passar a ser elaborado no *escravismo tardio* (1851-1888) para o futuro de sua formação cultural: a lógica do sistema social no ser brasileiro como experiência do mito da *democracia racial*, “*uma ideologia arquitetada para esconder uma realidade social altamente conflitante e discriminatória no nível de relações interétnicas*”, estabelecidas nas maneiras que se esforçam em serem permanentes no oficial social gangrenado, por não oferecerem nada para aquelas pessoas que, apesar de seguirem construindo o país, a única oportunidade existente para elas estaria no sujeitar renovador de suas explorações.

Cumplicidade de sons criados na condição de pós-escravidão, a *música preta* começa nas Américas, as sonoridades latino-americana, caribenha, dentre outras formas afro-anglo-saxã. Tamanho contexto nos permite analisar a *black music* como expressão em inglês usada comumente para definir as modernas iniciativas musicais feitas pela população negra do mundo.

“Dançar como dança um black! Amar como ama um black!
 Andar como anda um black!
 Usar sempre o cumprimento black! Falar como fala um black!
 Eu te amo, brother!”
 Gerson King Combo – “Mandamentos Black” (1977)

Quem mostrou a vida funkeira surgindo no Brasil deixando os cabelos crespos, cacheados ou ondulados crescerem, usou roupas coloridas e *calças bocas de sino*, apertou as mãos de maneira diferente, emprega

um vocabulário expansivo, misturado com línguas estrangeiras, assim como *Gerson King Combo* canta na citação acima: é a entrada do uso da palavra *black* como parte do vocabulário cotidiano brasileiro. Nesse sentido, é importante lembrar que as culturas negras sempre foram vistas com muita desconfiança pelas elites nacionais, que geralmente as colocam em esquemas classificatórios, as associam como exóticas, ou de qualidade questionável, o alienável, o que somente serve para certas ações ou momentos, e poderá ser proibido, mesmo sendo cultural.

E o ser no funk do Brasil é apresentado junto a certo sensacionalismo, a partir dos *blacks*, as pessoas negras que gostavam de dançar e cantar soul, a motivação da qualificação de vilões que sugere heróis, ao explicarem que “aquelas coisas negras” não eram “coisas dos negros daqui”, um dos primeiros marcos do ser no funk do Brasil, o denominado *Movimento Black Rio*, na cidade do Rio de Janeiro, em 1977, era rotulado como elitizado por sambistas comprometidos com as *Velhas Guardas das Escolas de Samba*, essas que também mostravam em suas respostas a ênfase na retomada do *samba de raiz*, aparentemente na intenção de não se comprometerem com as novidades estrangeiras. “*No ano seguinte, o próprio medalhão das Ciências Sociais Gilberto Freyre iria se pronunciar sobre a ameaça de o Movimento Black Rio estar descaracterizando a música nacional, o samba*” (PEIXOTO; SEBADELHE, 2016, p. 98).

Paixão. Medo. Ódio. Saudade. Amor. E cada um, em cada lugar, faz o funk de seu jeito, o que extrapola qualquer classificação. Importado e exportado, o funk sucede do Poder Preto no mundo, contudo, no Brasil, segue no futuro, começando carioca, por gerações nebulosas dos anos de 1970, quando tal música salienta certo contexto de militância, o que começa, sobretudo, em uma longa noite que durou 21 (vinte um) anos: a *Ditadura Empresarial Militar* (1964 a 1985), período

também conhecido como Ditadura Militar, ou apenas Ditadura (BATTISTA, 2013).

Falar do ser funkeiro é lembrar do percurso do soul, o que, no Brasil, “é considerado importante para dar início a um processo onde deixa de ser soul, deixa de ser moda. A diversão só tem cabimento se se transformar em conscientização” (VIANNA, 1997, p. 29-30).

O funk do Brasil é música eletrônica de ápice entre o *miami bass*² da *Florida (Estados Unidos)* e o *tamborzão* do *Rio de Janeiro (Brasil)*, o resultado de diferentes percursos de mixers negros feitos de “*Volt Mix 808*” (1988), do DJ estadunidense *Battery Brain*, e que acaba transcendendo e consolidando como marco a “*Gesang der jüinglinge*” do compositor alemão Karlheinz Stouckhausen: uma permanente corrida dos samples, as raízes de possíveis múltiplas transformações sonoras. (WISNIKI, 2017).

Consolidando sua forma brasileira nas raízes de possíveis múltiplas transformações sonoras, o casamento *high-tech* [alta tecnologia] e *low-life* [baixa qualidade de vida] entre os anos de 1980 e 1990, o *funk carioca* torna-se identidade musical mediada pela noção do popular que advém de sintetizadores e controladoras de sons: a formação dos *pontos de funk*;³ as sonoridades entre padrões e acidentes, instabilidades e dese-

² Também conhecido como bass music ou miami sound, é um tipo de rap que se tornou popular nos Estados Unidos e países da América Latina nos anos de 1980 e 1990, realizado por batidas e danças sincopas, continuadas feitas por uma controladora Roland TR-808. Focado em temas sexuais e de festa, o destaque no miami bass está na proficiência dos DJs em manipular instrumentais pelos samples. O grupo 2 Live Crew, com a música “Do Wah Diddy” (1988) é exemplo do que estamos afirmando.

³ Corte do sample funkeiro, logo, os pontos de funk e a forma periférica de realizar músicas que acontecem por barulhos livres. No primeiro episódio da web série “Pontos de Funk” explica o que queremos dizer. Disponível em: <https://youtu.be/UFsYXtuR-ZaM?si=Ne3fdbGdcnvBWYZH>. Acesso em: set. de 2023.

quilíbrios; os espirais que oferecem dimensões capazes de provocarem “*as mais apaixonadas adesões e as mais violentas recusas*” (WISNIKI, 2017, p. 29-30).

Resultado de diferentes percursos de mixers negros, ressignificados nas juventudes das favelas como *rap*, *melody*, *sound bites*, *consciente*, *festival* (HERSCHMANN, 2005), o *Corredor dos Bailes de Galeras*, feito no *Lado A* e *Lado B* dos discos e da porrada comendo (COELHO, 2016), o funk começa carioca e, dos anos 2000 para frente, consolida-se dentro ou fora da cidade do Rio de Janeiro. Não é por menos o fenômeno entre o litoral da cidade de Santos e o bairro Cidade Tiradentes (São Paulo, capital), o *Fluxo*⁴ de São Paulo, os carros equipados com sons, aquilo que faz reunir gente *funkeira* e se transforma no lugar onde a polícia pode, a qualquer momento, agir, para “saber o que está acontecendo”, e, “independente da resposta”, poderão acabar com tudo, inclusive com certas vidas envolvidas nessa complexa *Ostentação*.⁵

Assim como interpretamos a música da epígrafe no desenvolvimento do presente texto, “*Não me bate doutor*”, dos *MCs Cidinho e Doca*, pensamos o funk do Brasil como fenômeno que se reverbera no sentido do bem a partir do mal, a classificação enraizada historicamente, o que se manifesta “*na medida em que acontecimentos, fatos, rituais e, de forma geral, a ‘realidade social’ ali ganham sentido*” (HERSCHMANN, 2005, p. 90).

Enxergar os efeitos de uma música preta como o funk é estar no *desvio*, o contato provocado como *outsiders*, aquilo que, para Howard Saul Becker (2008, p. 15), geram nos grupos sociais consolidados

⁴ Um tipo de Baile funk de favela de São Paulo, onde as equipes de som são substituídas por carros equipados com sons.

⁵ Um tipo de funk de favela de São Paulo, onde as composições giram em torno das aquisições, o consumo de quem não tinha nada, e agora, pode ter tudo o que pode comprar.

complexidades sobre as convivências outras, quem mostra concepções fora das verdades, regras, leis e padrões já estabelecidos: “*a situação de transgressão da regra e de imposição da regra e os processos pelos quais algumas pessoas vêm a infringir regras, e outras a impô-las.*”.

Segundo Howard Becker (2008):

Grupos sociais criam desvio ao fazer as regras cuja infração constitui desvio, e ao aplicar essas regras a pessoas particulares e rotulá-las como outsiders. Desse ponto de vista, o desvio não é uma qualidade do ato que a pessoa comete, mas uma consequência da aplicação por outros de regras e sanções a um ‘infrator’. O desviante é alguém a quem esse rótulo foi aplicado com sucesso; o comportamento desviante é aquele que as pessoas rotulam como tal (BECKER, 2008, p. 22).

O ato desviante torna-se, de certa forma, apropriado, ou então, pelo menos, não tão impróprio. Howard Becker, pensando sobre usuário de maconha no universo do jazz, explica que, enquanto algumas pessoas mandam, outras obedecem, a exposição de certa lógica do *mau* “em si”, assumida pela substancialidade do bem e do mal, onde o humanismo e a linguagem seriam um “bem em si”.

Adriana Facina (2013, p. 65) lembra que as pessoas negras ou pessoas que irão remeter ao negro, revelam todos os Bailes Funks como reunião de gente comumente acusadas de apologias ao tráfico de drogas, violência bélica e vida sexual “desregrada”, os discursos que mascaram o induzir de populações a serem abatidas: ser funkeiro ou funkeira é “*sinônimo de bandido/a, o corpo perigoso, capaz de despertar medo e gerar insegurança*”.

Oferecendo um histórico sobre o que queremos explicar:

- no ano de 1986, em um Baile Funk, mortes, amputações e outros traumas foram cometidos pela violência da Polícia Militar do Distrito Federal (PMDF), que berrou “*Branco sai, preto fica!*”, invadindo o *Quarentão*, na Ceilândia (Brasília);⁶
- no ano de 2019, em um Baile Funk, 9 (nove) pessoas foram assassinadas devido a uma intervenção da Polícia Militar do Estado de São Paulo (PMESP), em Paraisópolis (São Paulo);⁷
- no ano de 2022, em um Baile Funk, 6 (seis) pessoas foram assassinadas devido a uma intervenção da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro (PMERJ), no Complexo do Chapadão (Rio de Janeiro).⁸

Momento da exposição diferenciada de um pessimismo nas juventudes, o funk, pelo mundo, atemoriza o monopólio da razão concedida na formação do indivíduo moderno. E o funk acontece no Brasil quando a educação sobre a abolição da escravidão brasileira é posicionada na perpetuada ideia da cultura afro-brasileira ocorrer pelo “*africano livre*”, que significa mulher/ homem africano livre, o que fatalmente se tornou sinônimo de pessoas deixadas à “*própria sorte*” (NASCIMEN-TO, 2016, p. 65-66).

⁶ O caso ficou mais conhecido com o filme “Branco Sai, Preto Fica” (2014), de Adirley Queirós Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/caderno-g/especiais/olhar-de-cinema/filme-resgata-violencia-policial-em-baile-black-8wnvbk7bk6hku49oc4or3aku/>. Acesso em: set. 2023.

⁷ “Veja quem são os mortos do tumulto em Baile Funk em Paraisópolis em SP”. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/12/01/veja-quem-sao-os-mortos-do-tumulto-em-baile-funk-em-paraisopolis-em-sp.ghtml>. Acesso em: set. 2023.

⁸ “Tiroteio em baile funk termina com 6 mortos e 4 suspeitos presos no RJ”. Disponível em: <https://www.band.uol.com.br/noticias/bora-brasil/ultimas/tiroteio-em-baile-funk-termina-com-6-mortos-e-4-suspeitos-presos-no-rj-16501168>. Acesso em: set. 2023.

Para trazer o funk na condição brasileira, acreditamos que a melhor maneira é tratar a sua essencialidade ontológica cultural com a palavra *negro*, mediada em definições como a de Nei Lopes quando fala do *afro*:

Tem muita gente pegando os Estados Unidos como regra, quando por exemplo o americano adota “black” e a gente começa a usar “preto”. Não é assim. Na definição do IBGE, a qualificação de negro envolve os mais pigmentados afrodescendentes e os menos. Se você chamar todo mundo de preto você confunde e reduz a força. Eu uso sempre negro porque é uma definição política. Negros compõem o segmento afrodescendente, que é a melhor classificação. Em Cuba, afro-cubano é uma classificação que ninguém discute. Lélia Gonzalez criou uma distinção importante - nós somos amefricanos (Nei Lopes, Folha de São Paulo, 2023).

Quando pensa nas pessoas de cor e sua força política, Nei Lopes lembra que a afirmação norte-americana *black* acontece como *preto* ou *preta*, na ideia de considerar apenas as mais retintas, onde outros lugares, com outras pigmentações escurecidas, as variadas condições afro, como as existentes no Brasil, não seriam consideradas negras. Assim, Lopes nos alerta sobre esse equívoco que reduz a causa, e oferece como exemplo o tratamento do *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística* (IBGE), órgão que (também) possui informações *afrodescendentes* para considerar as pessoas negras. Segundo Lopes, a identidade negra envolve uma análise sobre as Américas, e, com isso, ele invoca Lélia Gonzalez para uma afirmação *Amefricana*, o que denuncia um nível colonial de veracidade única.

Lélia Gonzalez (2018) pensa a *Amefricanidade*, as complexas afirmações político-cultural sobre a África nas Américas, e fala da necessidade do pretuguês, a linguagem que veio e ficou, seguiu nas tendências brasileiras com o continente africano, as realizações dessas culturas na América como continente, portanto, (afro) americano.

Os termos “Afro-American” (afroamericano) e “African-American” (africanoamericano) remetem-nos a uma primeira reflexão: a de que só existiriam negros nos Estados Unidos e não era todo o continente. E a uma outra, que aponta para a reprodução inconsciente da posição imperialista dos Estados Unidos, que afirmam ser “A AMÉRICA”. Afinal, o que dizer dos outros países da AMÉRICA do Sul, Central, Insular e do Norte? Porque considerar o Caribe como algo separado, se foi ali, justamente, que se iniciou a história dessa AMÉRICA? É interessante observar alguém que sai do Brasil, por exemplo, dizer que está indo para “a América”. É que todos nós, de qualquer região do continente, efetuamos a mesma reprodução, perpetuamos o imperialismo dos Estados Unidos, chamando seus habitantes de “americanos”. E nós, o que somos, asiáticos? (GONZALEZ, 2018, p. 329).

Amefricanidade e diferença das Américas no mapa são leituras de Lélia Gonzalez quando classifica o império norte-americano como egoísta, atitude que torna apenas os Estados Unidos “a América”, esquecendo os outros países das partes Norte, Insular, Central e Sul, algo que, segundo a autora, é proposital para manter perpetuada uma subalternidade negligenciada, o que expõe as mazelas da identidade nacional. Lélia entrelaça sua leitura com o exemplo do Caribe, a região da América Insular, onde começa o percurso para a construção continental das Américas (Honduras, em 1502), visto que a colonização do que é hoje os Estados Unidos aconteceu praticamente 1 (um) século depois, em 1620.

Diante de tamanho desdobramento, a *questão problema* da respectiva pesquisa é: *o que fazer com o que se sabe fazer?* (BRANDÃO, 2007). Tal indagação surge pela principal pergunta da pesquisa: *toda cultura negra e/ou preta é vista como educação?*

Assumindo ideias, conceitos e/ou sentimentos, nosso plano pesquisador tem realizado uma mediação de práticas feitas por reconfigurações de significados e aprendizagens transculturais, o que é frisado no existir entre a possibilidade do racismo anti-negro e anti-negra, quando a discriminação leva a raça como algo negativo, as práticas preconceituosas e discriminatória que inferiorizam o ser pessoa negra (HOOKS, 2013).

Desse modo, estamos trabalhando o funk no interesse do fortalecimento de possibilidades e aprendizados sobre invenções que “não deveriam” acontecer dentro da escola, mas acontecem. A partir de uma análise sobre a educação além da própria escola (BRANDÃO, 2007).

Observamos a escola como principal instituição responsável pelo movimento da educação, e oferecemos a ideia da música como cultura de fora desse tipo de espaço, mas que, ainda sim, é capaz de servi-lo. Para uma afirmação tão específica, o usufruto do funk do Brasil é recomendado na construção social da cultura afro-brasileira, o que permite observar a vida funkeira, a pessoa do funk no Brasil, como relação de África no mundo: o empreender de características identitárias do ser negro na contemporaneidade.

Com o intuito de contribuir para as ações que pretendem incluir e orientar a partir da diversidade, os fenômenos desafiados nas instituições, o Serviço Social brasileiro é profissão mediadora e interventiva na seguridade social, através de técnicas que exigem a prática de políticas públicas, os movimentos, elaborações e ampliações de programas e aparatos institucionais, seguindo por certos rumos teórico-metodológicos fundamentados e preocupados com a alienação generalizada (IAMAMOTO, 2008), a partir de iniciativas de caráter educativo (MARTINELLI, 1998).

Assim, acreditamos na força que o Serviço Social pode oferecer dentro das escolas, a partir da Lei 13.935/2019, que disponibiliza os serviços de Psicologia e Serviço Social nas redes públicas de educação básica, para atender as prioridades mediadas nas definições das políticas de educação existentes, a realização de melhoria na qualidade do ensino-aprendizagem com o projeto político-pedagógico da escola; o que poderá contribuir com o processo de conquistas e novas construções políticas de igualdade racial - as leis 10.639/2003 (e 11.645/2008), a obrigatoriedade do ensino-aprendizagem com a temática da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena, os esforços vinculados a um trabalho sobre perspectivas com questões coloniais a partir do combate ao racismo.⁹

Nilma Lino Gomes (2017, p. 20) provoca o caminho de luta do *Movimento Negro Educador*, sobretudo com o *Movimento Unificado Contra a Discriminação Étnico-Racial* (MUCDR), renomeado de *Movimento Negro Unificado* (MNU), entre os anos de 1960-70, como “*um dos principais atores políticos que nos reeduca nessa caminhada e não nos deixa desistir da luta*”, logo, aquilo que cria fluxos de saberes emancipatórios, as variadas sistematizações de conhecimentos envolvidos na questão racial do Brasil.

Com a ideia do funk como resultado do Movimento Negro Educador, os produtores de certa integração no pensamento de processos que agem na contradição da colonização na América Latina e no mundo (GOMES, 2017), iremos entrelaçar tal dinâmica com o *Movimento de Reconceituação* do Serviço Social no Brasil (1965 a 1975), quando o fazer profissional exige um conhecimento amplo sobre a complexidade da realidade, para criar meios de transformá-la (SILVA, 2007).

⁹ Apesar de serem separadas, por serem construídas em datas diferentes, na prática, as citadas leis são as mesmas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Agora, estamos no momento de finalizar a qualificação (2024) para que, depois dessa fase, ocorram etnografias com atividades e entrevistas, o trabalho que irá acontecer dentro de uma parceria com uma gestão escolar pública, do ensino fundamental, localizada no estado do Rio de Janeiro, e também no diálogo com artistas do funk que mostra uma campo com a educação, a aproximação que acontecerá a partir de duas perguntas: “*Você era funkeiro/a dentro da escola?*”; “*Você já realizou alguma atividade com o funk dentro de alguma escola?*”.

Interpretação e criação na corpura mundana, o que acaba no fluxo da redefinição ocidental, o funk do Brasil é a *batida* melódica de constante loop e dança, o que estamos delimitando como campo aberto com a fruição funkeira, onde, até aqui, realizamos:

- Textos no início da pandemia por COVID-19 (em 2020), que abordou o assunto cotidiano¹⁰ e funk;¹¹
- Mini curso “*Os condenados da festa: Frantz Fanon, descolonização e o funk do Brasil*”, realizado em 2021, pelo canal da produtora Batekoo;¹²

¹⁰ LIMA, Samuel da Silva. Você não é você quando está com fome. In: <https://www.n-1-dicoes.org/textos/135>. São Paulo: n -1 EDIÇÕES, 2020.

¹¹ Fruição Funkeira - Pele Funkeira, Máscaras da Cultura. Disponível em: <https://ihate-flash.net/zine/fruicao-funkeira-pele-funkeira-mascaras-da-cultura>. Acesso em: set. 2023.

¹² Com o objetivo de fazer o público participante se informar das questões do colonialismo, críticas e denúncias da democracia racial (NASCIMENTO, 2002 e 2016) serão pensadas na vida funkeira (PEIXOTO e SEBADELHE, 2016), o lugar de violências perpetuadas, as formas e contradições de sistemas envolvidos nos assuntos e observações da descolonização (FANON, 1968). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=YUWyCbCwDHE&t=39s&ab_channel=BATEKOO. Acesso em: set. 2023.

- Roteirista da série online “A Laje é Nossa” (2021),¹³ produzida pela Rio Parada Funk;
- Apresentação (2021) e publicação (2022) nos anais do “Seminário Virtual a Década da Igualdade Racial no Brasil: trajetórias e percursos das políticas de igualdade racial”;¹⁴
- Publicação de artigo no livro “Psicanálise, Direito e (Des)enlace Social” (2022);¹⁵
- Gravação “*Fruição Furiosa*” (2022), o EP de estréia da fruição funkeira como beatmaker;¹⁶
- Produções de trilhas sonoras da performance “*A Furiosa*”¹⁷ (2021), da série de vídeos-danças “*A Furiosa - Danças, dancinhas e folias*”¹⁸ (2022) e também do espetáculo “*Arruaça - Festa e Cidade*”¹⁹ (2023), a parceria com a coreógrafa e educadora funkeira Mayara de Assis;

¹³ A Laje é Nossa Dj Byano Ep. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-cy8hcn8ExgI&ab_channel=RioParadaFunk. Acesso em: set. 2023.

¹⁴ LIMA, Samuel da Silva. Sobre a reflexão funkeira de um assistente social na escola: seria a polícia a inimiga da educação?. In: Anais do Seminário a Década da Igualdade Racial no Brasil: trajetórias e percursos das políticas de igualdade racial. Anais. Rio de Janeiro (RJ) PUC-Rio, 2021. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/decadaigualdaderracial/332016-sobre-a-reflexao-funkeira-de-um-assistente-social-na-escola-seria-a-policia-a-inimiga-da-educacao/>. Acesso em: set. 2023.

¹⁵ LIMA, Samuel da Silva. Funk e democracia racial: algumas considerações para o Direito e a Psicanálise. In: FERRAZE, Paulo; SILAS, Paulo (org). Psicanálise, direito e (des)enlace social. Thoth Editora: Londrina, 2021.

¹⁶ EP “Fruição Furiosa” (2022). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Nnig49X-PLfc&list=PLrQ7wzZ-T_G9I3bwh4rIRCCCT4R3UnMml&ab_channel=frui%C3%A7%C3%A3ofunkeira-Topic. Acesso em: set. 2023.

¹⁷ A Furiosa (2021). Disponível em: <https://www.instagram.com/aifuriosa/>. Acesso em: set. 2023.

¹⁸ “A Furiosa - Danças, dancinhas e folias” (2022). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=V1oPZbelkvU&list=PLrfty9pcTfEN-KrjepzJ5INKLp41vXF-6G&ab_channel=MayaradeAssis. Acesso em: set. 2023.

¹⁹ fruição funkeira - Legalize 27 Anos [feat. 2R, MC Robin Rude] (2022). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=LcdiL-SVmMg&ab_channel=frui%C3%A7%C3%A3ofunkeira. Acesso em: set. 2023.

- Apoio na curadoria do Rio Parada Funk de 2022, junto com Mateus Aragão;
- Produção do vídeo clipe “Legalize 27 anos” (2022), música premiada pelo edital Cultura de Carnaval (Secretaria de Cultura da Cidade do Rio de Janeiro), na categoria “O Som do Carnaval”, quando homenageamos a turma de bate-bolas Legalize, através de um feat. com MC Robin Rude;
- Produção dos 2 singles “Favela Faz Parte da Cidade” (2023) e “Vai Procurar um Trabalho” (2023) com MC Langa.²⁰

Para finalizar queremos salientar sobre a última situação de nosso campo: *Guilherme Matheus de Santana Pereira*, de 28 (vinte e oito) anos de idade, também conhecido como *Dj Guilherme Santana*, um funkero preso injustamente, acusado de tráfico de drogas e associação ao tráfico, suposta conclusão de mais uma operação da Polícia Civil na Cidade Tiradentes, na zona leste de São Paulo, capital,²¹ no dia 3 (três) de agosto de 2023.

Estamos acompanhando o caso do DJ Guilherme Santana, e iremos atualizar o mesmo no decorrer de nossa pesquisa.

²⁰ MC Langa com fruição funkera (2023). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Q5L-3Ok3HvQ&list=PLrQ7wzZ-T_G_iSooxmp9THGP5URMmctJq&ab_channel=frui%C3%A7%C3%A3ofunkera-Topic. Acesso em: set. 2023.

²¹ Liberdade ao jovem DJ Guilherme Santana: queremos chegar a muitas assinaturas ainda hoje! Você pode assinar agora? Disponível em: <https://chng.it/nYPk7SrzpP>. Acesso em: set. 2023.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Samuel. Entre muros, grades e blindados; trabalho acústico e práxis sonora na sociedade pós-industrial. **El Oído Pensante**, Buenos Aires, v. 1, n° 1, p. 28-42, fevereiro/2013. BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva (1957). In: KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África, I: Metodologia e pr-r-história da África**. 2ª edição. Brasília: UNESCO, 2010.
- BATISTA, Carlos Bruce. Uma história do “proibidão”. In: FACINA, Adriana; BATISTA, Carlos Bruce (org.). **Tamborzão** - olhares sobre a criminalização do funk. Criminologia de Cordel 2 - Instituto Carioca de Criminologia. Rio de Janeiro: Revan, 2013.
- BECKER, Howard Saul. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- BRASIL embranqueceu no pensamento, afirma Nei Lopes, que faz 80 anos. **Portal Geledés**, 02 jan. 2023. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/brasil-embranqueceu-no-pensamento-afirma-nei-lobes-que-faz-80-anos/>. Acesso em set. 2023.
- BRASIL. Código de Ética do/ a Assistente Social. Lei 8.662/ 1993, que dispõe a regulamentação da profissão. - 9. ed. rev. e atual. - [Brasília]: Conselho Federal de Serviço Social. Disponível em: http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP_CFESS-SITE.pdf. Acesso em: set. 2023.
- BRASIL. Lei n. 10639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei n. 9394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 10 jan. 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: set. 2023.

- BRASIL. Lei n. 11645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei n. 9394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei n. 10639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Diário Oficial da União, Brasília, 10 mar. 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: set. 2023.
- BRASIL. Lei n. 13935, de 11 de dezembro de 2019. Dispõe sobre a prestação de serviços de psicologia e de serviço social nas redes públicas de educação básica. Diário Oficial da União, Brasília, 11 dez. 2019. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: set. 2023.
- COELHO, Gustavo. **Deixa os garotos brincar**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2016.
- FACINA, Adriana; BATISTA, Carlos Bruce (org.). **Tamborzão** - Olhares sobre a criminalização do funk. Criminologia de Cordel 2 - Instituto Carioca de Criminologia. Rio de Janeiro: Revan, 2013.
- FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia** - saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala** - formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2003.
- GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.
- GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

- GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.
- HERSCHMANN, Micael. **O funk e o hip-hop invadem a cena**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.
- HOBBSAWM, Eric John. **História social do jazz**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir - a educação como prática de liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- IAMAMOTO, Marilda Villela. **O Serviço Social na Contemporaneidade: trabalho e formação profissional**. São Paulo: Cortez, 2008.
- LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- MARTINELLI, Maria Lúcia. O Serviço Social na transição para o próximo milênio: desafios e perspectivas. In: **Serviço Social & Sociedade**, nº 57. São Paulo: Cortez, 1998.
- MOURA, Clóvis. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.
- PEIXOTO, Luiz Felipe de Lima; SEBADELHE, José Otávio. **1976: Movimento Black Rio**. São Paulo: José Olympio (Grupo Editorial Record), 2016.
- SILVA, Maria Ozanira da Silva e. **O Serviço Social e o Popular: resgate teórico-metodológico do projeto profissional de ruptura**. São Paulo: Cortez, 2007.
- SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

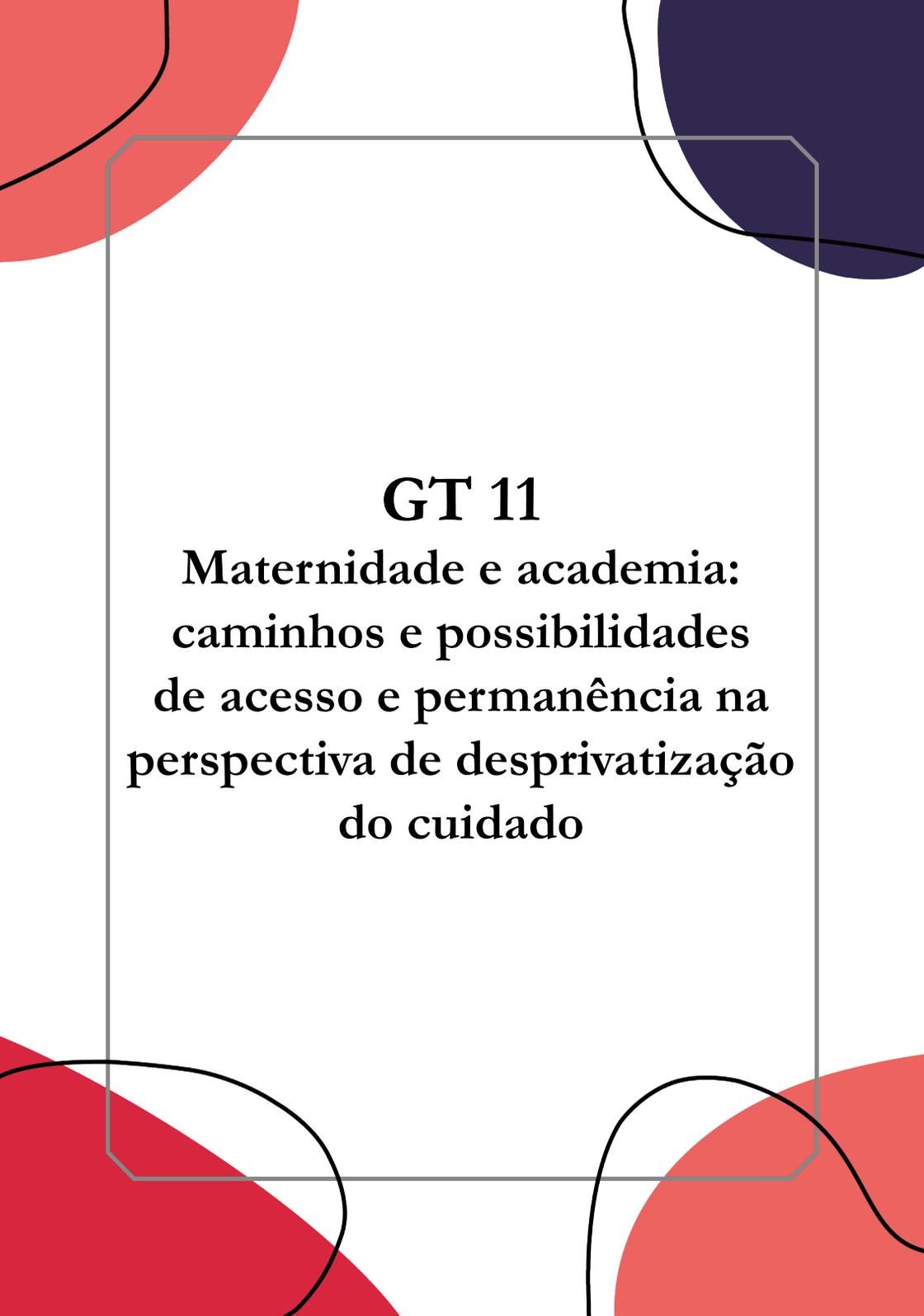
THOMPSON, Robert Farris. **Flash of the Spirit**: African and Afro-American Art and Philosophy. New York: Vintage Books, 1984.

TURE, Kwame. **Stokely fala**: Do poder Preto ao Pan-Africanismo. São Paulo: Diáspora Africana, 2017.

VIANNA, Hermano. **O Mundo Funk Carioca**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

WEST, Cornel. **Questão de Raça**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2021.

WISNIK, José Miguel. **O som e o sentido**: uma outra história das músicas. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.



GT 11

**Maternidade e academia:
caminhos e possibilidades
de acesso e permanência na
perspectiva de desprivatização
do cuidado**

MAR CALMO, MAR REVOLTO: A EXPERIÊNCIA DE MULHERES QUE SÃO MÃES DE CRIANÇAS COM DEFICIÊNCIAS

Flávia Linhares Martins¹

Luciana Kind Do Nascimento²

Resumo: O objetivo desta pesquisa consistiu em direcionar um olhar para as experiências de mulheres que são mães de crianças com deficiências e suas trajetórias de vida para além da maternidade. As participantes são mulheres que são mães biológicas e principais cuidadoras de crianças com o diagnóstico de deficiências. A produção da pesquisa se deu por meio de entrevistas do tipo episódica. A partir da perspectiva das experiências singulares dessas mulheres, foi possível circular por entre áreas do campo das ciências biomédicas, humanas, sociais, e, ainda, do conhecimento prático vivenciado pelas famílias, nos convidando a uma abertura para a convivência desses saberes. O comprometimento da saúde física e emocional das mães transpassou a pesquisa, além dos percursos de vida dessas mulheres sofrerem alterações em planos, rotinas e na dissolução da composição familiar. Questões de gênero aparecem nos discursos e essas mulheres abdicam em estar no mercado de trabalho e abandonam os estudos para o cuidado da criança, este internalizado como obrigação da mãe. É necessário romper com o familismo quando se é discutido o direito ao cuidado e pensar em novas alternativas que envolvam a desprivatização do cuidado e o envolvimento de outros setores. Para além dos muros do familiar, os apoios social, econômico e político precisam ser garantidos nessa relação mãe-filho, sendo incluídos nos debates dos direitos humanos e das políticas públicas.

Palavras-chave: Cotidiano. Crianças com Deficiência. Relações Mãe-Filho.

¹ Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

² Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

INTRODUÇÃO

No Relatório Mundial sobre a Deficiência da Organização das Nações Unidas (ONU) (2012), estimou-se que 15,3% da população mundial possuíam algum tipo de deficiência. Dentre as crianças, com faixa etária entre zero e 14 anos, a estimativa foi de 5,1%, o que representou treze milhões de crianças em todo o mundo enfrentando algum tipo de deficiência, considerando a população de 2004. Quando da publicação da Política Nacional de Saúde da Pessoa Portadora de Deficiência (BRASIL, 2008), foram identificadas 24,5 milhões de pessoas com algum tipo de deficiência, o equivalente a 14,5% da população brasileira.

Os familiares de uma pessoa com deficiência são afetados de maneiras diferentes em relação ao reconhecimento da deficiência, bem como à dor e à ansiedade de se imaginar quais serão as implicações futuras (KUNST; MACHADO; RIBEIRO, 2010). Considerando a concepção social e cultural da nossa sociedade, que destina a função do cuidar ao gênero feminino, as mães geralmente passam a ser as principais, e muitas vezes as únicas, cuidadoras de seus filhos com deficiência. Um novo conjunto de demandas surge juntamente com a deficiência. A sobrecarga de tarefas afeta a saúde física e mental dessas mulheres e várias esferas de suas vidas. Segundo Soares e Carvalho (2017, p. 3), “tais mulheres são duplamente afetadas, seja pelos impactos que geram em suas vidas, seja pela condição de deficiência, [...] que interferem na vida social, profissional e econômica dessas mães”. Relacionamentos dificultados com os cônjuges e demais filhos, aumento no número de divórcios, prejuízos financeiros e laborativos, estresse excessivo e transtornos de ansiedade são alguns desses danos. Acrescenta-se, ainda,

vivências junto a seus filhos de falta de acessibilidade, preconceito e exclusão na escola e em ambientes sociais (MOXOTÓ; MALAGRIS, 2015).

Pelosi *et al.* (2017) reforçam que a maioria das cuidadoras de crianças com deficiências são mulheres, com maior prevalência sendo as mães, e que dedicam tempo integral aos cuidados com o filho e em todos os dias da semana. Em função das atividades contínuas e intensas do dia a dia, os autores acrescentam que, muitas vezes, essas cuidadoras abdicam de estarem no mercado de trabalho ou de aprimorar seus estudos, de atividades de lazer e autocuidado, o que repercute negativamente na saúde, bem-estar e convívio social dessas cuidadoras, com consequente desgaste físico e emocional. Essa sobrecarga de quem cuida pode afetar a qualidade dos cuidados prestados ao filho e até mesmo trazer comprometimento também à saúde da pessoa que recebe os cuidados.

Essas mulheres se tornam, então, cuidadoras familiares e realizam em ambiente doméstico a gestão do cuidado em longas jornadas. A experiência do cuidar se expressa em uma atitude de responsabilidade e envolvimento com o outro e através da reprodução de comportamentos socialmente aprendidos (RENK; BUZQUIA; BORDINI, 2022). O filho e suas necessidades passam a tomar conta da vida dessa mulher e suas próprias vidas ficam paralisadas. As mães de crianças com deficiências deixam, então, de serem reconhecidas como parte da sociedade, calam-se e tendem ao distanciamento social (SOARES; CARVALHO, 2017). Alves e Fleischer (2018) adicionalmente discutem sobre a relação do tempo na maternidade de uma criança com deficiência e em como o tempo pessoal, para si própria, é capturado pelo tempo da criança e o tempo dedicado com os cuidados.

Assim, conviver com a deficiência do filho pode promover uma experiência disruptiva na vida cotidiana e nos demais papéis sociais dentro da trajetória de vida de mulheres que são mães de crianças com deficiências, em consonância com Bury (2011). De outro modo, essas mulheres também podem experimentar uma adaptação ou uma ressignificação frente às circunstâncias cotidianas e reconstruírem outros caminhos e novas relações, ao tentarem reorganizar suas vidas frente à experiência da maternidade de um filho com deficiência.

Entretanto, Annemarie Mol (2008), ao declarar que a escolha e a reorganização da vida não são simplesmente direcionadas por decisões racionais e individuais – especialmente em situações complexas e transversais como as práticas de cuidado e a deficiência, contribui que há muitas camadas envolvidas por detrás do ato de tomar escolhas.

Pensar a relação de cuidado na maternidade de crianças com deficiências é necessário. A construção de caminhos sobre as trajetórias vividas pode ressignificar formas de agir e levar mulheres que são mães de crianças com deficiência saírem do isolamento e serem potência e protagonistas de suas próprias vidas e de seus filhos. Conforme Soares e Carvalho (2017, p. 1), “a emergência dos movimentos de luta e participação social dessas mães é determinante no processo de ruptura com a condição de invisibilidade social.”

Diante do exposto, indagou-se: *como o diagnóstico de deficiência de um filho e as novas demandas a ele relacionadas mudam a rotina, as relações sociais e as trajetórias de vida de mulheres que são mães e principais cuidadoras de crianças com deficiências?*

A partir do ponto de referência da mãe, o objetivo geral da pesquisa consistiu em direcionar um olhar para as experiências de mulheres

que são mães de crianças com deficiências, assim como para suas trajetórias de vida para além da maternidade.

A produção da pesquisa se deu por meio de entrevistas do tipo episódica (FLICK, 2009), as quais geram narrativas de situações, o que favorece a comparação de experiências semelhantes diante das situações relevantes para o contexto da pesquisa, mas sem perder de vista a singularidade das trajetórias de cada participante. Fleischer e Lima (2020, p. 31) corroboram que “é, justamente, na riqueza dos detalhes e das miudezas que apostamos encontrar significados que vão também ressoar para outras mães, crianças, casas e cidades”. As participantes foram mulheres, que são mães biológicas e principais cuidadoras de crianças, de zero a doze anos de idade, com o diagnóstico de alguma deficiência. Como critérios de exclusão, situam-se mulheres que não são as mães biológicas, visto que podem ter assumido voluntariamente o cuidado dessas crianças. Considerando a Atenção Primária à Saúde a porta de entrada e o centro articulador do acesso dos usuários ao Sistema Único de Saúde, o convite a tais mulheres foi realizado e mediado através de indicação pelos profissionais de Unidades Básica de Saúde (UBS), considerando as famílias adscritas no território de suas atuações. Todas as entrevistas seguiram, assim, a seguinte ordem: foi apresentada a pesquisa e perguntado às mulheres se aceitavam participar. Após a concordância, o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) foi lido em voz alta conjuntamente com a participante, e assinado em duas vias. As participantes também foram esclarecidas de que as entrevistas seriam gravadas em aparelho de áudio e assinalaram essa autorização no TCLE, e que suas identidades seriam preservadas na divulgação dos resultados.

OS DESDOBRAMENTOS DAS ENTREVISTAS

As necessidades do filho com deficiência passam a ser exclusividade na vida das mães (KUNST; MACHADO; RIBEIRO, 2010). Quando interrogadas pelo tempo para si mesmas, para algumas mulheres, o cuidado de si está capturado pelos cuidados exigidos pela criança:

Não tem... (risadas). Não tem, de jeito nenhum, não tem. Minha mãe não fica, né? E o pai dele também não... [...] até pro banho, eu coloco ele no carrinho, pra ficar comigo pra tomar banho. Muda muito, nossa. Mudou muito, mas muito mesmo. Pra mim mesma, não tem tempo pra mais nada. É descabelada, né? (Dorina).

Não tem mais, né? Por enquanto não tem. [...] Então, por enquanto, não tem cuidado a mim, assim. Como eu sempre fiz musculação, gostava de cuidar, hoje eu abri mão por conta do meu filho. (Helen).

A gente deixa de fazer tudo, né? A gente deixa de trabalhar, deixa de viver a vida, deixa de fazer unha, deixa de fazer pé, cabelo, sobrançelha. Faz mais nada. Porque também você pensa, fazer pra quê? Vou aonde? (Raquel).

A partir da aceitação, a mãe e a família começam a incluir o filho na sociedade, quebrando paradigmas e preconceitos que são impostos. Ele passa a ser visto com outros olhos. Novas formas de vencer os preconceitos são construídas, alicerçadas em confiança e autoestima (GUERRA *et al.*, 2015). Entretanto, a prevalência do estigma social em relação às pessoas com deficiências no público em geral e a falta de apoio social para os familiares de crianças com deficiência são tidos como barreiras à participação social (KIM *et al.*, 2018). Ainda, condições clínicas da criança, por exemplo, uso de oxigenioterapia, ou

comportamentais, como crises, também desencorajam as mães a se envolverem em atividades sociais juntamente com seus filhos:

Às vezes tem alguma coisa assim, alguma reunião de família, eu não vou. Ainda mais agora com oxigênio. Eu fico meio apreensiva. Eu falo assim, que com o Arthur, eu saio com ele, mas eu tenho aquele receio porque ele já ficou muito tempo internado, e assim as internações judiam muito dele, ele regride muito, né? Então eu fico com medo. [...] A gente tem que abrir mão de muita coisa, né? Igual, nós dois sempre gostamos de sair muito, ir para festa. Hoje em dia, não tem jeito. (Laura).

Ontem mesmo que eu tava vindo da terapia com ele. Ele tava dormindo dentro do ônibus. Chegou no centro, eu fui tirar ele. Eu não sei se... A terapeuta falou que foi crise que deu nele. Porque eu achava que crise de autismo era de ficar fazendo *flapping* com a mão, aqueles negócio ou chorando. Ela falou: não, o morder o gato pode ser uma crise, muitas outras coisas. Mas você ver o tanto que ele ficou nervoso lá no centro. Ele desceu, e ele corria para lá e pra cá. E eu tentava segurar ele, ele me mordida. Ele ia nas pessoas que não conhece e mordida, batia. Tinha uma senhora que tava de costas assim, ele bateu bem forte nas costas dela. Aí eu tive que ficar pedindo desculpa. Falando que ele é autista. Mas, aquele transtorno pra rua, sabe. Aí às vezes cai pro chão. Aí os outros fica olhando para mim. Acho que fica pensando que eu não tô sabendo por limite nele ou fica achando que ele tá passando mal e quer chamar o SAMU (risada). Porque tem autista que não é agitado, né? Tem uns que é mais calmo. Agora ele? Ele é bem agitadoinho. (Mara)

Acrescenta-se ainda a essas dificuldades, vivências junto a seus filhos de falta de acessibilidade, preconceito e exclusão em ambientes sociais (MOXOTÓ; MALAGRIS, 2015). A falta de conhecimento das pessoas em geral, sobre o fenômeno da deficiência é tida como a causa para muitas barreiras encontradas:

Teve uma vez que a Isis foi brincar num projeto que tem aqui. E aí, a gente. As crianças todas na fila. Nós estávamos na fila também. E na hora que eu fui colocar ela no brinquedo, naqueles brinquedos de pula-pula. Aí a moça... Hum... Não é orientada, né? Infelizmente muitas pessoas não orientadas. Na hora que eu fui colocar Isis, ela comentou comigo: “você não pode entrar”. Comentou pra mim, que eu não poderia entrar. Aí eu comentei com ela: mas se eu não entrar, como é que ela vai brincar? Você vai poder entrar com ela? Aí ela: eu não posso porque eu tenho que ficar aqui fora. Aí eu falei, então você me dá licença que eu vou entrar, porque ela não vai deixar de brincar. (Ana Rita).

Porque, é complicado, viu, amiga! Vou falar pra você. Não em questão de criar. Mas, mais a questão do preconceito. Não adianta você falar que não tem porque tem. Só pode falar que existe o preconceito quem passa. E hoje eu vejo. Que tem muito preconceito. Em relação a tudo. (Helen)

Já em relação ao trabalho formal, a maioria das participantes deixaram os seus empregos devido aos cuidados com o filho:

Por enquanto eu tive que parar de trabalhar, né? Porque tem que ficar levando ele nas terapia... A creche ele não fica o dia todo... Aí eu parei minha vida para socorrer... Assim, aí tem hora que eu sinto falta de trabalhar. Sorte que eu tô fazendo academia. Sabe quando você fica... tem horas que você fica meio depressivo assim... Que você quer trabalhar e não tem jeito. [...] Eu mexia com minhas venda, atrapalhou também. Eu vendia lingerie, vendia produtos do Boticário. (Mara)

Eu sinto muita falta. Eu formei e eu tava na melhor fase da minha vida. Eu dava aula na parte da manhã e plantão à noite. E aí eu abandonar tudo, deixar tudo assim. Eu já tinha meu dinheiro, né? Tinha minhas coisas. Abandonar tudo pra cuidar dele foi bem difícil. (Laura)

Eu parei de trabalhar, né? Que agora eu fico com ele, vai para médico. Parei com tudo. [...] Não trabalho, não tenho nenhuma renda. Às vezes nem dinheiro para pegar um ônibus. Mas corro atrás de tudo que for preciso para o bem-estar dele. [...] De vez em quando eu ainda pego uma faxina, quando minha mãe olha. (Dorina).

Eu sempre fui muito independente. [...] Eu comecei a trabalhar com 17 anos, né? Com o Rodrigo eu perdi a independência que eu tinha, infelizmente. (Jenny).

Para mim seria muito difícil trabalhar, né? Para poder levar ela na fisioterapia. Seria muito difícil e seria muito cansativo. Para ela também. Que aí ela teria que correr junto comigo e adequar aos meus horários mais a escola mais a fisioterapia. Então na parte profissional minha, eu abri mão de não poder trabalhar. (Ana Rita)

Ainda, uma das participantes relata que nunca teve trabalho formal, que sempre foi a escolha do casal que ela cuidasse dos filhos e não “trabalhasse fora”. Uma única participante se manteve em seu emprego, que é o mesmo desde antes da gravidez do filho com deficiência, e, para tal, ela tem o apoio de sua mãe, a avó materna da criança, para o cuidado com a criança no período de contraturno escolar. Para levar nas terapias em alguns dias da semana, o pai da criança se disponibiliza, e quando ele não está disponível, negociações são realizadas no trabalho da participante.

A rotina corrida com os afazeres, consultas e as terapias é a principal justificativa para o abandono ao trabalho. E as negociações no trabalho, quando necessárias, nem sempre são harmoniosas:

Por enquanto eu parei de trabalhar e vivo exclusivo para ele. Agora, como eu te falei, ele faz tratamento fora, faz as terapias e eu que tenho que levar e trabalhando não dá certo. Não dá certo porque patrão não aceita. Então mesmo sabendo que a gente tem direito disso, mas patrão não aceita. (Helen).

Briguei até o fim para eles me mandarem embora. Eles não queriam. Elas queriam que eu pedisse conta ou fizesse acordo. Foi bem desgastante. Umás três, quatro vezes tive que ir lá conversar. Eu falei: gente, é uma falta de respeito isso. E aí me mandaram embora, mas pensa. Foi uma humilhação. Falei: gente, eu tô precisando. Eu não tô saindo porque eu quero, é por necessidade. Aí no dia que eles me mandaram embora, eu chorei. Eu olhava para trás, eu falei: nossa, deixei meu sonho para trás. Fazer o quê. Mas compensa. Por um filho, a gente faz tudo. (Laura)

Pelas falas, parar de trabalhar em um trabalho formal não parece ser algo definitivo em suas vidas. Mas demonstram receio e medos quando retornarem ao mercado de trabalho:

Até hoje às vezes eu falo... Nossa, me dá uma saudade de voltar a trabalhar. Mas acho que eu nem sei mais. Faz três anos que eu tô parada. (Laura).

Eu tenho vontade de fazer alguns cursos. Sabe o que eu fico com medo. Eu fico com medo a hora que eu for trabalhar de novo eu não tenho mais mercado para trabalhar. Não sei quando que ele vai melhorar, sabe... Desenvolver... A gente fica com essa dúvida, né? Tenho vontade de fazer uns cursos profissionalizantes... (Mara)

A possibilidade de dar continuidade aos estudos e aquisição de novos conhecimentos, especialmente de forma *online*, aparece como um fator que potencializa a reconstrução de novas trajetórias de vida para algumas mulheres. Ainda, os cursos *online*, adicionalmente, também aparecem como uma forma de interação social:

Será que dá tempo ainda de estudar? Sempre morri de vontade. Mas como lá no ensino médio eu não tive a oportunidade, era muito caro. Nem era aqui. Era longe, né? E era tudo pago. Eu não tinha condição, né? Aí agora eu tive assim bastante oportunidade e ainda

mais de fazer em casa. Então, nossa... Foi perfeito! Era tudo que eu precisava para realizar o meu sonho, né? Entrei de cabeça. (Vanessa)

Agora eu tô com planos novos aí. Tô entrando no mercado digital. Comprei um curso *online*. Agora tô investindo, sabe. Eu acho que até que eu tô bem animada. Porque eu não tava fazendo nada pra mim. É um curso *online* para ter renda com o próprio celular. Aí eles explicam, você cadastra nas plataformas, né? E aí você vende os produtos que você quiser que você ganha comissão em cima disso. Aí tá bem legal. Que assim, toda hora tem gente chamando, perguntando. Então parece que eu me sinto mais útil porque esse negócio de dona de casa a gente parece que não tem utilidade. É uma rotina. Aí agora tô confiante. Acho que vai dar certo. (Laura)

Para uma das participantes, apesar de ter buscado dar continuidade ao curso superior de forma *online*, as tarefas com o cuidado a impossibilitaram de retomar:

Eu parei de fazer Engenharia porque não tinha como conciliar tudo [...]. Ano retrasado eu tentei voltar, mas troquei o curso para pegar um curso mais leve e que desse para ser à distância. Eu fiz dois meses de curso e tive que parar porque eu não dei conta de conciliar com a rotina do Rodrigo e fazer a faculdade que eu tava fazendo no EAD, né? A gente tava na pandemia ainda. Tava todo mundo fazendo online. Aí eu falei assim: agora é a hora. Mas não consegui conciliar tudo. (Jenny)

Os conhecimentos adquiridos com as práticas no cotidiano também motivam a busca por novos projetos e a vontade de aperfeiçoamento desses novos saberes e aplicabilidade laborativa:

Algo que mudou na minha vida hoje é que eu não pensava em voltar a estudar. Fiz o terceiro, aí falei pra mim: tá bom. Só que não.

Por conta do Vitor, eu falei: eu posso ajudar outras mães porque se você for ver, a deficiência visual é muito fechada. Não é todo mundo que expõe. [...] E o Vitor a gente faz tudo que tiver que fazer. A gente estimula, a gente brinca. Quando eu recebi o diagnóstico, eu já fui atrás para mim saber o quê que eu tinha que fazer para mim estimular ele. Comecei a estudar cegueira mesmo. [...] Agora eu tô fazendo o curso de Inclusão Social e o Braille. [...] O que eu mais desejo é poder ensinar meu filho. (Helen)

O que eu estudo, na Educação Infantil, eu gosto da educação infantil. Então, meu TCC está sendo assim em prol da educação infantil especializada. Porque eu quero trabalhar com a psicomotricidade. [...] Aí, com o tempo que eu fui descobrindo as atividades nesse campo, aí eu fui gostando ainda mais, né, da psicomotricidade para eles, né? Todas as crianças precisam, né? Mas eles, têm ali, que precisam a mais, para que eles prestem atenção, para que tenha um pouco de foco. Eu vejo que a professora dele da escola, ela sabe dessa parte. Porque ela consegue segurar ele na atividade. E aí, eu fico muito feliz em ver que ele tá sendo incluso nas atividades. É gostoso ver. Então, assim, que eu possa também fazer isso para outras crianças, né? (Vanessa)

Isto posto, percebe-se como a mãe enfrenta juntamente com a criança os obstáculos representados pelas barreiras da sociedade. Um simples circular por espaços públicos ou transportes coletivos pode significar momentos de estresse e tensão para as famílias. As atividades de lazer são limitadas pela falta de acessibilidade e de conhecimento dos serviços em oferecer atividades inclusivas. Ainda, algumas condições de saúde, como o uso contínuo de oxigenioterapia, podem também limitar essas atividades.

Ainda, a aquisição dos conhecimentos adquiridos com as práticas e a vontade de compartilhamento desses saberes foram um despertar

para a busca de novos projetos de vida. Os cursos *online* foram uma possibilidade para a ampliação e aperfeiçoamento desses conhecimentos para algumas mulheres, ou mesmo para dar continuidade a projetos de vida estagnados.

Em relação ao trabalho formal, o vínculo empregatício dessas mulheres foi claramente prejudicado, devido ao tempo dedicado aos cuidados com a criança e a falta de flexibilidade e sensibilidade das empresas. Assim como os cursos *online* apareceram nas narrativas como uma possibilidade de dar continuidade aos estudos, flexibilizações pelos empregadores em relação à trabalho em regime remoto e por metas, e não pelo cumprimento de carga horária fixa, pode ser uma alternativa para que essas mulheres continuem no mercado de trabalho.

A REDE DE APOIO

As famílias com pessoas com deficiência sofrem um impacto importante na rotina que irão determinar o significado da experiência dos familiares (FIAMENGHI JR; MESSA, 2007). As narrativas produzidas sobre essas mulheres enaltecem uma perspectiva de superação e vitória (BARROS, 2021). Entretanto, muitas vezes esse lugar de mãe heroína é questionado por algumas participantes:

Às vezes choro no banho pra não demonstrar o meu cansaço. (Dorina).

Tirou a nossa paz, sabe. Assim... Você não fica mais em um ambiente tranquilo. Porque tem dia... semana que ele tá bonzinho. Autista... eu acho que é igual o mar. Tem época que tá uma calma, e depois vem aquele revolto. É muito agitado. E acaba agitando nós também. (Mara).

Então, assim, o termo mãe guerreira, forte, esse tipo de coisa, chega a ser ofensivo às vezes. Porque a gente não é forte, a gente não é guerreira. Às vezes a gente só não tem opção, a gente tem que ir e fazer o que tem que ser feito. (Jenny)

As questões de gênero também aparecem fortemente nas práticas de cuidado. As mães se sentem com uma obrigatoriedade moral na responsabilidade do cuidado com a criança. Os pais não são cobrados pela sociedade patriarcal pela divisão de tarefas com o filho:

A gente abre mão de tudo por ele, né? Igual, meu marido não precisou de parar de trabalhar, tudo mais... Eu precisei abrir mão do meu emprego, abrir mão de tudo por ele. (Laura)

A vida da mãe muda muito, né? Do pai não muda em nada, mas da mãe. A mãe sobrecarrega demais, tudo... É tudo muito pra gente. Eu falo pra eles que são homem, é muito mais fácil. O jeito de viver, o sentimento, né? O pai dele é muito sossegadão nessa parte. (Dorina)

Porque mesmo quando a gente tava junto, quando eu tava casada com ele ainda, não tinha assim... essa coisa de ficar com ele para eu poder ir. Ficava mais pra mim mesmo. (Vanessa)

Os avós das crianças com deficiência exercem papel fundamental na rede de apoio à essas mulheres (VALE *et al.*, 2022), assumindo o cuidado da criança quando a mãe se ausenta, por exemplo, por motivos de trabalho, estudo, lazer ou para resolverem algo relativo ao tratamento da criança. Ana Rita comenta o quanto Isis é apegada ao avô materno: “ela é um xodozinho dele”. As mães do estudo de Kim *et al.* (2018) comentam que apenas as avós eram cuidadoras confiáveis e experientes para seus filhos, quando elas estão ausentes. Vanessa tem sua mãe como grande apoio no cuidado com o filho: “Depois da escola, no caso, ele fica com a minha mãe, sempre ficou com a minha mãe”. A figura da

avó materna da criança, assumindo o cuidado, aparece também como apoiadora de momentos de lazer para algumas mulheres. A rede de apoio familiar representa um fator importante no enfrentamento das dificuldades que as mulheres atravessam no cotidiano (NAJMI *et al.*, 2018).

Entretanto, para outras mulheres o caminhar é solitário. O apoio da família descrito por algumas mulheres é muitas vezes mais no sentido da aceitação e do acolhimento, do que no compartilhamento das tarefas de cuidado com a criança (SANTOS; FARIAS, 2021):

O meu caminhar com o Nicolas é só eu e ele sempre. [...] ele é muito agitado e minha mãe tem um problema no braço, tem problema de coluna. Então, assim, é muito difícil ela ficar com ele. Então para ela ficar com ele, ou tem que ter minha irmã ou um dos meus sobrinhos para ajudar. (Dorina).

Da minha família eu não tive muita ajuda, praticamente nada. Tanto que a minha tia liga pra mim até hoje e pergunta se o Arthur não vai comer pela boca, por que que ele não come pela boca. Elas não entendem. Só que assim, é tudo idosa, mal estudou, então dou um desconto. (Laura).

Na maioria dos casos, a mãe é a única a oferecer os cuidados necessários à criança com deficiência, o que pode levá-la a ficar sobrecarregada, com menos oportunidade de interagir com os demais membros da família (SANTOS; FARIAS, 2021), afetando inclusive a relação do casal:

A partir de quando a gente soube, eu senti uma... Eu senti que meu marido se afastou. Tanto é que esse ano a gente separou. Por questões envolvidas com ele, né? Então assim. Creio que... Essa parte foi muito difícil, pra ele como pai aceitar. Até hoje é um pouco recluso dele. Então... Assim, mudou totalmente depois. (Vanessa).

O meu marido não aceita muito não, sabe. Ele não aceita eu correr atrás de médico. Ele não aceita que eu vou pra BH. Só que aí eu falei pra ele: não, eu vou sim, eu quero saber o que ele realmente tem, o que deve ser feito. E agora eu comecei, né? Porque através de eu ir correr atrás, de eu querer saber, né? Agora não posso parar, né? Por ele a gente não ia não. Nós chegamos quase a separar por causa disso. Ele falava que eu tava procurando cabelo em ovo. (Dorina).

Alves e Fleischer (2018, p. 9) comentam que as mulheres nessa situação precisam negociar “a presença dos genitores, seja na forma de prestação de cuidados, pagamentos de pensões, oferta de planos de saúde etc.”.

Ademais, Vale, Alves e Carvalho (2020) trazem a importância do compartilhamento de saberes e práticas pelas mães com alguém de confiança que lhe possa substituir quando ausente, a fim de assegurar a continuidade do cuidado. Entretanto, as mães se sentem inseguras devido a situações traumáticas já vivenciadas com o filho:

Assim, a gente já passou alguns sustos com a Isis, sabe. Dela não conseguir tossir, dela não conseguir colocar a saliva pra fora. Então, assim. Depois desses sustos, eu gosto de ficar próximo dela. Então, assim, tento o máximo possível de estar o mais perto possível se acaso ela precisar de mim. (Ana Rita).

Para sair eu mesma fico com medo de deixar ele. Eu tenho medo de deixar ele com o pai dele. Agora não, porque ele não engasga mais. Mas antes ele engasgava muito, perdia o fôlego. (Dorina).

Eu tenho medo de deixar ele com outras pessoas, sabe. Medo de judiar, de não cuidar direito. Porque ele é assim: se você deixar ele ali, ele fica até amanhã daquele jeito, sem trocar, sem comer. Ele não pede, ele não chora, ele não grita. Então, eu tenho muito medo. [...] Quando ele fica internado eu quase morro. Aí eu arrumo gente para me ajudar lá porque eu não consigo ficar o dia inteiro e à noite, né? Mas eu fico ligando para as meninas: aqui, tá tudo bem? Me

manda mensagem, me manda foto dele. Você virou ele de lado? Você trocou ele? Você deu o leite? “Já demos”. Aí passa meia hora: tá tudo bem, aí? (risadas). (Laura)

Ademais, a escola também representa um espaço social de compartilhamento dos cuidados e responsabilidade com a criança. E quando a escola cumpre os seus papéis e realmente inclui a criança, ela funciona como um espaço de socialização para a criança e como rede de apoio às mães e famílias:

Ele adora ir para escola. Ele fala: a escola! Então, eu me sinto muito bem de levá-lo pra lá. Porque se ele não gosta, ele não vai, de jeito nenhum, ele chora muito. Então, lá eu sei que é um lugar que ele é muito bem-vindo. As crianças gostam dele e ele gosta de brincar. Eu fico muito confortável. Eu deixo, eu não me preocupo. Dentro da escola, ele se comporta bem, ele vai ao banheiro, ele come, ele bebe água. Normal, né, assim dentro do mundinho dele, das competências dele, ele faz, nossa, faz super bem. E isso me faz muito bem, porque eu tô vendo que tá fazendo a diferença, que ele tá tendo mais autonomia. (Vanessa)

Uma relação dialógica com os profissionais da educação é importante e um novo modelo de relação entre as famílias e a escola precisa ser construído, através da valorização dos saberes e práticas dos familiares:

Antes de iniciar o ano, eles me chamaram lá um dia antes, sabe. Por um lado, eu achei muito legal. Porque assim. Foram todos os professores e auxiliares. Estavam tudo junto. E aí perguntaram para mim. Para passar as experiências com a Isis e tudo mais. Eu achei muito interessante. E muitos deles, sabe assim: “não, eu vou passar a atividade assim então, vou fazer assim, vou tirar o xerox assim, a gente vai fazer no tempinho dela”, e foi indo assim. (Ana Rita)

Entretanto, os tensionamentos com a escola também apareceram nas narrativas. O ambiente escolar também pode ser um lugar onde a criança, que juntamente com a sua mãe, sofre estigmas e recebe comparações em relação ao esperado para outras crianças:

As tia da creche quando vê eu ou a Patrícia chegando com ele (risadas), elas ficam até meio assim, meio triste. Acho que elas pensam: achei que ele não ia vim hoje (risada). Ah tadinho. Mas se Deus quiser é uma fase, né? Eu acho assim, conforme eles vão crescendo eles vão sabendo lidar melhor com as emoções. Acho que eles vão acalmando, né? Eu não queria precisar dar remédio pra ele, mas. (Mara)

Quando eu fui levar ele pra escola... Quando eu tive o diagnóstico dele, eu já matriculei ele na creche. Eu falei, ih ele vai ter inclusão social, vai ter convívio. Até as outras crianças mesmo, a professora fala: “oh, isso está sendo legal para as outras também”. E você vê, que o preconceito não é a criança. É os pais. Até, no dia que eu fui levar ele, teve uma senhora que falou: nossa, ele é cego? Aí eu falei: não, cego é a senhora. Ele é deficiente visual. Coisa mais feia. Você saber perguntar, é legal. O ser humano é curioso. Outra mãe já olhou. Aí ela falou: nossa, mas você vai por ele na creche. Você não tem dó? Tadinho, ele não enxerga. Eu disse dó por quê? Você teve dó de pôr os seus filhos na creche? Não tô entendendo. Tadinho por quê? Ele é doente? Não tô entendendo? Ele é uma criança normal, ele só tem uma limitação. (Helen)

A falta de mediador escolar, um direito da criança, foi mencionada em algumas narrativas como uma barreira para frequentar a escola. Mara relatou que o filho, com Transtorno do Espectro Autista, só frequenta a creche pelo período da manhã, que é quando tem o mediador escolar disponível. Ela comentou que a escola argumentou ser melhor para a criança para que “ele não fique muito cansado”. Na entrevista de diálogo, Ana Rita também comentou sobre o assunto:

Eu vejo que a escola tá caminhando, sabe. Acho que assim, preparada não tá não. O que me revolta mais é isso, sabe. Porque 200 crianças passam do portão pra dentro da escola, e uma única criança não entrar? Isso tá errado! Uma única não entra e 200 entram! Por que aquele ser pequenininho tem que voltar pra casa? Isso tá errado. Eu vi. Eu até tirei um *print*: “mães reclamam que falta auxiliar inclusiva nas escolas”. E teve um menininho também de cinco anos, autista, que foi e teve que voltar embora. Aí eu tava lendo a reportagem. Gente, ainda continua! Por que eles têm que voltar embora? [...] Eu falo assim, que eu, hoje, com tudo que a gente já passou, sinceramente, se eu chegar na porta da escola e falarem pra mim que ela não vai poder entrar porque a escola não tem o auxiliar. Eu falo: não, eu entro, eu fico com ela. Mas ela vai! Ela vai entrar!
(Ana Rita)

A escola representa uma instituição importante para o desenvolvimento de habilidades pedagógicas e sociais para a criança, e acaba sendo um espaço social de compartilhamento de responsabilidades com a família, e conseqüentemente de tempo para as mães dedicado a outros compromissos pessoais. Ainda assim, as famílias encontram muitos conflitos nesse espaço, relativos à falta de mediador escolar, a preparação da escola para lidar com particularidades das pessoas com deficiências e preconceitos de outras famílias. A produção de saberes, a partir da agregação do conhecimento das práticas das famílias ao conhecimento dos profissionais da educação, também é um caminho a ser percorrido.

Dessa forma, como parte da rotina dessas mulheres, além das rotinas habituais de uma criança, elas atravessam a luta pelos direitos do filho e relatam mais uma vez a relação com o tempo dedicado à todas as tarefas a serem realizadas e a falta de uma rede de apoio social:

Que nem eu falo, que a gente é muito leiga. Então, como eu te falei, eu aprendo todo dia. E a gente não tem um amparo, falo assim, de um profissional. Se você não for atrás, ele não vai te falar assim: olha, você tem direito a isso. Então, eu acho que quem passa, ela tem que buscar, ela tem que dar os primeiros passos para o filho. (Helen).

Muitas pessoas acham que a gente por ter criança especial, que a gente tem muita ajuda da parte do Governo, por parte da prefeitura, de benefícios. E a gente não tem ajuda nenhuma nessa parte. Sabe, tudo que a gente precisa tem que correr atrás e tem que correr muito, porque senão passa despercebido (Ana Rita).

Em suma, uma rede de apoio familiar a essas mães, como a importante figura de suas mães, as avós maternas das crianças, no compartilhamento dos cuidados diários a serem feitos, são alívio na rotina dessas mulheres e suporte para o cuidado de si mesmas. Entretanto, além da escola, essa rede de apoio aparece nas entrevistas apenas como uma rede familiar majoritariamente feminina. É necessário romper com o familismo quando se é discutido o direito ao cuidado e pensar em novas alternativas que envolvam a desprivatização do cuidado e o envolvimento de outros setores. Assim como discutido no tópico anterior, essas mulheres, sobrecarregadas, abriram mão de estarem no mercado de trabalho, muitas vezes por falta de opção no compartilhamento das responsabilidades, que a sociedade ainda julga serem apenas delas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Direcionar um olhar para as experiências singulares de mulheres que são mães de crianças com deficiências, permitiu circular por entre áreas do campo teórico das ciências biomédicas, humanas, sociais,

dentre tantas outras. Ainda, o conhecimento prático vivenciado pelas famílias difundiu-se em meio ao conhecimento técnico propagado. Dessa forma, os resultados da pesquisa nos convidam a uma abertura para a convivência desses saberes na complexidade do fenômeno da deficiência, criando laços entre os campos.

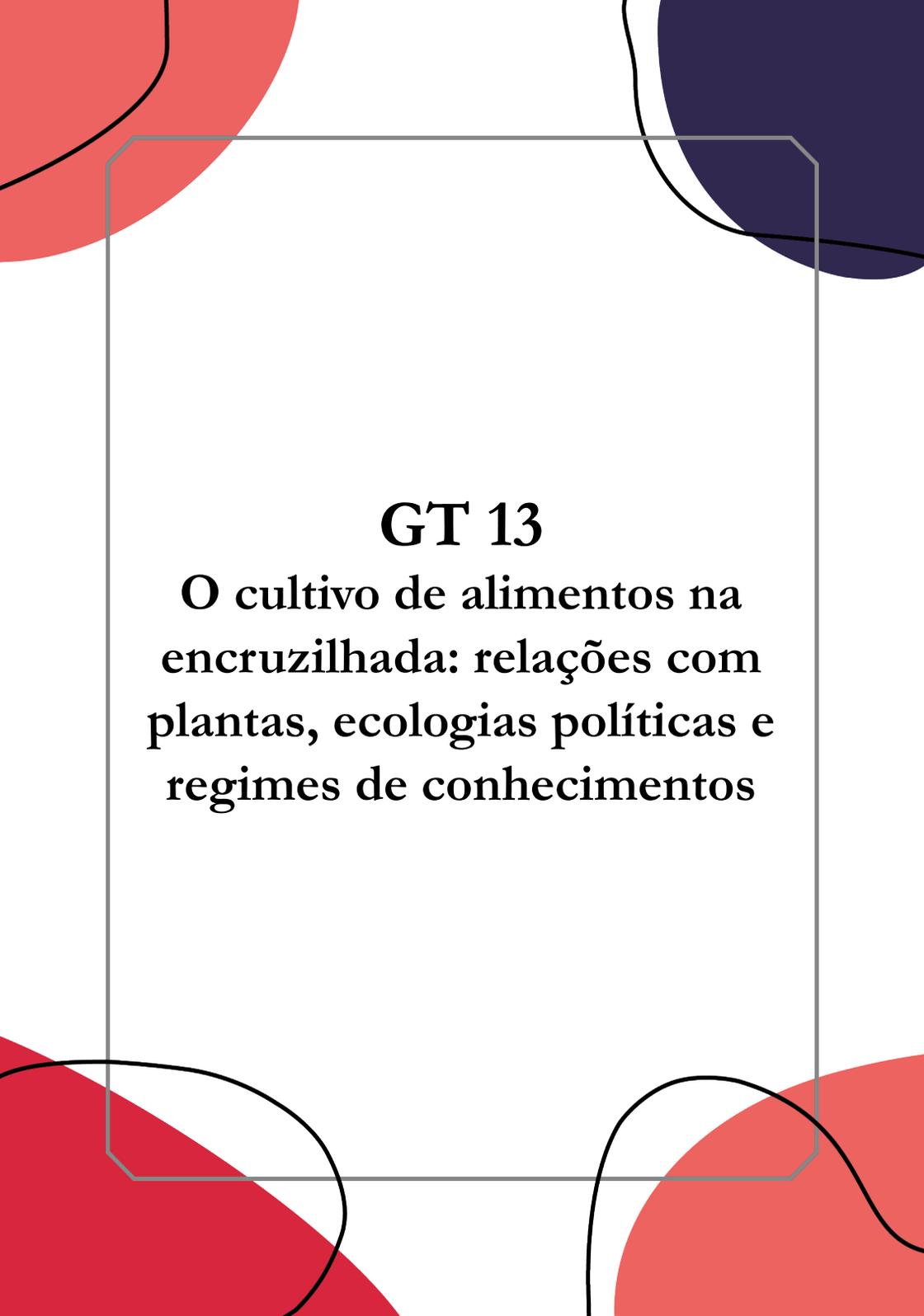
O dia a dia dessas mulheres é sobrecarregado com tarefas habituais de cuidado a uma criança, acrescidos da agenda de consultas, terapias, auxílio em atividades de vida diária, de acordo com as limitações de cada criança, e o tempo gasto com trajetos e processos judiciais. Assim, para além da criança, um olhar para essa mulher, mãe, cuidadora, também precisa ser lançado. A figura do pai entra no contexto como um ajudante e que não é cobrado pelo cuidado, intensificando as questões de gênero e desvalorização e invisibilidade ao se discutir o trabalho do cuidado. A rede de apoio familiar acaba sendo de outras mulheres da família, se destacando uma rede majoritariamente feminina. Entretanto, apenas o familismo não dá conta de se responsabilizar pelas práticas de cuidado. A rede de apoio não pode ser entendida apenas como o apoio familiar ou de pessoas próximas. Os apoios social, econômico e político precisam também ser garantidos nessa relação mãe-filho com deficiência e pensados como problema coletivo e não individual, sendo incluídos nas discussões dos direitos humanos e das políticas públicas. As mulheres que cuidam também precisam ser vistas nessa teia político-relacional da deficiência.

REFERÊNCIAS

- ALVES, R. L.; FLEISHER, S. 'O que adianta conhecer muita gente e no fim das contas estar sempre só?' Desafios da maternidade em tempos de Síndrome Congênita do Zika Vírus. **AntHropológicas**, Recife, v. 29, n. 2, p. 6-27, 2018.

- BARROS, E. M. Corpos que não existem mais: narrativas biográficas sobre as transformações do corpo e novas formas de vida. **Contemporânea**, v. 11, n.2, p. 562-578, 2021.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. **Política Nacional de Saúde da Pessoa Portadora de Deficiência**. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2008. 72 p.
- BURY, M. Doença crônica como ruptura biográfica. **Tempus** – Actas de Saúde Coletiva, Brasília, v. 5, n. 2, p. 41-55, jun. 2011.
- FIAMENGHI JUNIOR, G. A., MESSA, A. A. Pais, Filhos e Deficiência: Estudos Sobre as Relações Familiares. **Psicologia: Ciência e Profissão**, Brasília, v. 27, n. 2, p. 236-245, 2007.
- FLEISCHER, S.; LIMA, F. **Micro: contribuições da antropologia**. Brasília: Athalaia, 2020.
- FLICK, U. **Introdução à pesquisa qualitativa**. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, Bookman, 2009. *E-book*.
- GUERRA, C. S. *et al.* From the dream to reality: experience of mothers of children with disabilities. **Texto & Contexto - Enfermagem** [online], Florianópolis, v. 24, n. 2, p. 459-466, 2015.
- KIM, K. *et al.* Listening to the screaming whisper: a voice of mother caregivers of children with autistic spectrum disorder (ASD). **International journal of qualitative studies on health and well-being**, v. 13, n. 1, p. X-Y, dez. 2018.
- KUNST, G. C. E.; MACHADO, M. L. R. L.; RIBEIRO, M. M. S. M. Grupo de apoio psicológico: vivenciando a maternidade de um filho especial. **Revista Conhecimento Online**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 1-14, 2010.
- MOL, A. **The Logic of Care: Health and the problem of patient choice**. New York: Routhledge, 2008.

- MOXOTÓ, G. F. A.; MALAGRIS, L. E. N. Avaliação de Treino de Controle do Stress para Mães de Crianças com Transtornos do Espectro Autista. **Psychology/Psicologia Reflexão e Crítica**, Porto Alegre, v. 28, n. 4, p. 772-779, 2015.
- NAJMI, B. *et al.* Do Psychological Characteristics of Mothers Predict Parenting Stress? A Cross-Sectional Study among Mothers of Children with Different Disabilities. **Archives of psychiatric nursing**, v. 32, n. 3, p. 396-402, jun. 2018.
- PELLOSI, P. *et al.* Nível de sobrecarga e qualidade de vida de cuidadores de indivíduos com necessidades especiais. **Colloquium Vitae**, Presidente Prudente, v. 8, n. 3, p. 39-45, 2017.
- RENK, V. E.; BUZIUQUIA, S. P.; BORDINI, A. S. J. Mulheres cuidadoras em ambiente familiar: a internalização da ética do cuidado. **Cad Saúde Colet**, v. n. p. 2022.
- SANTOS, J. H. A.; FARIAS, A. M. Ser Mãe de Criança com Microcefalia: do Ideal ao Real na Síndrome Congênita do Zika Vírus (SCZV). **Psicologia: Ciência e Profissão** [online], Brasília, v. 41, n. spe.3, set. 2021.
- SOARES, A. M. M.; CARVALHO, M. E. P. Ser mãe de pessoa com deficiência: do isolamento à participação social. **Seminário Fazendo Gênero**, 11, Florianópolis, 2017.
- VALE, P. R. L. F.; ALVES, D. V.; CARVALHO, E. S. S. **“Very busy”**: daily reorganization of mothers to care of children with Congenital Zika Syndrome. Porto Alegre, v. 41, jun. 2020.
- VALE, P. R. L. F. *et al.* A rosácea do cuidado às crianças com síndrome congênita por Zika: atitudes cuidativas dos familiares. **Escola Anna Nery** [online]., Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, mar. 2022.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION. **Relatório mundial sobre a deficiência**. Tradução: Lexicus Serviços Linguísticos. São Paulo – SEDPcD, 2012.

The background features abstract, overlapping shapes in red and dark blue. A thin grey line forms a rectangular frame with slightly rounded corners, enclosing the text. The text is centered within this frame.

GT 13

**O cultivo de alimentos na
encruzilhada: relações com
plantas, ecologias políticas e
regimes de conhecimentos**

“IR A BUSCAR” SOBERANIA ALIMENTAR: SABERES DAS MULHERES CAFEICULTORAS, FEMINISTAS CAMPESINAS DAS MONTANHAS DE VERACRUZ, MÉXICO

Thelma Mendes Pontes¹

Resumo: Ir a buscar, ou ir catar mangas ou lenha, é como nomeiam, mulheres cafeicultoras de Ixhuatlán del Café e de Cosautlán de Carvajal, o momento de ir coletar frutas, ervas, flores e insetos silvestres para alimentar a si mesma e a família. O momento de chegar em casa com os alimentos coletados e criar ou recriar receitas demonstra a resiliência, a criatividade, o cuidado e o resgate de saberes destas mulheres. A coleta, juntamente com a troca e outras oito práticas baseadas no dom e mantidas, ao longo de gerações por essas mulheres, contribuem para fortalecer e ampliar o conceito de soberania alimentar construído pela Via Campesina. Estas mulheres, organizadas a mais de 30 anos, se apoiam na construção diária do feminismo campesino e popular e na agroecologia para cuidar do território, da comunidade, das companheiras de organização, de suas famílias e de seus corpos. Em uma relação de dar e receber em reciprocidade com a Mae Terra, recebem fartura de alimentos e medicinas que auxiliam no cuidado da saúde integral, nos aspectos físico, mental e espiritual. A manutenção de práticas ancestrais de cuidado e o uso de ferramentas atuais, como os círculos de cuidado entre mulheres e a tecnologia, principalmente o uso das redes sociais para a troca durante a pandemia de COVID 19, foi de suma importância para a resiliência destas famílias campesinas, para a soberania alimentar e para o cuidado familiar, organizacional e comunitário e para o autocuidado das mulheres cafeicultoras, principalmente nos aspectos emocional e espiritual. Resultados constatados na investigação transdisciplinar realizada nos últimos 3 anos, em colaboração com as mulheres da organização campesina Vinculación y Desarrollo Agroecológico em Café e a Universidad Veracruzana, para a tese de doutorado da autora deste resumo.

Palavras-chave: Agroecologia. Coleta. Troca. Espiritualidade.

¹ Centro de Investigaciones Tropicales de la Universidad Veracruzana, CITRO-UV Xalapa, Veracruz, México.

MULHERES CONSTRUINDO A SOBERANIA ALIMENTAR

A soberania alimentar coloca ênfase na proteção e justiça social, econômica e climática e nos direitos dos camponeses, mulheres, povos indígenas e trabalhadores (BULETÍN NYÉLÉNI, 2014); promove a agroecologia, como solução para as múltiplas crises da contemporaneidade (LVC, 2015). A agroecologia e a soberania alimentar defendem a igualdade política, e isso significa o fim das diversas violências físicas e estruturais a que as mulheres são submetidas (LVC, 2015; NYÉLÉNI, 2014), logo tornar efetivos os direitos das mulheres e crianças são questões relevantes para o debate atual sobre a soberania alimentar (NYÉLÉNI, 2017). Nesta perspectiva, defende-se que a soberania alimentar só será alcançada a partir de uma perspectiva feminista (VIVAS, 2012), repensando as políticas agrárias e sociais e a distribuição equitativa do poder, de tarefas, de tomada de decisões, de remuneração e de rendimentos dentro da casa (LVC, 2015).

No documento “Soberania Alimentar: Um Futuro sem Fome” (LVC, 1996), a Via Campesina destaca os sete princípios para alcançar a soberania alimentar: 1. Alimentação, um Direito Humano Básico; 2. Reforma Agrária; 3. Proteção dos Recursos Naturais; 4. Reorganização do Comércio Alimentar; 5. Eliminar a Globalização da Fome; 6. Paz Social e 7. Controle Democrático. Uma das definições mais completas de soberania alimentar está incorporada na Declaração de Nyéléni do Fórum Internacional sobre Soberania Alimentar (FÓRUM NYÉLÉNI, 2007).

Desde 1996, as mulheres têm influenciado a manutenção de uma firme perspectiva de gênero nas iniciativas e na tomada de decisões dentro da organização. Uma contribuição específica das mulheres é a

afirmação de que os camponeses e os povos indígenas têm o direito de produzir os seus próprios alimentos no seu próprio território (LVC, 2021). No desenvolvimento do conceito foram as mulheres que acrescentaram a dimensão da saúde humana (VIVAS, 2012), a integração das questões de género e o reconhecimento das mulheres como as principais guardiãs das sementes (LVC, 2021) e foram as mulheres que levantaram a bandeira da soberania alimentar como um direito em si (Vera Montoto, 2017) exigindo a plena validade dos direitos humanos e do direito humanitário internacional para reduzir a violência física e sexual das mulheres na esfera doméstica e geopolítica (LVC, 2021).

De 2013 a 2017 a assembleia das mulheres articula as estratégias de construção do feminismo camponês e popular dentro do movimento para que, além de fortalecer a participação política das mulheres nos espaços e níveis da LVC, consiga contribuir para os processos de emancipação social das mulheres, dos homens e das diversidades (LVC, 2021).

O feminismo camponês e popular na LVC leva em conta três pilares: capital, género e raça, que compõem o sistema de exploração e dominação das mulheres, principalmente camponesas, indígenas e negras (LVC, 2021). As perspectivas do feminismo camponês e popular que contribuíram para ampliar os significados da soberania alimentar como quadro político também constituem o cotidiano das mulheres camponesas em vários locais do México, o que leva a imaginar quão ricas são as contribuições dessas mulheres e a importância de levar seu conhecimento para a academia.

SABERES E SABORES QUE FORTALECEM A SOBERANIA ALIMENTAR

No México, a grande biodiversidade e diversidade cultural contribuem para o importante acúmulo de conhecimento sobre a coleta e as formas de uso e transformação para o consumo dos alimentos coletados (MAPES; BASURTO, 2016). A prática da coleta não só contribui para uma dieta muito mais rica (GRIVETT; OGLE, 2000; VINCETTI et al., 2013), como também contribui para a coesão social, fortalecimento da identidade e das raízes, além de proporcionar horas de lazer e diversão (LASCURAIN et al., 2016).

São as mulheres quem coletam principalmente os alimentos, contribuindo para a economia familiar (GONZÁLEZ-SANTIAGO; FERNÁNDEZ-GONZÁLEZ, 2020; VAZQUEZ GARCIA, 2004, 2008) e para a transmissão e proteção do conhecimento culinário, etnobotânico e agroecológico dos alimentos coletados e da sua conservação (GONZÁLEZ-SANTIAGO; FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, 2020; OCHOA, 2019; SALAS et al. 2021; TURREIRA-GARCÍA et al., 2015; VÁZQUEZ-GARCIA, 2008). As ervas silvestres comestíveis são alimentos emergenciais para as mulheres, por isso elas têm mais acesso a espaços para obtê-las. Este acesso está condicionado por aspectos culturais, de gênero, de classe e pela perda de culturas e alimentos tradicionais, o que afeta negativamente o estado nutricional das mulheres e crianças (VAZQUÉZ-GARCÍA et al 2004).

Para transcender as crises atuais, a sustentabilidade ecológica tornou-se um tema central das reivindicações em defesa dos meios de subsistência rurais e dos modos de vida culturalmente específicos, assim que compreender o conhecimento agroecológico empírico das e

dos camponeses, é um componente necessário para conceituar e aplicar a agroecologia (MÉNDEZ et al., 2013).

Este caminho de conhecimento de origem camponesa desafia as orientações convencionais da investigação agrícola e das políticas para o campo que privilegiam as epistemologias ocidentais sobre a produção de conhecimento (CUÉLLAR-PADILLA; CALLE-COLLADO, 2011), andro e eurocêntricas. Como alternativa às epistemologias positivistas que ainda dominam a investigação científica agrícola e da sustentabilidade, na última década um número crescente de estudos combinou a agroecologia com diferentes abordagens participativas, empregando práticas de investigação de base comunitária de forma participativa e transdisciplinar (MÉNDEZ, et. al., 2013; CHILISA, 2017), num diálogo ligado à ação, criando assim uma práxis ou um processo iterativo de reflexão e ação (FREIRE, 2011).

Estas metodologias focadas no conhecimento indígena e local (CIL) baseiam-se no princípio de que estes sistemas de conhecimento são sistemas complexos e completos, legitimando os possuidores, mestres e mestras do conhecimento e comunidades do CIL como acadêmicos e autores “do que sabem, de como se faz e de como pode ser conhecido” (CHILISA, 2017, p. 814).

Diante do que foi exposto acima este artigo tem como objetivo geral compreender como as mulheres cafeicultoras do estado de Veracruz, no México, contribuem para a soberania alimentar em seu conceito e prática. Por meio de uma pesquisa transdisciplinar desenvolvida por e com cafeicultoras feministas campesinas organizadas na associação civil *Vinculación y Desarrollo Agroecológico en Café* (VIDA A.C.).

MULHERES AL CENTRO

A pesquisa transdisciplinar (CHILISA 2017; CUELLAR-PADILLA; CALLE-COLLADO; 2011; MERÇON 2021, 2022) que realizamos coloca a voz das mulheres cafetaleiras no centro da produção epistemológica. A pesquisa foi realizada entre 2020 e 2023, devido à pandemia da COVID-19, foram iniciadas reuniões virtuais para constituição da equipe de pesquisa e co-desenho das diferentes etapas do processo. Em 2020, o conceito e a prática da soberania alimentar foram discutidos com mais profundidade por VIDA A.C. (PONTES et al., 2021). As primeiras reuniões presenciais foram realizadas em 2021, obedecendo aos protocolos de segurança e com um número reduzido de pessoas.

A colaboração ocorreu em 4 etapas. Na primeira etapa chegamos a acordos em torno da equipe de pesquisa, das formas de intercâmbio e da elaboração dos textos colaborativos que emanariam desta pesquisa. Na segunda etapa, realizamos duas oficinas participativas baseadas na dinâmica do Café Mundial (DAWKINS; SOLOMON 2017; O'CONNOR; COTREL-GIBBONS 2017). Na terceira etapa, foram realizadas 16 entrevistas em profundidade sobre os temas saúde integral, coleta e troca de alimentos. Na quarta etapa as narrativas derivadas das oficinas e entrevistas foram utilizadas para sistematização e análise do discurso (SANTANDER 2011).

Participaram da colaboração onze mulheres com idades entre 64 e 27 anos, todas elas membros da organização civil feminista camponesa VIDA A.C., que é composta por 800 famílias e conta com uma grande participação de mulheres na sua cooperativa chamada *Campesinas en la Lucha Agraria*.

Os cafetais comestíveis mantidos pelas mulheres do VIDA A.C. estão localizadas em áreas de *Bosque Mesófilo de montaña*, o que oferece condições favoráveis para a produção de café de sombra. Reciprocamente, a cafeicultura agroecológica contribui para a recuperação e conservação dos benefícios que este ecossistema proporciona (Monica Severiano Hernández, 2021).

Nas seções a seguir, analisamos como a manutenção de práticas de cuidados com a saúde integral, a coleta e a troca de alimentos e medicinas e a integração de ferramentas atuais, contribuem para o fortalecimento da soberania alimentar em seu conceito e prática desde a perspectiva do feminismo campesino construído no cotidiano das mulheres mexicanas, cafeicultoras das montanhas de Veracruz.

“IR A BUSCAR” SOBERANIA ALIMENTAR

Ir a buscar, ou *ir a los mangos* ou *a la leña*, é como nomeiam, mulheres cafeicultoras de Ixhuatlán del Café e de Cosautlán de Carvajal, o momento de sair para coletar: no quintal, no caminho, na *milpa*, na floresta, na montanha, no rio e no cafezal de sombra. Onde encontram frutas, ervas, flores, cogumelos silvestres e insetos para alimentar e curar a si mesma e a família. Como identificado por Caballero e Mapes (1985), o uso múltiplo dos ecossistemas disponíveis e a utilização do máximo de produtos que cada um desses espaços oferece ao longo do ano, caracterizam as comunidades camponesas do México em seus esforços para alcançar uma dieta diversificada e nutritiva.

Segundo estas mulheres os cafetais comestíveis são os principais lugares de coleta e a diversidade e quantidade de alimentos coletados são fruto do manejo e do planejamento agroecológico do sistema realizado

pela família, principalmente pelas mulheres. Neste caso, como foi visto em outras regiões do mundo, as mulheres são as principais impulsionadoras da agroecologia (MORALES; FERGUSON, 2019) e das transições agroecológicas (MIER Y TERÁN; CACHO et al., 2018).

Outro aspecto fundamental ressaltado pelas mulheres sobre a coleta refere-se ao fato de que os alimentos colhidos, bem como os plantados, constituem parte essencial dos alimentos vinculados a uma identidade cultural. Neste mesmo sentido, os povos indígenas do Canadá mencionam que a caça, a pesca e a coleta são fundamentais para a soberania alimentar indígena. “A coleta e a soberania alimentar é porque você decide o que comer [...], nós decidimos o que comemos e isso é o resgate das formas como é preparado” (Denisse García, 37 anos). De acordo com Caitlin Morgan e Amy Trubek (2020), a agroecologia no marco da soberania alimentar deve promover dietas baseadas em alimentos coletados, considerando desde a tomada de decisão das mulheres em casa até à preparação e consumo dos alimentos, ligando a agroecologia às tradições culinárias locais.

Para coletar alimentos é preciso conhecer o território, saber onde crescem as ervas e os cogumelos, onde e quando estão os insetos e conhecer quais são os locais e plantios onde “sabemos que as pessoas não fumigam” (Ana Morales, 56 anos). O território também é cuidado valorizando os espaços de coleta para que continuem produzindo. As colaboradoras são unânimes em afirmar que é preciso “só cortar o que vou ocupar” (Ana María Morales, 56 anos), “seja para que outra pessoa colete ou para que continue reproduzindo” (Denisse García, 37 anos). Esses cuidados são tomados principalmente quando realizam a coleta em propriedades alheias.

Independentemente da propriedade (particular, comunitária, *ejidal*, etc.), para as mulheres cafeticultoras de VIDA A.C. estes espaços de coleta são espaços de cuidado amplo, mútuo e comum para todas as pessoas que se dedicam a esta atividade “A gente cuida dessa parte, pois não vamos destruir nem tirar mais do que precisamos, porque não é nosso (propriedade), vamos procurar o que comer [...] e cuidar de onde a gente coleta” (Adriana Quiroz, 35 anos). Wiersun, Verina Ingran e Mirjan Ros-Tonen (2014) identificam, por exemplo, que os acordos sociais, familiares e/ou comunitários são mais importantes do que aqueles formalmente estabelecidos para o reconhecimento das propriedades e, portanto, na maioria dos casos os acordos incorporam o sentido de cuidado, considerando os valores que são arrecadados e ponderando o benefício coletivo. Isso é observado, por exemplo, na colheita do cachichín (*Oecopetalum mexicanum*) no México (LASCURAIN et al., 2016) e na luta das mulheres quebradoras de côco de babaçu (*Attalea speciosa*) no Brasil, o que corrobora a necessidade de repensar o marco de direitos em relação com os regimes de propriedade (LASCURAIN et al., 2016).

O momento de chegar em casa e consumir estes alimentos coletados com a família e de criar ou recriar receitas demonstra a resiliência, a criatividade, o cuidado e o resgate de saberes dessas mulheres. A culinária está em perfeita harmonia com a disponibilidade de diferentes recursos silvestres ao longo do ano (CABALLERO; MAPES, 1985). Além de despertar sentimentos, emoções e criatividade, tanto a cozinha como os espaços de convívio constituem locais de transmissão de conhecimentos, aplicação dos saberes transmitidos e proteção da memória biocultural pelas mulheres (OCHOA, 2019). Os laços de reciprocidade são observados na conservação dos vínculos de interação

e pertencimento ao território, na coleta e consumo, bem como na partilha de entretenimento que afeta positivamente a coesão familiar e comunitária (LASCURAIN, et al., 2016).

Para as famílias cafeicultoras do VIDA A.C., a coleta persiste no tempo, confere-lhes identidade e une a família, o que favorece a transmissão do conhecimento. Ao vivenciar a vida em diferentes espaços naturais, à medida que crescem, meninas e meninos adquirem uma compreensão dos conhecimentos envolvidos na coleta. “O fato de você ir lá com elas (as crianças) e você ensinar para elas, são coisas que vão ficar com elas também, quando elas crescerem elas vão lembrar” (Lucia Moreno, 30 anos). “Quando eu era menina ia para a roça com a minha mãe [...], com os meus irmãos que eram os que iam coletar no campo, lembro também que fui com uma velhinha, acompanhei ela, uma vizinha, e ela me ensinou, então é por isso que você aprende” (Irma Moreno, 56 anos). O conhecimento é adquirido e preservado através da experiência da paisagem e da troca de conhecimentos ecológicos ao longo da vida (LAROCHELLE; BERKES, 2003; LASCURAIN, et al., 2016).

Para as mulheres de VIDA A.C., sair para coletar torna-se uma experiência política e de diversão coletiva, um momento de troca com familiares, amigas, vizinhas, tanto dos alimentos que são coletados quanto de conhecimentos, receitas e de cuidados. O momento de sair para coletar e a própria coleta constituem momentos muito importantes que afastam as mulheres dos problemas domésticos, “é sair da rotina, se distrair porque sinceramente ir às mangas, ir aos abacates, é relaxante e divertido porque você não vai sozinho, você vai com sua família, com suas cunhadas, seu cunhado, toda a criançada” (Lucia Méndez, 31 anos). “Vou me dar um tempo, porque não é justo ficar trancada o tempo todo, com tanto estresse, aí você enlouquece com

tantas coisas, também é preciso ir curtir o que a natureza nos dá, ter um momento de convivência com a nossa família” (Maria del Rosario Vidal, 40 anos). Da mesma forma, reunir-se para recolher alimentos reforça o sentimento de pertencimento e identidade, fortalecendo os laços familiares e contribuindo para o bem-estar social (CABALLERO; MAPES, 1985; LASCURAIN, et al., 2016). Nesse sentido, a coleta de alimentos corresponde a uma experiência política que nutre o autocuidado e o cuidado coletivo em torno da saúde física e emocional das mulheres.

Segundo as mulheres do VIDA A.C., o cafezal de sombra agroecológico beneficia a economia familiar, pela diversidade e quantidade de alimentos e plantas medicinais que fornecem. A coleta ocorre principalmente na época das chuvas (*wuaca o guayaba*), “neste momento temos o que comer, na época da água que chamamos, que é Maio e Junho, vai ter cogumelos, vai ter flores, já começaram os trovões [...]. O bom que Deus nos quer muito porque, ele não nos deu tudo ao mesmo tempo, ele nos dá conforme precisamos (Paulina Blanco, 55 anos). Este período, quando há maior disponibilidade e diversidade de alimentos, coincide com o período anterior à colheita do café, onde há pouco ingresso econômico, assim a coleta e a troca garantem alimentos, na época e que os recursos são mais escassos. “Na comunidade a gente fala: “ninguém morre de fome, se não tiver dinheiro, você vai para o mato, com sua comadre” (Ana Morelos, 56 anos).

Quando as mulheres conseguem coletar quantidades consideráveis de alimentos nos seus cafezais, podem trocá-los para obter outros produtos. Isso acontece, por exemplo, com flores de *izote*, *tepejilote* e cogumelos, que são trocados principalmente por milho e frutas nativas. “A importância (da troca) é que podemos trazer mais coisas, o que eu não tenho e os outros têm, essa é a mudança, e enquanto houver coleta,

há coisas para comer” (Esperanza Reynoso, 57 anos). “Me entusiasma ver que quando chego, não venho de mãos vazias. Se sobrar alguma coisa, por exemplo, tem *nopales*, mas não alcanço comer tudo, dou para minhas irmãs” (Eleonor Ramos, 62 anos).

A manutenção das atividades de coleta e troca demonstra a abundância de vida e a forte persistência de tradições culturais que correspondem à interação entre o ser humano e a natureza (CABALLERO; MAPES, 1985). Trata-se do exercício de uma outra racionalidade econômica, que não se rege pela racionalidade do capital, mas pelo equilíbrio, harmonia e solidariedade entre as relações (ACOSTA; GUIJARRO, 2018), contribuindo, desta forma, para pensar uma economia pós capitalista.

Esse conhecimento, que está diretamente relacionado à cultura, determina a intensidade da interação ser humano-planta (CASAS et al., 1996) e as demais relações recíprocas entre as pessoas com a Mãe Terra, como expressado abaixo na fala de Clara Palma (64 anos) e os outros seres vivos e não vivos, como os animais silvestres e os insetos, principalmente as abelhas. “Meu marido tem dois formigueiros, cuida deles, os respeita, se comem dois pés de café, não tem problema” (Lucia Méndez, 31 anos). “É como uma família, a relação entre mim, ser humano, com as plantas, com os quelites, como uma família, porque te faz crescer e fazem crescer outras coisas (Irma Moreno, 56 anos).

Temos que pensar em quanta carga nossa plantação de café aguenta [...], não vou colocar vinte mangueiras na minha plantação de café, porque não vai conseguir produzir tanto, tenho que planejar minha plantação de café [...], a Mãe Terra é como uma mulher, é assim que eu penso, se você colocar sua esposa para estar dando à luz e dando à luz mais e mais filhos, você vai acabar com ela, então a gente também tem que cuidar do nosso pedaço de terra, se quisermos que ele nos dê comida.

Para as mulheres da VIDA A.C. a coleta tem um sentido de ligação e reciprocidade, no sentido espiritual, com a Mãe Terra ou Mãe Natureza, e com outros seres vivos. Elas esclarecem que há momentos e práticas em que essa ligação é exclusiva das mulheres, principalmente na coleta de plantas medicinais para o cuidado pós-parto. Por isso, consideram importante integrar a dimensão espiritual no conceito de soberania alimentar, propondo assim uma ética entre os seres humanos e as plantas, bem como uma ligação sensível entre estes mundos. Da mesma forma, a prática da coleta pode criar um conhecimento íntimo do ambiente e dos recursos utilizados (por exemplo, fenologia e relações ecológicas), particularmente quando a experiência da coleta é acumulada ao longo de gerações (LASCURAIN, et al., 2016).

As mulheres da VIDA A.C. mencionam que a produção agroecológica as ajuda a proteger e cuidar da Mãe Terra. Quando vão colher, conversam com as plantas para que cresçam, agradecem pelos alimentos saudáveis e nutritivos que colhem, cuidam e honram os espaços de coleta, e alguns aproveitam para estar em meditação, em profundo contato com a natureza e entidades espirituais. Nessa relação de reciprocidade, as mulheres recebem uma diversidade de plantas medicinais e alimentos, saudáveis e nutritivos, “presentes que a Mãe Natureza nos dá por cuidar dela” (Irma Moreno, 56 anos).

Os produtos colhidos como flores e folhas comestíveis e ornamentais, sementes, mel, e plantas medicinais são utilizados para alimentação e para decorar e proteger casas e altares, junto a imagens da Mãe Terra, da Virgem de Guadalupe e de outros santos católicos.

A coleta gera bons sentimentos o que tem favorecido a retomada do orgulho de realizar a prática entre as mulheres “acho que já estamos voltando a ter esse orgulho pelas coisas que coletamos, porque são

importantes por todo essa bagagem que carrega” (Denise García, 37 anos). Além de estar vinculado ao cuidado da saúde espiritual e física, auxilia as mulheres no cuidado de sua saúde mental e emocional como expressado por Denise García (37 anos) em sua fala:

Bom, acho que para nós é sempre a referência que o cafezal é saúde, porque é um espaço onde a gente se sente segura, e isso é saúde espiritual, sentir a terra, ver as plantas que você planta, ou que você cuida...São alimentos da alma, são momentos que é até difícil para mim descrever. Mas, quer dizer, mesmo que eu não esteja fazendo nada, mesmo que esteja apenas andando, eu me sinto tranquila, por saber que é um espaço de terra, que além de tudo é trabalhado coletivamente. Eu acho que o fato do cafezal se converter em um espaço de trabalho da família, isso também fortalece, porque você sabe que se estende a existência das famílias, a existência do ser humano, eu acho que é isso, eu penso tantas coisas, eu acho que nos cura a alma, a força espiritual.

Materializada em costumes e cerimônias, a visão de mundo que as mulheres do VIDA A.C. nutrem contribui para o fortalecimento da soberania alimentar, ao mesmo tempo que promove a compreensão dos processos ecológicos e do território (LAROCHELLE; BERKES, 2003). Esse conhecimento contribui, por sua vez, para estratégias e decisões relativas à autonomia e autogestão do território. Para estas mulheres feministas campesinas a coleta de alimentos contribui significativamente para ampliar o conceito e a prática da soberania alimentar porque envolve tomadas de decisões e ações voltadas para uma alimentação saudável e nutritiva, baseada em alimentos que fazem parte da riqueza biocultural local, disponíveis durante todo o ano, principalmente no período de chuva e de escassez de recurso econômico.

As mulheres da VIDA A.C. nos convidam a pensar e valorizar a dimensão simbólica da coleta e da alimentação através do sentido de cuidado com a Mãe Terra. A cozinha, maternal e ancestral, conecta as mulheres ao seu cafezal, ao seu quintal, transformando-os em espaços não só de plantar e colher, mas também de coleta e de cozinhar. Caminham em direção à soberania alimentar, motivadas pela preocupação de alimentar e curar a si e às suas famílias, e com conhecimentos herdados que utilizam para preparar os alimentos. O que as leva a coleta, bem como a manter e transmitir esses conhecimentos, estendendo também a cozinha ao território, ao mesmo tempo, que as conecta às suas avós e às gerações futuras.

CONECTANDO PASSADO E FUTURO NA PANDEMIA

Segundo Dona Clara, as pessoas vulneráveis que vivem no campo “têm que ser de alguma forma muito pensantes, como vou ter comida? O que tenho que fazer para que meu marido ou meu filho não vá embora? Ou como cuidar da minha terra?”. Neste contexto, a troca constitui uma ferramenta importante para as pessoas que vivem em condições de vulnerabilidade, que não têm salário garantido e que desejam permanecer no território. Para Dona Clara, com a troca você aprende “modos de vida, de conhecer, de ter empatia e aprende muito sobre a alteridade e aprende que temos semelhanças”.

Sustentada pelo conhecimento adquirido no passado, a pandemia de COVID 19 ofereceu às mulheres um momento importante para promover a soberania alimentar, bem como um presente e futuro feminista, com igualdade e equidade (DUNCAN; CLAYES, 2020). Nesse sentido, as mulheres cafeicultoras nos ensinam que o cuidado integral

à saúde (física, mental, emocional e espiritual) e as práticas de troca e coleta continuam sendo importantes para manter a resiliência individual, familiar e comunitária. Portanto, essas três práticas para estas mulheres são consideradas práticas culturais que levam a resiliência e autonomia econômica, a manter a identidade alimentar e relações harmoniosas com a Mãe Terra.

A prática ancestral da troca, na pandemia, além de ser um espaço para uma economia não baseada no dinheiro e importante para a convivência e luta das mulheres (Pontes et al., em revisão), para as mulheres cafeicultoras, também se tornou um espaço de oportunidade. A troca representa a manutenção de alimentos para as famílias com qualidade e diversidade, principalmente para as mais vulneráveis. Durante a pandemia houve um fluxo e aproveitamento dos alimentos plantados, aumentado pelo confinamento: “Agora que perderam o emprego, as mulheres estão se encorajando a trocar mais. Já estamos assumindo este papel, algo que gostamos de fazer entre várias amigas” (Esperanza Reynoso, 57 anos).

O uso da tecnologia tornou-se comum entre as mulheres, particularmente o uso das redes sociais (DUNCAN; CLAYES, 2020). As ferramentas de comunicação contemporâneas provaram ser muito úteis para as mulheres cafeicultoras nestes anos de pandemia. Com os mercados fechados, a princípio, eles começaram a trocar alimentos e objetos com amigos das comunidades vizinhas através do uso do celular. Essa estratégia foi importante para fazer circular propagandas sobre os alimentos produzidos e garantir o abastecimento de grãos e frutas, principalmente para as mulheres que não tinham condições de trocar a quantidade diária necessária de milho e feijão em suas próprias comunidades.

Num segundo momento, passaram a utilizar suas redes sociais para criar grupos de troca no Facebook® que têm alcançado grande participação, principalmente entre mulheres (62%) e jovens entre 18 e 34 anos. As administradoras dos grupos comentam que esses grupos tiveram muito sucesso e se expandiram para comunidades vizinhas (Coscomatepec, Tomatlán, Chocamán e Huatusco) e que alguns já possuem seus próprios grupos de troca virtual (Presidio, Ixcapantla, Guzmantla e Coscomatepec). O espaço também é utilizado para compartilhar publicações sobre economia solidária, consumo consciente, consumismo e obsolescência programada.

“No grupo do Facebook, os jovens são os que mais trocam, ... eles estão participando, são mais ativos” (Lucia Méndez). Este é um dos principais impactos positivos do grupo de troca virtual, uma vez que homens e mulheres jovens não costumam frequentar os mercados de troca (PONTES et al., em revisão). Isto mostra que os jovens cafeicultores estão ativos no desenvolvimento de soluções para os desafios enfrentados pelas suas comunidades, neste caso, principalmente, na questão alimentar e na defesa dos mercados locais.

No contexto da pandemia, o debate ampliou-se nas redes virtuais sobre agroecologia, soberania alimentar (POGGI; PINTO, 2021) e também sobre a economia solidária e outras formas de economia não baseadas no dinheiro, mas na dádiva e na reciprocidade, como a troca. As redes sociais não apenas uniram produtores e consumidores agroecológicos, mas também incentivaram outras formas de consumo e de vida (POGGI; PINTO, 2021). As tecnologias de comunicação contemporâneas, além de serem importantes ferramentas para organizar, mobilizar e conectar as mulheres cafeicultoras, nestes tempos de sindemia, promoveram a autonomia para a mudança social

e o fortalecimento da prática ancestral de troca e de vínculo e solidariedade entre elas e entre as comunidades.

Outra estratégia ligada às tecnologias e à alimentação foi a concepção e divulgação de um Podcast sobre soberania alimentar sob o nome “La Hoguera: comida y agroecología”. No total foram confeccionadas 4 cápsulas que foram veiculadas em plataformas de streaming com o nome “Casa Vida – Centro Agroecológico de Conhecimento Camponês”. “O objetivo destas cápsulas é conscientizar sobre as formas como as mulheres se relacionam com a comida, ao mesmo tempo em que reconstroem os papéis de gênero em relação à alimentação.” (Mônica Severiano, 30 anos).

Outra estratégia utilizada pelas mulheres para o cuidado e autocuidado com a saúde emocional, o aspecto mais afetado nas mulheres pela pandemia foi a facilitação de círculos de mulheres. No contexto da diversificação religiosa no México, Morales e del Rosario (2014) colocam os círculos de mulheres como um exemplo de reconfiguração da religiosidade e da espiritualidade, onde estas religiosidades alternativas muitas vezes coexistem em um nível prático com as religiosidades institucionalizadas. Para estas autoras, os círculos de mulheres são elementos fundamentais para o desenvolvimento de um tipo de consciência onde a subjetividade e a espiritualidade femininas têm um papel central, como criadoras e geradoras de uma nova consciência e de uma nova forma de abordar e conceber o que é sagrado (MORALES; DEL ROSARIO, 2014).

O objetivo dos círculos de mulheres para as mulheres cafeicultoras do VIDA A.C., vai além de um espaço para a prática da espiritualidade autônoma, na voz de Mônica Severiano:

É fortalecer a consciência e o reconhecimento sobre o cuidado do nosso corpo como primeiro território, aumentar a resiliência das mulheres por meio de estratégias coletivas de cuidado e transformar práticas culturais que permitam uma vida plena às mulheres a partir do reconhecimento como sujeitos políticos. As rodas de mulheres são uma iniciativa de cuidado de nós mesmas, entre nós e o território, é uma espiral de dentro para fora que busca ampliar a rede de estima e apoio entre as mulheres. Ressoamos com outras experiências feministas agroecológicas espirituais sobre Corpo-Território-Terra que colocam a importância do cuidado com toda a vida e, neste caso, optamos por iniciar o caminho por nós mesmas, estando bem, nos apropriando de espaços comunitários e reconhecendo-nos mutuamente em solidariedade, irmandade e amizade com outras mulheres.

No total, foram realizadas 20 rodas com a participação de aproximadamente 108 mulheres de 16 comunidades entre 2021 e 2022. As mulheres cafeicultoras têm buscado curar-se, pessoal e coletivamente, tecendo uma rede social que permite o fluxo de conhecimentos e experiências, que, segundo Padilla (2015) entre outras coisas, “fornece referências materiais e simbólicas para a construção de espaços, corporalidades e ecofemininos”. identidades” (p. 7). O papel da mulher e a experiência do feminino são apresentados como chave para viver melhor a vida humana e planetária e para nos curarmos como humanidade.

As complexas visões de mundo e compreensões alimentadas nas rodas pelas mulheres cafeticultoras, em tempos de pandemia, colocam a espiritualidade feminina também no campo político, as mulheres em círculo mostram-se capazes de reavivar a consciência ancestral do vínculo do feminino e da natureza e uma ética do cuidado (MESQUITA, 2022). Além da expressão da espiritualidade feminina que centraliza a expansão da consciência e do autoconhecimento, as rodas funcionam

como agentes transformadores na vida das mulheres, onde são promovidos espaços igualitários de aprendizagem, apoio (MESQUITA, 2022) e autogestão. e responsabilidade pelo seu corpo, pelo seu bem-estar e por processos de saúde (PADILLA, 2015).

A maneira de ser e estar no mundo das mulheres de VIDA A. C., como em outras experiências lideradas por mulheres camponesas no México (GONZÁLEZ-SANTIAGO; GONZÁLEZ, 2020), representa uma das diversas alternativas a este sistema agroalimentar, económico e cultural, que rege a vida a partir de uma lógica egoísta e produtivista, independentemente dos efeitos negativos à Mãe Terra, aos territórios e aos corpos que sustentam a vida.

CONCLUSÃO

Essas mulheres, organizadas há mais de 30 anos, contam com a construção cotidiana do feminismo camponês e popular e a agroecologia para cuidar do território, da comunidade, de seus parceiros organizacionais, de suas famílias e de seus corpos. Numa relação de dar e receber em reciprocidade com Mãe Terra, recebem alimentos e medicações que auxiliam no cuidado da saúde integral, nos aspectos físico, mental e espiritual. A manutenção das práticas ancestrais de cuidado e o uso de ferramentas atuais, como os círculos de mulheres, o celular e as redes sociais, com os grupos de troca durante a pandemia da COVID 19, foi de extrema importância para a resiliência dessas famílias camponesas, para a manutenção da autonomia e para o cuidado da família, da organização e da comunidade e para o autocuidado das mulheres cafeicultoras.

Em suma, a partir do pensamento feminista campesino e do território biocultural, o conhecimento das mulheres cafeicultoras sobre a coleta, o cuidado com a saúde integral e a troca permite fortalecer a soberania alimentar - como conceito e prática - a partir das seguintes considerações: 1. Para alcançar uma dieta culturalmente adequada é importante favorecer dietas baseadas em alimentos coletados, salvaguardando os saberes das mulheres; 2. Os espaços de coleta são espaços políticos, comuns e coletivos, pelo que a sua utilização e cuidado não são de responsabilidade apenas de quem é o proprietário do terreno, mas de toda a comunidade. São também espaços onde ocorrem dinâmicas que promovem o bem-estar social; 3. A coleta e a troca contribuem para pensar outra racionalidade económica, baseada no valor de uso e 4. A dimensão espiritual é ética e política; considerar a cosmovisão das mulheres cafeicultoras e de outras mulheres principalmente as camponesas, as indígenas e as negras, fortalece o conceito de soberania alimentar também nesta dimensão. A soberania alimentar nos convida a cuidar da nossa casa comum e a visão de mundo das mulheres nos ensina como fazê-lo a partir de um vínculo de reciprocidade com a Mãe Terra. Da mesma forma, a promoção da saúde integral estende-se ao cuidado da família, da comunidade e do território.

Por fim, as mulheres do VIDA A.C. nos fornecem uma compreensão culturalmente enraizada dos processos ecológicos que orienta as decisões de gestão dos recursos locais, como o uso múltiplo dos ecossistemas, o cuidado dos espaços de coleta e do território, e se baseia em uma compreensão profunda das relações ecossistêmicas, fruto da agroecologia. As práticas de coleta baseiam-se na memória biocultural, no resgate e na reprodução do conhecimento das mulheres. A relação recíproca que as mulheres cafeicultoras cultivam com a natureza

através da coleta fortalece a identidade camponesa e o sentimento de pertencimento ao território biocultural.

Embora seja uma experiência particular, o que as mulheres cafeicultoras, feministas campesinas, das montanhas de Veracruz, bem como as experiências de muitas outras mulheres, pessoas e povos nas diversas comunidades e aldeias do mundo, nos dão é a demonstração de como os seus modos de vida, a sua criatividade e resiliência, nestes tempos de crise, materializam localmente parte do que o movimento camponês internacional propõe para a mudança global dos sistemas alimentares globais.

Por meio do fortalecimento de práticas ancestrais e o uso de ferramentas atuais as mulheres cafeicultoras organizadas em redes nos apoiam na construção de outra narrativa sobre as mulheres, normalmente retratadas como vítimas, neste artigo explicamos a centralidade dos seus direitos, o reconhecimento da sua autonomia e poder de decisão em todos os aspectos das suas vidas e sobre os seus corpos.

Tornar visíveis estes modos de vida através da investigação transdisciplinar contribuem para a descolonização da abordagem de investigação (CHILISA, 2017) e para a territorialização da agroecologia. Conectando as micro revoluções que estão realizando transformações radicais localmente, buscando abrir buracos no sistema, de forma criativa e esperançosa (GIRALDO, 2022). Como nos convidam Airton Krenak e David Kopenawa, que nós, não indígenas, deixemos de ser “o povo da mercadoria” e que juntas voltemos a sonhar e criar parquedas coloridos, divertidos e prazerosos que adiem o fim do mundo (KRENAK, 2019; KOPENAWA; ALBERT, 2019). Aprendendo que é possível mudar a ordem dominante desde o coletivo e nos próprios territórios de existência ou abajo y a la izquierda.

Para avançar no fortalecimento e na geração de propostas eficazes de mudança nos sistemas alimentares, considero que é importante continuar a fazer colaborações transdisciplinares com as mulheres do campo, das águas e das florestas, com as juventudes, com as infâncias e com as dissidências sexuais e de género para aprender com os seus conhecimentos e experiências, a partir de uma posição ética e buscando a justiça epistêmica, despatriarcalizando e descolonizando o método e a escrita, respeitando os tempos e a natureza cíclica da vida das mulheres. *Cómo mujeres, mexicanas, cafetaleras, feministas campesinas, ante un sistema que nos quiere enfermas, aisladas y con hambre, nosotras consideramos importante resistir desde la vida, desde la alimentación ligada a la estacionalidad y a las temporadas, la conexión con nosotras mismas y con nuestras hermanas, el uso de herramientas como facebook para promover entre las nuevas generaciones formas solidarias de cuidarnos y de alimentarnos.* Os processos macropolíticos tornam-se menos ameaçadores face à energia criativa e criadora que surge da autonomia dos nossos corpos-territórios e das expressões de vida em reciprocidade. Portanto, para que a vida continue a florescer, que continuemos a pensar e a agir em comunidade.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA ESPINOSA, A; GUIJARRO, J. C. **De las “ciencias económicas” a la posteconomía:** reflexiones sobre el sin-rumbo de la economía. 2018 Recuperado de <http://hdl.handle.net/10469/15391>
- CABALLERO, J; MAPES, C. Gathering and subsistence patterns among the P^urhepecha Indians of Mexico. **Journal of Ethnobiology**, v. 5, n. 1, p. 31-47, 1985.

- CASAS, A., et al. Plant management among the Nahua and the Mixtec in the Balsas River Basin, Mexico: an ethnobotanical approach to the study of plant domestication. **Human Ecology**, v. 24, n. 4, pp. 455-478, 1996.
- CHILISA, B. Decolonising transdisciplinary research approaches: an African perspective for enhancing knowledge integration in sustainability science. **Sustainability Science**, 12:5, 813-827, 2017.
- CUÉLLAR-PADILLA, M; CALLE-COLLADO, A. Can we find solutions with people? participatory action research with small organic producers in Andalucía. **Journal of Rural Studies**, 27:4, 372-383, 2011.
- DAWKINS, V; SOLOMON, A. Introducing the world café to doctor of nursing practice students. **Journal of Nursing Education**, v. 56, n. 10, p. 638-639, 2017. <https://doi.org/10.3928/01484834-20170918-11>
- DUNCAN, J; CLAYES, P. Las cuestiones de género, la COVID-19 y los sistemas alimentarios: impactos, respuestas comunitarias y exigencias políticas feministas. **Informe del Grupo de Trabajo de mujeres del MSC**, 2020. <http://csm4cfs.org>
- FÓRUM NYELÉNI **Declaración de Nyéléni. Nyéléni, Selingue, Mali**. 2007. Recuperado de: <http://www.nyeleni.org/spip.php>
- FREIRE, H. **Educación en verde: Ideas para acercar a niños y niñas a la naturaleza**. Barcelona: Graó, 2011.
- GIRALDO, O. F. **Multitudes agroecológicas**. Universidad Nacional Autónoma de México, 2033.
- GONZÁLEZ-SANTIAGO, M. V; FERNÁNDEZ-GONZÁLEZ, C. **De la naturaleza a la mesa: agricultura y saberes de campesinas de Huasca, Hidalgo, México**. LEISA, revista de agroecología, vol. 36, n.1, p.14-17, 2020.

- GRIVETTI, L. E; OGLE, B. M. Value of traditional foods in meeting macro-and micronutrient needs: the wild plant connection. **Nutrition Research Reviews**, v. 13, n. 1, p. 31-46, 2000.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KOPENAWA, D; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LAROCHELLE, S; BERKES, F. Traditional ecological knowledge and practice for edible wild plants: Biodiversity use by the Rarámuri, in the Sierra Tarahumara, Mexico. **The International Journal of Sustainable Development & World Ecology**, v. 10, n. 4, p. 361-375, 2003.
- LASCURAIN, M.; LÓPEZ-BINNQUÏST, C; EMERY M. R. Culture and environment in the Sierra de Misantla, Veracruz, Mexico: the case of *Oecopetalum mexicanum*. **Madera y bosques**, v. 22, n. 3, p. 11-21, 2016.
- LVC. **Soberanía Alimentaria, un futuro sin hambre**. 1996. Recuperado de: <https://nyeleni.org/spip.php?article38>.
- LVC. (18 de enero de 2021) La Agroecología: Puntal de la soberanía alimentaria. **Viacampesina.org**. 2015. <https://viacampesina.org/es/la-agroecologia-puntal-de-la-soberania-alimentaria/>.
- LVC. **El caminar del feminismo campesina y popular en la via campesina**. 2021. <https://viacampesina.org/es/nueva-publicacion-el-caminar-del-feminismo-campesina-y-popular-en-la-via-campesina-17abril2021>. (Accesed march 9, 2022).
- MAPES, C; BASURTO, F. Biodiversity and edible plants of Mexico. **Ethnobotany of Mexico: Interactions of people and plants in Mesoamerica**, 83-131, 2016.

- MÉNDEZ, V. E; BACON, C. M; COHEN, R. La agroecología como un enfoque transdisciplinar, participativo y orientado a la acción. **Agroecología**, v. 8, n. 2, p. 9-18, 2013.
- MERÇON, J. (org.). **Investigación transdisciplinaria e investigación-acción participativa**. Conocimiento y acción para la transformación. Serie Construyendo lo Común. Copit Arxives, 2021.
- MERÇON, J. Investigación transdisciplinaria e investigación-acción participativa en clave decolonial. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, v. 27, n. 98, p. 1-19, 2022.
- MESQUITA, R. G. Os Círculos de Mulheres como expressão de uma espiritualidade feminina. **Anais de la XX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**, IFCS/UFRJ - Rio de Janeiro, 2022.
- MIER Y TERÁN G. C. et al. Bringing agroecology to scale: key drivers and emblematic cases. **Agroecology and Sustainable Food Systems**, v. 42, n. 6, p. 637-665, 2018.
- MONTOTO, V. C. **Proceso de transversalización de la perspectiva de género en La Vía Campesina Internacional (1993-2013)**. Diss. tesis doctoral en el Programa de Estudios sobre Desarrollo, UPV/EHU, 2017.
- MORALES, H; FERGUSON, B. (2019). **Scaling Out Agroecology**. Plant and Soil Science Seminar; University of Vermont.
- MORALES, R; DEL ROSARIO, M. **La espiritualidad femenina desde los círculos de mujeres**, 157-164, 2014. <https://doi.org/10.1400/224096>
- MORGAN, C. B; TRUBEK, A. B; ILES, A. Not yet at the table: The absence of food culture and tradition in agroecology literature. **Elementa: Science of the Anthropocene**, v. 8, 2020.
- NYÉLÉNI. (2014). #13 Soberanía Alimentaria. <https://nyeleni.org/es/todas-las-ediciones/>. (Accesed february 1, 2021).

- MORGAN, C. B; TRUBEK, A. B; ILES, A. (23 de mayo de 2023). Boletín Nyéléni # 30: Avanzando la Soberanía Alimentaria. **Nyeleni.org**, 2017. <https://nyeleni.org/es/todas-las-ediciones/>.
- MORGAN, C. B; TRUBEK, A. B; ILES, A. (23 de mayo de 2023). **Boletín Nyéléni # 43**. Soberanía alimentaria en tiempos de pandemia. Nyeleni.org, 2021. <https://nyeleni.org/es/todas-las-ediciones/>.
- O'CONNOR, M; COTREL-GIBBONS, L. World Café: a proactive approach to working with mentors. **Nursing Management**, v. 24 n. 2, 2017. <https://doi.org/10.7748/nm.2017.e1553>
- OCHOA, A. R. **Diagnóstico del estado de los quelites en la comunidad de Santos Degollado, Etna, Oaxaca, México**: Recordando el patrimonio biocultural de las abuelas». tesis de maestría. Máster Oficial en Agroecología: Un enfoque para la sustentabilidad rural. Universidad de Cordoba, 2019. p. 60.
- PADILLA, G. V. **Mujeres en círculos**: Reconectando y sanando el cuerpo/ser femenino. El Gran Giro, 2015.
- PONTES, T. M. et al. La vida al centro. Soberanía alimentaria desde la experiencia feminista campesina de VIDA AC, México. **Cadernos de Agroecología**, v. 16, n. 1, 2021.
- POGGI, M; PINTO, L. H. Visibilización de la agroecología periurbana durante la pandemia: el uso de las redes sociales para la militancia del plato, **TOMO**, n. 36, p. 215-249, 2021.
- SALAS, S.M. P; AGUILAR-GALVÁN, F; SANDOVAL, L. H. Plantas silvestres comestibles de La Barreta, Querétaro, México y su papel en la cultura alimentaria local. **Revista Etnobiología**, v, 19, n. 1, p. 41-62, 2021.
- SANTANDER, P. Por qué y cómo hacer análisis de discurso. **Cinta de moebio**, n. 41, p. 207-224, 2011. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2011000200006>

- SEVERINO HERNÁNDEZ, M. (2021). **Agroecología y sostenibilidad de la vida**. Una mirada desde la organización campesina cafetalera VIDA en las altas montañas de Veracruz, México. Tesis de Maestría. Recuperado de: <https://hdl.handle.net/20.500.12371/11805>
- TURREIRA-GARCÍA, N., et al. Wild edible plant knowledge, distribution and transmission: a case study of the Achí Mayans of Guatemala. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, v. 11, n. 1, p. 1-17, 2015.
- VAZQUEZ-GARCIA, V. Gender, ethnicity, and economic status in plant management: Uncultivated edible plants among the Nahuas and Popolucas of Veracruz, Mexico. **Agriculture and Human Values**, v. 25, n. 1, p. 65-77, 2008.
- VÁZQUEZ, V., et al. Los quelites de Ixhuapán, Veracruz: disponibilidad, abastecimiento y consumo. **Agrociencia**, v. 38, n. 4, p. 445-455, 2004.
- VINCETTI, B; et al. The contributions of forest foods to sustainable diets. **unasyva**, v. 64, n. 241, p. 54-64, 2013.
- VIVAS, E. Soberanía alimentaria, una perspectiva feminista. **El viejo topo**, v. 288, p. 46- 55, 2012.
- WIERSUM, F; INGRAM, V; ROS-TONEN, M. Governing access to resources and markets in non-timber forest product chains. **Forests, Trees and Livelihoods**, vol. 23, n. 1-2, pp. 6-18, 2014.

PRÁTICAS INDÍGENAS E A EXPLORAÇÃO COLONIAL DA AMAZÔNIA PORTUGUESA

Talles Manoel da Silva¹

Resumo: O presente texto examina a agricultura colonial da Amazônia portuguesa. Desenvolvida entre os séculos XVII e XVIII, a produção local era influenciada por modelos produtivos com origens indígenas, aplicados com o desejo de reproduzir sucessos econômicos do litoral do Brasil, e de cultivar algumas das espécies locais das quais se havia interesse comercial. O que se propõe, no presente texto, é examinar a apropriação de práticas e alimentos indígenas, tal como a instrumentalização deles para o controle e a exploração do trabalho dos nativos. Esse processo foi responsável por introduzir modificações técnicas e culturais voltadas ao exercício de um ritmo produtivo desejado pelos colonos, visando a otimização de resultados. O trabalho também pretende examinar o uso da farinha da maniva no contexto, tal como dos processos que envolviam o plantio da espécie e a fabricação desse alimento. A farinha será investigada como um dos elementos que influenciavam a organização e o controle do indígena como um trabalhador, seja livre, ou escravizado. Por fim, será articulada a discussão apresentada com os efeitos que os usos coloniais de roçados e de terrenos com capoeiras provocavam sobre o ambiente natural, em contraposição ao uso indígena da terra.

Palavras-chave: Amazônia. Brasil Colonial. Mandioca. Trabalho Indígena.

INTRODUÇÃO

Por meio de uma obra que foi escrita em cárcere, o missionário jesuíta João Daniel ([1776] 2004a, 2004b) apresenta as atividades agrícolas coloniais desenvolvidas no Estado do Maranhão e Grão-Pará,

¹ Mestrando em História pelo Programa de Pós Graduação em História da Unicamp (PPG História - IFCH/UNICAMP). O texto apresenta dados de pesquisa em andamento, que contou com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo n.º 2020/13724-0. A pesquisa é orientada pela Profª. Dra. Camila Loureiro Dias.

até meados do século XVIII, como sendo marcadas por características indígenas.² Algo que acontecia por ser utilizado, em diferentes plantios, alguns métodos que foram adaptados das tradições nativas. Segundo o missionário, “não usa[va]m no Amazonas (exceto em algumas partes do domínio espanhol) lavrar as terras, e muito menos cavar”.

Segundo o padre, a “praxe” local afastava-se da experiência agrícola que esses portugueses vivenciaram na Europa. Isso porque, ainda que se mantivesse, em alguns casos, o padrão europeu de uso do solo, era comum que se reproduzisse um modelo colonial que foi adaptado das tradições indígenas. Ao que Daniel sugere, o que mais aproximava os cultivos locais e portugueses era a manutenção de certos cuidados que eram necessários para algumas das plantas que foram trazidas de Portugal, sobretudo as hortaliças. E mesmo nesses casos com continuidade, o costume envolvia o reaproveitamento de terrenos de roçados já colhidos, em que já cresciam matas pequenas, de capoeiras. Esses espaços já haviam sido antes preparados com as praxes semelhantes às dos nativos (DANIEL, 2004a, pp. 139-160, 581; Id., 2004b, pp. 23-29, 37-46).

Esse cenário é apresentado por João Daniel em uma obra escrita nos anos em que ele esteve preso em Portugal, relatando da experiência pessoal dele, que foi estudante e depois um missionário na colônia, onde esteve entre os anos de 1741 e 1757. A prisão dele, tal como a de muitos outros jesuítas, ocorreu devido ao envolvimento político na disputa entre a categoria contra os colonos, que eram apoiados pelo governo local, pelo controle administrativo dos indígenas aldeados da região.

² O Estado do Maranhão e Grão-Pará era composto pelas terras portuguesas que hoje correspondem a grande parte da atual Amazônia brasileira. Esse território era uma colônia independente do Estado do Brasil, subordinado ao Reino de Portugal.

Devido ao contexto de produção, e por ter falecido ainda em cárcere, a obra de João Daniel não chegou a ser publicada ou a circular nesse período. Ela acabou sendo arquivada, de maneira desmembrada, entre alguns acervos de Portugal, onde as originais permanecem até os dias de hoje. Posteriormente, essas partes foram reunidas por meio de cópias (ALMEIDA, 1998, p. 7; PASCHOAL, 2018, p. 11, 68). Por conta dessa trajetória, a circulação da obra - e dos dados contidos nela - é recente. Hoje, o “Tesouro” de João Daniel circula por meio de diferentes publicações, sobretudo da Biblioteca Nacional, e de uma versão impressa que foi editada e publicada em 2004, em dois volumes, pela Contraponto. Essas versões mais recentes, no entanto, ainda são incompletas, por conta de capítulos que foram perdidos com o desmembramento da obra. Alguns deles, contudo, já foram identificados e transcritos por pesquisadores. Apesar disso, por serem publicações recentes, feitas após esses compilados, esses capítulos extras ainda se mantêm como exclusivos de publicações individuais, feitas em artigos (PORRO, 2006).

Com esse percurso, a circulação recente do “Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas” tem permitido que se reconhecesse a importância histórica da obra, por ela reunir diferentes dados a respeito da situação social, econômica e política da Amazônia portuguesa. Sobretudo dos anos em que se aplicava as chamadas reformas pombalinas.

O presente artigo pretende examinar um dos grupos de dados que são presentes nas descrições que João Daniel apresenta sobre a agricultura praticada no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Depois, pretende-se articulá-los com alguns outros dados históricos sobre esse uso colonial das práticas indígenas na agricultura regional desse contexto.

Na obra, João Daniel apresenta a maniva (*Manihot esculenta*) como um dos elementos que influenciavam na articulação das principais atividades da economia local. Segundo ele, o costume compartilhado entre indígenas, colonos e escravizados africanos, de ter a farinha de maniva como parte essencial de suas dietas básicas, tornavam os métodos que envolviam a fabricação desse alimento como influentes em outros plantios. Isso porque o cultivo da maniva era feito em terrenos preparados a partir da derrubada e da queima de mata nativa, tal como faziam os nativos, sem haver qualquer perspectiva de realizar mais de um plantio dessa mesma espécie, nesse mesmo espaço. Apesar disso, as terras deixadas após a colheita eram reusadas para se cultivar outras plantas, que se beneficiavam das características legadas desse uso anterior dos terrenos. O que era feito, principalmente, por haver a possibilidade de se usar desses espaços sem precisar usar de muitos esforços extras.

Dessa maneira, ao mesmo tempo em que a produção da maniva fornecia a nutrição básica para todos os moradores e trabalhadores locais, ao ser transformada em farinha, o processo de cultivo da planta era também responsável por facilitar o reaproveitamento das terras roçadas para a aplicação na agricultura comercial.

Diante disso, o que se propõe, com esse texto, é uma discussão que entenda a apropriação de práticas indígenas como uma ferramenta de exploração social do trabalho de nativos, que introduziu modificações técnicas e culturais para que desempenhassem um ritmo desejado pelos portugueses, buscando pelos resultados esperados pelas forças coloniais. Assim, sugere-se a leitura de que o uso da farinha da maniva, tal como dos processos que envolviam o plantio e a fabricação do alimento, eram elementos de influência na organização e no controle dos indígenas como trabalhadores da colônia, sejam daqueles que eram

livres, ou dos que eram escravizados. Com essa leitura, pretende-se articular os dados levantados com a análise dos efeitos que o uso colonial da terra era capaz de provocar sobre o ambiente natural, examinando como impactava o ritmo da floresta.

A EXPLORAÇÃO DA AMAZÔNIA PORTUGUESA

A aproximação colonial com os roçados indígenas no Estado do Maranhão e Grão-Pará pode ser identificada desde o início do século XVII, sobretudo durante a presença francesa no Maranhão. Yves D'Évreux ([1616] 2007, pp. 16) descreve que após três anos da fundação do Forte de São Luís, as terras adjacentes a ele já estavam devastadas e ocupadas por uma produção contínua de roçados que eram feitos pelos Tupinambás. Essas terras haviam sido preparadas para produzir maniva e, depois, fabricar a farinha de mandioca para a alimentação dos colonos franceses que haviam se situado ali. Algo que era feito por causa da aliança estabelecida entre eles. Esse mesmo tipo de mantimento também foi utilizado como parte da dieta dos portugueses durante a retomada do território. A farinha deles, no entanto, era trazida do Rio de Janeiro (MORENO, [1614] 2011, pp. 42-43, 59, 119, 122).

Ainda que a documentação colonial não nos indique, com precisão, as origens das práticas que se tornaram comuns no Estado do Maranhão e Grão-Pará, as fontes sugerem que esse modelo tenha reunido as experiências locais com as que foram adquiridas no Estado do Brasil. Anos mais tarde da ocupação francesa, já ao final do século XVII, tornou-se recorrente entre os relatos de portugueses a insinuação do uso de roçados indígenas para se produzir a maniva e muitos outros gêneros dos quais eles possuíam interesse. Além disso,

tornou-se recorrente a insinuação de que se fazia o reuso das capoeiras deixadas pela maniva já colhida, para se cultivar outras plantas que se beneficiavam das condições deixadas nesses espaços.

Ao que se sabe, a aproximação portuguesa com os roçados indígenas não foi uma exclusividade desse contexto do Maranhão e Grão-Pará. Em experiências anteriores como na do litoral do Estado do Brasil, ou como na região de São Paulo, houve, por alguns anos, uma exploração que usava da coivara para o preparo do terreno para o cultivo. Nesses locais, no entanto, as terras eram normalmente reaproveitadas, em produções subsequentes, com outros preparos que eram mais próximos à da experiência portuguesa na Europa (MONTEIRO, 1994; DEAN, 1996).

Warren Dean (Ibid.) nos aponta que foi comum o uso de estratégias agrícolas de indígenas na região litorânea com presença de Mata Atlântica, onde se empregava um modelo próximo ao que era usado pelos grupos tupis. Havia algumas poucas diferenças entre as versões, que eram provocadas, sobretudo, por modificações que foram introduzidas pelos colonos. A principal delas estava no uso de ferramentas de ferro, que adaptava o processo de preparo do roçado em uma atividade rápida, ao facilitar a derrubada de florestas primárias.

Segundo Dean (Ibid., pp. 74-75), esse uso local das estratégias indígenas permitiu aos colonos que produzissem com rapidez, obtendo rendimentos superiores ao de outras experiências de cultivo realizadas nos domínios do Reino. Esse era o caso da experiência com a cana-de-açúcar (*Saccharum officinarum*), já produzida nas ilhas de Madeira e de São Tomé. Nesse cultivo realizado no Brasil, a vantagem estava na possibilidade de produzir essa planta com uma periodicidade anual, sem precisar recorrer à replantios constantes. Além disso, o cultivo

local não lidava com várias das pragas e doenças que eram comuns nas plantações das ilhas.

John Manuel Monteiro (1994, pp. 86-87), em “Negros da Terra”, também indica que a aproximação portuguesa com os roçados indígenas podia já ser observada na documentação do século XVI. Ele cita, por exemplo, a aproximação dos colonos com os indígenas Guarani, que foi feita por interesse nas notícias que os colonos recebiam sobre as roças dessa nação (Ibid., pp. 86-87). Segundo Monteiro (Ibid., pp. 36-37, 82-87, 130-131), a região de São Paulo teria sido ocupada com o uso de técnicas dispersivas de cultivo, seguindo como faziam os indígenas. Assim, abria-se sucessivas zonas de ocupação e de expansão, que se espalhavam conforme a disponibilidade de terras e da vegetação nativa.

No contexto do Maranhão e Grão-Pará, a aproximação portuguesa com os roçados indígenas também ocorreu por um interesse colonial na capacidade agrícola dos nativos (CHAMBOULEYRON et al, 2019). Assim, a aproximação acontecia tanto por meio de “contratos”, pagando alguma nação indígena para que produzissem alguma seara desejada, ou ainda por meio da alocação direta do serviço de indígenas, aplicando-os em fazendas e sítios particulares. Nessa atividade, os trabalhadores alocados poderiam ser os livres das aldeias, que realizavam a tarefa mediante o pagamento de salários, ou ainda serem escravos, capturados ou comprados dos sertões (DIAS, 2019, pp. 240-246; HERIARTE, [1662] 1874; “Regimento das Missões...”, 1686).

O uso da maniva - ou melhor dizendo, o consumo da farinha feita das raízes da maniva -, possivelmente também se explica pelo interesse em reproduzir as estratégias alimentares dos indígenas. Tanto as experiências locais, como as do Brasil, demonstravam que a farinha era um alimento durável e que tinha utilidade para abastecer as provisões

necessárias para as viagens mais longas. Para o contexto amazônico, tais características se adequavam as necessidades e as demandas geradas pelo longo deslocamento fluvial que separavam as aldeias, as terras dos colonos, e principalmente os sertões amazônicos, de onde se coletava as “drogas” para o comércio. Essas viagens para os sertões eram longas, podendo demorar por até oito meses. E, para as realizar, alocava-se uma quantia alta de indígenas, que poderia chegar a até cinquenta indígenas por cada canoa utilizada. Por conta disso, uma expedição comum poderia levar um carregamento entre 200 a até 300 alqueires da farinha – que é algo entre os cinco e oito toneladas desse alimento (DANIEL, [1776] 2004a, pp. 414-417, 2004b, p. 82; PASCHOAL, 2018, p. 107).

A demanda por farinha, nesse período, era ampla. Sobretudo porque era parte da dieta de indígenas aldeados e escravizados, como também da dos colonos. Apesar do cenário, o consumo desse alimento entre os grupos nativos não era uma norma até a colonização do território. Enquanto para algumas nações a maniva já era central em suas dietas alimentares, alguns grupos não a conheciam ou a apreciavam antes do período colonial, como também podiam apenas a consumir esporadicamente, sobretudo em momentos culturais, como festas e cerimônias religiosas. Além disso, a maniva também podia ser conhecida com outras variedades e preparos, como transformada em bebidas (PASCHOAL, 2018, p. 111). Ademais, é de se considerar que o consumo desses alimentos não necessariamente esteve relacionado com a prática de produção de roçados, já que podiam ser colhidos de roçados abandonados, ou ainda obtidos por meio de trocas com aqueles que cultivavam a maniva e fabricavam dessa farinha.

Imposta essa farinha como base de uma dieta padrão da colônia, a maniva passou a ser produzida com métodos que eram adaptados dos

costumes indígenas, usando, sobretudo, das técnicas de coivara. Segundo João Daniel ([1776] 2004a, pp. 139-160, 2004b, pp. 15-16, 156), o uso colonial das práticas indígenas incorporava algumas modificações que visavam tornar o processo de preparo de roçados, como um todo, em algo mais rápido e prático. Tais modificações estavam, por exemplo, na introdução do uso de ferramentas de ferro, que facilitavam as tarefas de derrubada de árvores e de limpeza da terra.

Apesar do ferro ter importância para as adaptações da colônia, ele não era, sozinho, responsável por transformar todo o processo em algo que possa ser entendido como colonial. Heriarte ([1662] 1874, pp. 15-16, 35-36) nos indica que já na segunda metade do século XVII, tais ferramentas circulavam entre os indígenas, que as estimavam. Elas eram acessadas por meio de trocas, como também como o pagamento que era recebido por serviços prestados aos colonos. O que poderia ser, por exemplo, um contrato para realizar algum cultivo específico. Dessa maneira, essas ferramentas podem ter circulado por entre vários grupos indígenas que nunca foram aldeados, desenvolvendo influências que dificilmente podem ser mensuradas.

Por esse motivo, ao se analisar a articulação das tradições em padronizações coloniais, é preciso levar em consideração as imposições de ritmos produtivos europeus aos indígenas, feita pelos colonos desejarem otimizar os resultados. Promovia-se, por exemplo, a redução do tempo gasto no preparo de roçados, de modo a melhor articular a produção com os períodos em que se precisava ter farinha pronta para abastecer provisões. Com isso, a atividade deixava de ter uma duração média que levava entre sete e oito meses de serviço, e passava a ser feita em apenas um mês.

Para se adequarem ao calendário, os roçados de subsistência feitos pelos trabalhadores indígenas inseridos na sociedade colonial eram normalmente preparados entre os meses de dezembro e janeiro. Havia uma segunda produção, menor, centrada em repor as perdas ocorridas no cultivo principal. Essa segunda produção era normalmente feita entre maio e julho. Por corresponder com o período e a data festiva católica, esses roçados eram chamados de “Roças de São João” (DANIEL, [1776] 2004b, pp. 31-32; ABN, 1948^a, p. 19).³

As viagens para o sertão, por outro lado, costumavam partir de novembro para a frente, retomando entre junho e julho. Com isso, coincidia-se o período de partida com os momentos em que se tinha farinha nova e pronta para se abastecer as provisões das canoas. O retorno, por outro lado, ocorria em tempo de realocar os trabalhadores para auxiliarem no preparo das roças de São João. Dessa maneira, o tempo que restasse poderia ser aproveitado para cultivar qualquer outra planta da qual houvesse interesse. O tabaco (*Nicotiana tabacum*), por exemplo, costumava ser cultivado nesse período, usando das terras dos roçados do ano anterior (POMPEU, 2021, pp. 70-72; DANIEL, [1776] 2004b, pp.79-85).

Com essa estrutura de trabalho, o uso de práticas agrícolas coloniais permitia aos colonos que otimizassem o aproveitamento do serviço de diferentes perfis de trabalhadores indígenas, enquanto esses estivessem disponíveis. O que era vantajoso, aos colonos, por serem os homens aqueles que normalmente iam para o sertão, entre os livres; e, entre os escravos, serem as mulheres e as crianças os perfis mais numerosos (DIAS, 2019). Com essa configuração, a disponibilidade de capoeiras prontas para se receber novos cultivos era estratégica para a

³ O dia de São João é celebrado em 24 de junho.

alocação de diferentes perfis, sobretudo naquelas atividades que exigiam poucos esforços físicos. Dessa maneira, os espaços legados dos roçados da maniva eram úteis para a economia agrícola da região.

AS PRÁTICAS INDÍGENAS E AS ADAPTAÇÕES COLONIAIS

O uso de roçados indígenas pelos colonos portugueses envolveu a apropriação e a adaptação de costumes e de práticas nativas, a introdução de ferramentas europeias, e a tentativa de obrigar os indígenas que seguissem ritmos de trabalho desejados pelos colonos. Tais modificações tinham como objetivo usar da experiência indígena com o cultivo de espécies locais, visando reproduzir sucessos econômicos alcançados no Estado do Brasil. Além disso, buscava desenvolver uma agricultura local que atendesse aos desejos e as demandas desses colonos.

Segundo o que relata João Daniel (2004b, pp. 15-30, 153-154), a produção local era feita de um modelo indígena, usando, sobretudo, do preparo de roçados com o uso de coivara. Para tanto, a escolha do terreno para a produção da colônia seguia a tradição dos nativos, dando preferência às terras que não se alagassem durante os períodos de cheias da região. A escolha seguia o que se tinha como espaço ideal para cultivar a maniva.

Em um modelo genérico citado por Daniel, de alguma nação que ele não identifica, o preparo começava com a limpeza da mata do terreno a ser preparado, retirando qualquer planta que pudesse prejudicar o cultivo principal do roçado. A prática consistia em quebrar, com as mãos ou com pancadas de varapaus, os ramos menores. Depois, machucava-se as cascas das árvores que estavam no terreno, com golpes

de ferramentas feitas de pedra, formando uma roda ao entorno do tronco. Esses machucados eram suficientes para provocar a secagem das árvores, uma vez que impossibilitava a comunicação efetiva da planta, prejudicando a circulação dos nutrientes que vinham da terra. Apesar da tarefa ser simples, ela era lenta, podendo ser feita ao longo de semanas, ou até meses.

Por ser um ambiente de floresta, era comum que precisassem lidar com árvores maiores, cujos troncos podiam chegar a até quarenta palmos de diâmetro. Por esse motivo, o preparo dos roçados normalmente envolvia uma grande quantia de trabalhadores, que eram proporcionais às condições do terreno a ser limpo.

No costume comum da colônia, que usava de modelos adaptados de tradições indígenas, a terra era limpa com o auxílio de instrumentos de ferro. Esse uso permitia que se cortasse os troncos mais delgados por inteiro, como também que se provocasse a queda dos maiores, levando-os a caírem sobre outras árvores menores, com a intenção de que fossem derrubadas (Ibid., p. 15). Apesar de ser um processo rápido, ainda era necessário deixar a planta secando por outros dois meses. Segundo o que Daniel (Ibid., pp. 15-16, 154) sugere, o processo de limpeza como um todo, quando aplicado com essas mesmas práticas, com a presença de algum feitor, podia ocorrer em apenas um único mês. Caso contrário, o processo durava até oito meses.

Estando o ambiente seco, o processo seguinte, em ambos os costumes, era o de queimar a vegetação. A queima era iniciada pelas bordas, com sentido ao vento, para que as chamas fossem espalhadas para o restante. Para evitar que o fogo se descontrolasse, a tarefa era feita em dias mais calmos, sem chuvas ou ventos fortes (Ibid., pp. 16-17).

Por conta da dureza dos troncos, era comum que algumas árvores ainda permanecessem inteiras, ou ainda em pé, mesmo após serem queimadas. Segundo Daniel, sobravam mais árvores não queimadas entre os roçados coloniais, do que entre as terras preparadas pelo modelo genérico que ele descreve. Das árvores queimadas, as que restavam podiam não ser consideradas como prejudiciais aos plantios pretendidos, sobretudo no modelo nativo. Ao que o missionário explica, a diferença dos casos estava na efetividade da seca provocada por essas diferentes técnicas, que era mais efetiva na versão tradicional que o missionário descreveu. Por esse motivo, no costume colonial, o processo envolvia a realização de uma segunda queima (DANIEL, 2004b, pp. 15-20).

A utilidade dessas etapas de queima estava em auxiliar no depósito de nutrientes no solo, reduzindo-os da biomassa florestal que estava presente nas matas do terreno. Além disso, promovia-se a “limpeza” de qualquer planta invasora que pudesse estar presente no ambiente, em forma de sementes, esperando por uma oportunidade para que se desenvolvesse. Por essa possibilidade, quando as roças eram feitas em capoeiras, que não eram queimadas, havia uma incidência maior de ervas e de arbustos a serem arrancados durante as etapas seguintes ao plantio, de cuidado. Com isso, elas eram mais incidentes nesses espaços do que em comparação direta com os roçados feitos a partir da mata nativa, que era queimada. No caso das plantações de maniva,⁴ que usavam necessariamente desse tipo de terreno e preparo, a manutenção só precisava ser feita enquanto a planta ainda era pequena, já que a queima reduzia os

⁴ A maniva era plantada com varas de cerca de dois palmos de comprimento. Cada uma possuía entre dois ou três olhos, dos quais brotaria a planta. Essas varas eram colocadas em distâncias de cerca de um pé, sendo, depois, encobertas com terra e cinzas. O preparo das covas era feito com uma ferramenta chamada itacira, que poderia ser feita de madeira ou de ferro. Ver: DANIEL, João. Op. Cit, 2004b, pp. 20-21.

trabalhos de cuidado e de manutenção que eram necessários para essas roças (DEAN, 1996, p. 45; DANIEL, 2004b pp. 26-27).

O trabalho de cuidar da roça consistia em tarefas simples, que normalmente era a de limpar o terreno das relvas que nascessem, cortando as “virgultas” que surgissem das raízes que restavam das árvores queimadas. Por ser simples, não era exigido a presença de muitas pessoas, podendo ser realizada por qualquer perfil de trabalhador indígena que estivesse disponível. Por conta disso, normalmente eram usadas as mulheres e as crianças na atividade (Ibid., pp. 26-27).

Segundo Daniel (2004b, pp. 18-19, 150-163), não era o costume reaproveitarem de terrenos com roçados já colhidos para se cultivar uma nova seara de maniva. O que levava aos moradores locais, sejam colonos ou nativos, a procurarem por outras porções de terra para roçar a cada novo cultivo. Segundo ele, esse movimento era feito por demonstrar a experiência que as matas mais altas, quando queimadas, tornavam a terra mais frutífera. E que o terreno, ao ser usado para a maniva, ficava fadigado o suficiente para não comportar um segundo plantio dela, que fosse satisfatório. Ao que ele relata,

As mais searas fora a mandioca costumam fazer em capoeiras, e se podem fazer em campinas; não a faz a maniva, que requer (dizem) terras de grandes matas, porque quanto as matas são mais crescidas também as roças são mais lucrosas, o que confirmem com a experiência, e melhor com o uso já inveterado dos naturais, e naturalizados daquele estado; e na verdade falando do cultivo só da maniva alguma razão têm, porque quanto mais crescidas são as matas roçadas, mais cinzas, e nelas mais estrume deixem na terra depois de queimadas, e por conseguinte fica a terra mais pingue, e mais frutífera. (Ibid., p. 163)

O missionário estipula que a vegetação levava em média de oito a vinte anos para que pudesse recuperar as suas dimensões, tornando-se apta para nova queima e um novo roçado da maniva. Por esse motivo, o costume era o de abandonar o espaço, ou de reutilizá-lo em cultivos de outras espécies vegetais.

Daniel (Ibid., pp. 33-34) apresenta que como o interesse comum era o de reaproveitar-se desse espaço, alguns colonos, como também indígenas livres, cultivavam algumas outras espécies em meio a maniva, com a intenção de manter essa produção como a principal em períodos posteriores. Era o caso, por exemplo, do algodão (*Gossypium hirsutum*). Havia ainda aqueles que também cultivavam algumas plantas que pretendiam aproveitar enquanto ainda não se tivesse colhido a maniva, sobretudo alimentos com períodos de crescimento menores, como o milho (*Zea mays*).

AS CAPOEIRAS COLONIAIS

O reaproveitamento de capoeiras foi uma ação que se demonstrou essencial para o desenvolvimento de muitas das produções coloniais dos séculos XVII e XVIII, por permitir a articulação de cultivos de subsistência com outros voltados ao comércio (Ibid., pp. 26-27, 33, 163-165; PASCHOAL, 2018, pp. 15, 153-154).

O missionário João Daniel ([1776] 2004a, 2004b, pp. 14-19, 30-33, 149-152, 163-165) argumenta que apesar dessa articulação de usos ser comum entre indígenas e colonos, o uso das terras com matas mais altas não era exatamente uma necessidade para a planta. Pelo contrário, esse tipo de uso era pautado em uma comum concepção de que as terras com matas nativas seriam as melhores para se plantar. Segundo

o missionário, a maniva requeria terras boas e férteis. E que ainda que esse tipo de terra fosse encontrado nesses espaços de mata nativa, não se resumiam a eles. Ao que ele sugere, o uso era feito pela experiência demonstrar ter um bom rendimento, e por ser um preparo que facilitava os reaproveitamentos seguintes da terra, com outras produções (Ibid., 2004b, p. 163). Por outro lado, ele também indica que o modelo de preparo baseado nas práticas tradicionais locais era reproduzido até o período em que esteve na região por elas permitirem que se lidasse, com certa facilidade, com as características de uma vegetação densa e de raízes espessas (Ibid., p. 149).

Assim como as terras com matas eram priorizadas para a produção de alimentos de base, e as capoeiras eram estratégicas para o reuso econômico, ele indica que havia uma destinação comum das terras com espaços abertos, de campinas, para a criação de gado. E que esse uso seria explicativo para o porquê de não se utilizar amplamente desses espaços já abertos para se desenvolver uma agricultura mais próxima à tradicional portuguesa, seguindo os padrões da Europa.

Warren Dean (1996, pp. 96) nos indica que a mesma concepção das vantagens do uso dos terrenos com mata já era presente na experiência portuguesa no litoral do Estado do Brasil, em território com presença de Mata Atlântica. Segundo Dean, era comum entre os pedidos por terras que se indicasse a preferência por terrenos com matas, assim como era normal que as autoridades já levassem em conta a preferência por esses espaços ao planejarem distribuições. Segundo Dean, esse era um caso comum às fazendas da cana-de-açúcar, pois se acreditava que essa planta somente poderia ser cultivada, efetivamente, em solos de floresta. Por esse motivo, era comum que os governadores se empenhassem em distribuir as melhores terras para aqueles que

cultivavam o gênero, mesmo que fosse necessário retirá-las de agricultores de subsistência e cedê-las para novos canaviais.

No contexto do Maranhão e Grão-Pará, a preferência e o uso de terrenos com mata nativa podem ser identificados já em fontes do final do século XVII. E o mesmo pode se dizer dos efeitos sob a paisagem que eram provocados por esse tipo de uso. O jesuíta Felipe Bettendorff ([1698] 2010, pp. 15-19), autor da “Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão”, descreve as terras da ilha de São Luís, nesse final de século, como “mui cansadas, e já tem poucas matas virgens, havendo sido ocupada por muitas vezes, quase toda por todas as bandas”. Algumas décadas antes, Heriarte ([1662] 1874, pp. 20-21) descreveu esse mesmo espaço como um local com boas terras e com “fermosas matas”. O que sugere ter ocorrido o avanço, nesse meio tempo, de uma transformação brusca de paisagem, promovida pelo avanço da colonização. Na descrição de Bettendorff, essa região é apresentada como “coberta de matas já mais baixas, e povoadas de palmeiras mui acomodadas”. Segundo o que ele indica, as matas dessa região haviam sido derrubadas para que se plantasse milho e mandioca. Apesar disso, as condições do momento ainda eram favoráveis para se realizar o cultivo do tabaco (*Nicotiana tabacum*), do algodão (*Gossypium hirsutum*), da cana-de açúcar (*Saccharum officinarum*), do urucum (*Bixaorellana*), do anil (*Indigofera spp.*) e de várias outras espécies. Isso por serem plantas que podiam ser cultivadas nessas “matas já mais baixas”, que eram capoeiras.

Warren Dean (1996, pp. 44-46), falando sobre a Mata Atlântica, nos explica que os preparos tradicionais de roçados, em si, causam algumas perturbações ao espaço natural. Como qualquer outro regime

agrícola. Isso por “congelar a sucessão natural em seu estágio mais primitivo”. A prática dos roçados, no entanto, é definida por ele como um transtorno menos invasivo, ou uma perturbação mais branda, já que “em vez de congelar permanentemente o processo de sucessão, apenas o explora de forma temporária”.

Ele compara a perturbação provocada pelo preparo de um roçado com a que surge da abertura natural de uma clareira, causada, por exemplo, pela queda de árvores provocada por fenômenos naturais, como as chuvas. Ainda que se queime a vegetação durante o preparo do roçado, o rebrotar das plantas induzia a correção do solo. Além disso, as plantas que iam crescendo, forneciam, aos poucos, as proteções necessárias a terra, contra a insolação e as chuvas. Quando não se usava do mesmo terreno em períodos muito próximos, havia um tempo útil para que a floresta pudesse recuperar espaço. O que permitia que o ambiente entrasse em reequilíbrio, sobretudo em termos de pragas locais.

Quando se discute a relação entre roças, capoeiras e florestas, há a expectativa, ou ainda um pressuposto, de um certo nível de continuidade entre elas, ou ainda a ideia de movimento entre polos, com ambas se influenciando. Nessa perspectiva, a capoeira pode ser vista como uma sucessão vegetal que toma o espaço de áreas antes ocupadas e derrubadas, para depois dar lugar a uma nova porção de floresta (CABRAL DE OLIVEIRA, 2016, pp. 116-117). Projetando essa perspectiva para a documentação do Estado do Maranhão e Grão-Pará, onde se encontram descrições que tratam o espaço colonial como marcado por “terras cansadas”, é perceptível que esse processo natural pode ter se transformado em algo mais intensivo e predatório, provocando esse esgotamento rápido do solo com floresta, tal como eram descritos por Warren Dean, com uma brusca modificação da paisagem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A documentação colonial de diferentes momentos e contextos do Brasil nos demonstra que foi comum à experiência portuguesa realizar a apropriação de estratégias indígenas para possibilitar a exploração e a produção agrícola em terras ocupadas com vegetação nativa. Seja no litoral do Estado do Brasil, ou no Estado do Maranhão e Grão-Pará, a aproximação com os métodos indígenas de roçados foi movida pelo interesse e pelas notícias que se tinha sobre a experiência nativa.

No presente artigo, analisou-se a conjuntura do Estado do Maranhão e Grão-Pará, espaço no qual a aproximação com as práticas indígenas foi mais longa, e no qual se promoveu estratégias de exploração que se baseavam exclusivamente no uso de modelos tradicionais para cultivar gêneros locais e exóticos.

Conforme explicado, a produção agrícola local centrava-se nas continuidades entre roçados e capoeiras. Os roçados eram priorizados para se plantar a maniva, enquanto que as capoeiras resultantes eram reusadas na produção de alguns gêneros estratégicos como o algodão (*Gossypium hirsutum*), o tabaco (*Nicotiana tabacum*), o cacau (*Theobroma cacao*) e outras drogas locais e estrangeiras. Enquanto a centralidade da maniva estava pautada na utilidade da farinha dessa planta como um alimento básico e ao mesmo tempo útil, por ser durável e estocável, o aproveitamento das capoeiras estava centrado na capacidade desses espaços em receber outros cultivos, sobretudo aqueles que envolvessem pouca carga de trabalho.

Ao longo do artigo, argumentou-se que ainda que a agricultura local fosse marcada pelo aproveitamento de estruturas indígenas, essas

eram adaptadas e instrumentalizadas como ferramenta de controle colonial. Isso porque, apesar das origens, a articulação e o uso seguiam ritmos e intenções portuguesas.

Por fim, discutiu-se brevemente como alguns termos comuns, presentes em descrições coloniais de terras, podem ser capazes de revelar e evidenciar os efeitos dos avanços das práticas agrícolas apresentadas, transformando a paisagem. Sejam em efeitos rápidos, promovidos por uma ocupação desorganizada e intensiva do ambiente, ou ainda por longos processos de ocupação, articulando interesses produtivos com as possibilidades de uso das matas locais.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Um Tesouro Descoberto: Imagens do Índio na Obra de João Daniel**. Tempo, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, pp. 147-160, jul. 1998.
- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Mundos de roças e florestas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 11, n. 1, p. 115–131, jan. 2016.
- CHAMBOULEYRON, R.; ARENZ, K. H.; & MELO, V. S. Ruralidades indígenas na Amazônia colonial. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, 15(1), 2020.
- CHAMBOULEYRON, R. O “cravo do Maranhão” e a Amazônia global (séculos XVII-XVIII). **Revista de Indias**, [S. l.], v. 82, n. 285, p. 329–361, 2022.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Antidomestication in the Amazon: Swidden and its foes. **HAU: Journal of Ethnographic Theory** 9, no. 1, pp. 126-136, 2019.

- DEAN, Warren. **A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira**. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DIAS, Camila Loureiro. **Os índios, a Amazônia e os conceitos de escravidão e liberdade**. Estud. av., São Paulo, v. 33, n. 97, p. 235-252, Dez. 2019.
- FURQUIM, Laura. **Arqueobotânica e mudanças socioeconômicas durante o Holoceno Médio no Sudoeste da Amazônia**. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, Programa de Pós Graduação em Arqueologia, 2018.
- LONDOÑO, Fernando Torres. Do exílio, um futuro para o Amazonas. João Daniel e o aproveitamento das riquezas do rio. **Projeto História**, São Paulo, v. 52, p. 76-111, 2015
- MONTEIRO, John. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MÜLLER, Juliane. **Especiarias da Amazônia: analogias orientais e saberes indígenas (sécs. XVII-XIX)**. 2022. Dissertação (mestrado) – Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras/Instituto de Ciências Sociais, Lisboa, Portugal.
- NEVES, E. G. & HECKENBERGER, M. J. The call of the wild: Rethinking food production in ancient Amazonia. **Annual Reviews of Anthropology**, vol. 48, 2019. pp. 371–388.
- PASCHOAL, Tainá Guimarães. **Descobrimos os “tesouros” do jesuíta João Daniel: a mandioca e seu projeto para a Amazônia colonial**. 2018. 1 recurso online (136 p.) Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.
- POMPEU, André. **As drogas do sertão e a Amazônia colonial (1677-1777)**. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2021.

PORRO, Antonio. Um ‘tesouro’ redescoberto: os capítulos inéditos da Amazônia de João Daniel. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 43, p. 127-147, 1 set. 2006.

TAMURA, Anderson Tsuioshi Alves. **A Resposta de João Daniel ao projeto português para o Amazonas**. 2010. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

FONTES

ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL, vol. 66-67, 1948.

BETTENDORFF, João Filipe. **Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. Brasília: Edições do Senado Federal, [1698] 2010.

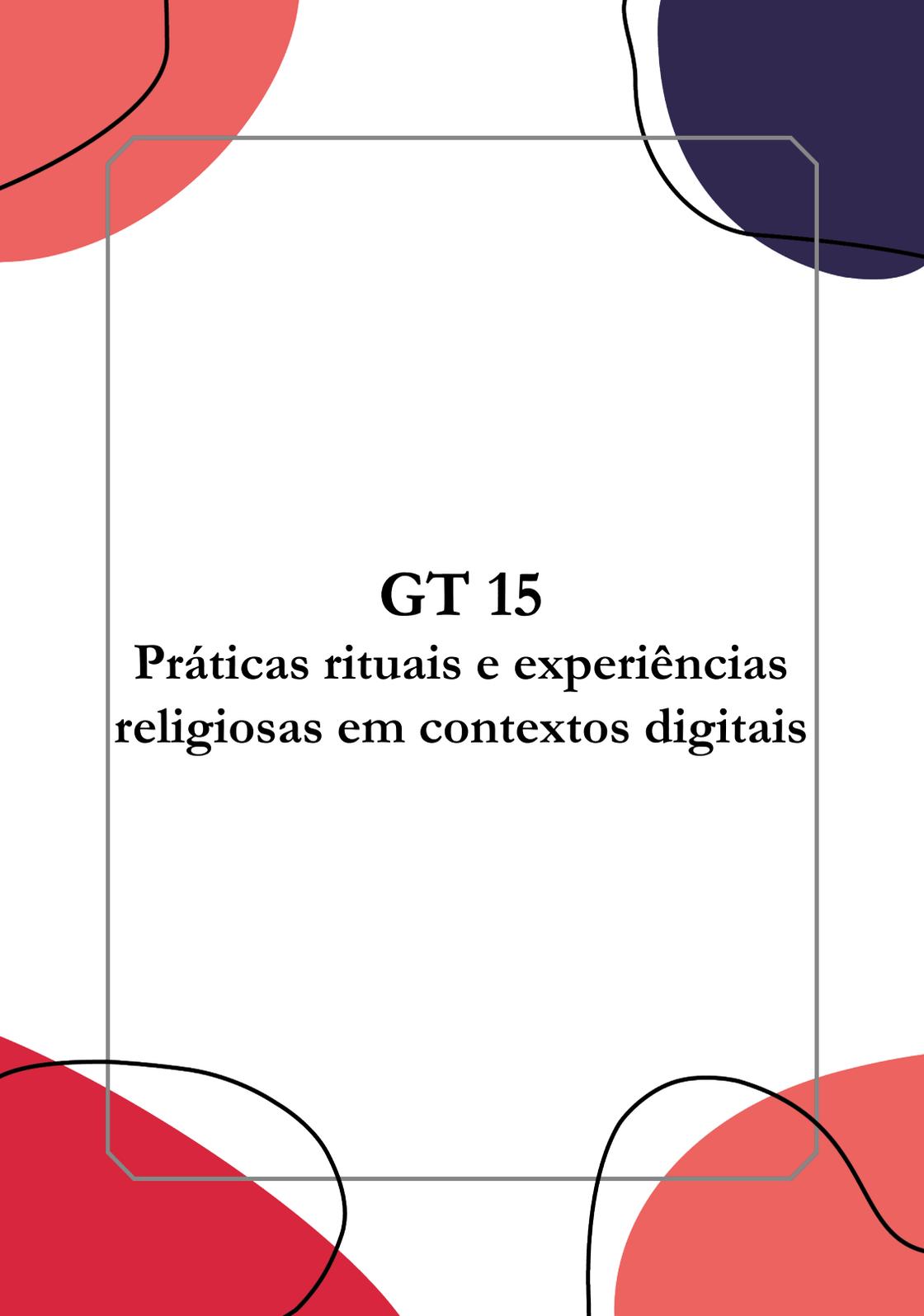
DANIEL, João. **Tesouro descoberto no Máximo rio Amazonas** [1776], 2 vols., Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

D'ÉVREUX, Yves. **Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614**. Tradução de César Augusto Marques. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, [1616] 2007. 430 p.

HERIARTE, Mauricio. **Descripçam do Maranham, Pará, etc**. Vienna d'Austria, 1874. pp. 15- 16.

MACEDO, Duarte Ribeiro de. Discurso sobre os géneros para o comércio que há no Maranhão e Pará composto por Duarte Ribeiro de Macedo, quando estava em França no ano de 1673. In: **Discurso sobre a Transplantação de plantas de Especiarias da Asia para a América**. D GARQ/TT, PT/TT/MSBR/39.

- MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na era pombalina:** correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751 - 1759. 2. ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 3 v. 2005.
- MORENO, Diogo de Campos. **Jornada do Maranhão** [1614]. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.
- Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Pará [1686]. In: LEITE, Antônio Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil.** Lisboa: Portugália, 1943, vol. IV, p. 369-375.

The background features abstract, overlapping shapes in red and dark blue. A thin grey line forms a rectangular frame with slightly rounded corners, enclosing the central text.

GT 15

**Práticas rituais e experiências
religiosas em contextos digitais**

RASTREANDO REDES: APROXIMAÇÕES ENTRE CIBERCULTURA E A FESTA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS DE CHAPADA DO NORTE - MG

Amanda Luíza de Souza¹

NOS APROXIMANDO DA FESTA DE NOSSA SENHORA
DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS DE CHAPADA DO
NORTE

¹ Universidade Federal do Paraná.

PRANCHA 01: A santa, Nossa Senhora do Rosário,
e a igreja a ela dedicada em Chapada do Norte



Fonte: acervo pessoal da autora

PRANCHA 02: as cozinhas de festa (à esquerda do rei,
à direita da rainha) e a produção de comida



Fonte: acervo pessoal da autora

PRANCHA 03: a corte e os reinados



Fonte: acervo pessoal da autora

Cheguei em Chapada do Norte de carro, depois de cerca de 1,5 mil quilômetros rodados desde Curitiba, no Paraná. Era dia 27 de setembro de 2022, exatos três dias antes do início da Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte. Neste ano, a festa teve um caráter especial. Além de ser a primeira depois de dois anos de restrições devido a pandemia de COVID-19, ela também representou a celebração de 200 anos de registro da festa - o que é lido como 200 anos de festa, embora haja indícios de sua existência antes de sua formalização.

Também por conta da pandemia, minha pesquisa, que teve início em 2021, havia se dedicado a acompanhar apenas de forma virtual as dinâmicas da festa, já que alguns dos eventos que a compõem foram realizados na presença de poucas pessoas e transmitidos via Facebook. Esse era pra mim um momento de muita excitação ao finalmente poder pisar naquele lugar, conhecer pessoalmente aquelas pessoas, provar aquelas comidas, sentir aqueles cheiros que até então só podia imaginar, sobretudo, lendo e ouvindo as histórias da minha orientadora e pesquisadora da região, Líliliana Porto.

Nestes dias de final de setembro, uma certa calma que tomava as ruas da cidade me escondeu de início a rede de movimentações necessária para fazer surgir a festa. A prefeitura já se encarregava da montagem dos palcos, a entrada e a saída da cidade também já ostentavam placas comunicando a chegada do evento. Uma estrutura grande estava sendo montada para receber shows de artistas de renome como Psirico e Eduardo Costa. Mas para além das medidas de infraestrutura, fui aos poucos percebendo a grande trama que constitui a festa e mobiliza seus diversos atores.

A arquitetura das casas mais antigas, a maioria localizada na parte central do município, se mostrou importante neste processo. Com as portas e janelas na rua, boa parte das construções guarda em seu interior

os quintais. Apesar de suas diferentes formatações, alguns elementos se repetem: os fornos a lenha, os fornos a gás, um espaço para plantas e, em alguns casos, também um espaço para a criação de galinhas. Falar sobre estes quintais daria assunto para uma pesquisa inteira e extensa, mas o que me detenho aqui é sobre seu papel enquanto ponto de encontro para produção de comidas e bebidas, para compartilhamento de saberes, e, por que não, para a manutenção, criação e recriação constantes da festa. Ganhar entrada nestes quintais significou, portanto, adentrar as entranhas da festa.

A Festa do Rosário de Chapada do Norte tem duas programações oficiais: uma organizada pela prefeitura - englobando, sobretudo, os shows e a disposição dos mascates, pessoas que circulam pelas festas da região vendendo produtos diversos que vão de roupas até alimentos - e outra organizada pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte - responsável pela parte dita “tradicional” da festa. Ao todo, são 12 dias corridos de evento, fruto de uma série de esforços que se estendem durante o ano inteiro, como veremos adiante.

A POROSIDADE DOS QUINTAIS DA FESTA DO ROSÁRIO

Quando dizemos que algo é poroso estamos nos referindo à existência de poros, furos, perfurações, significa dizer que algo é permeável e que, portanto, não é compacto. Lemos (2013) define a casa contemporânea como um espaço que possui uma estrutura porosa. Uma casa limitada fisicamente por suas paredes, janelas e portas, mas dotada de uma porosidade subterrânea “escondida em redes que nos entregam, diariamente, o fluxo material e informacional do mundo” (LEMOS, 2013, p. 120).

Tal como os quintais de Chapada do Norte que brevemente descrevi acima, engolidos pelas casas, sem saída direta para o mundo externo, aparentemente encerrados em si, mas nos quais tanto é produzido, tanto sai, tanto entra, tanto circula. Aqui podemos ampliar a ideia de porosidade de Lemos para além das redes técnicas e falar da porosidade produzida pelas *redes sociotécnicas* ali envolvidas.

Etnografar os quintais da festa é se abrir para sentir uma diversidade de cheiros, para sentir o calor intenso dos fornos e fogões, sentir o gosto dos doces, das quitandas, do café coado, do refrigerante gelado pra refrescar, é se abrir para ouvir os sons de trabalho, mas também de conversas constantes, de cantos, de negociações, de risadas, de conflitos, é se abrir para tentar ver tudo o que está ali e também o que não está.

Na Festa do Rosário o trabalho começa quando um novo rei e uma nova rainha são eleitas. Enquanto juízes maiores do evento, eles são responsáveis, sobretudo, por angariar fundos para que a festa aconteça. Mas, como ouvi diversas vezes em campo, quem faz a festa é a comunidade e é por isso que quando um novo ano de festa se inicia começa junto com ele toda uma articulação que precisa mover um conjunto de coisas e pessoas. É preciso articular ajudas tanto em termos de mão de obra, como em termos de doações e empréstimos - sejam doações em dinheiro, alimentos, animais, ou empréstimo de utensílios e móveis que serão usados para a produção das comidas. É preciso começar a produção dos licores, procurar as roupas que serão usadas nas diferentes cerimônias. Quando a festa se aproxima é preciso então começar a produção de comida. São quilos e mais quilos de doces, centenas de quitandas de diferentes tipos, carnes e outras comidas para os leilões, angu e molho para a quinta do angu, além das refeições diárias oferecidas para quem está trabalhando em toda essa produção.

Os quintais são muito femininos. O que vi em 2022 foram mulheres gerenciando os estoques de insumos, detentoras das receitas e da experiência de produzir tudo em grande quantidade e, mais do que isso, na quantidade necessária para a fatura na hora das distribuições. Uma troca constante de saberes que também ali vão se fazendo e re-fazendo. Estando nos quintais, não vi ali, entretanto, os que estavam acompanhando a festa para fazer registros em nome de órgãos oficiais como a prefeitura. Estes se dedicavam aos eventos anunciados nas programações. Ali, além daquelas mulheres, estávamos eu e a antropóloga Liliana Porto, um fotógrafo mineiro que produzia imagens para um projeto conjunto com Liliana e uma fotógrafa chapadense. Mas, para além dessa produção de registros acadêmicos e autorais, houve também toda uma produção feita pelos moradores e moradoras da cidade e que tentei, na medida do possível, acompanhar.

Confesso que não comecei minha pesquisa pensando neste recorte, mas ver a densidade da produção de registros para as redes sociais fez com que eu mudasse minha trajetória. Durante o tempo que estive em Chapada do Norte, acompanhei - dentro do que tive acesso sendo uma recém-chegada - postagens feitas sobre a festa no Instagram - rede social online com foco no compartilhamento de fotos e vídeos entre seus usuários. Comecei a seguir algumas pessoas que tinham contas abertas, assim como as pessoas que fui conhecendo ao longo dos dias. Também fiz pesquisas utilizando hashtags que identifiquei sendo as mais recorrentes, como #festadorosario, #rosariofest, #chapadadonorte, e buscando por publicações que marcarvam a cidade ou a festa como localização. Por fim, acompanhei o perfil da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte, da Prefeitura de Chapada do Norte e de uma fotógrafa e um fotógrafo

chapidenses, observando tanto o conteúdo das postagens, como as interações feitas pelo público.

Lemos nos diz que “o ciberespaço é um espaço da memória, um espaço imaginário povoado de imagens” (LE MOS, 2013, p.130), ao mesmo tempo Edwards nos diz sobre o impacto que a fotografia produz na história oral e na transmissão de memórias (EDWARDS, 2022). Pois se observamos as imagens produzidas e compartilhadas sobre a Festa do Rosário nas redes sociais, é possível pensar neste conjunto nos termos de seu potencial enquanto actante na produção de memórias e enquanto uma peça importante nas dinâmicas de transmissão de conhecimentos. Mais do que isso, falamos aqui de uma produção pensada, produzida e distribuída pelos e pelas próprias chapadenses. Acompanhar a produção de registros, seus compartilhamentos e efeitos, é ter a oportunidade de perceber as múltiplas formas que aquelas pessoas pensam a Festa do Rosário. O que tem uma importância bastante específica no contexto de Chapada do Norte, já que o município, além de possuir a maior população negra da região, pertence ao Vale do Jequitinhonha, este que ainda carrega consigo o estigma fruto da construção de uma imagem do “Vale da Miséria”.

Como esta ainda é uma pesquisa em andamento e as negociações com meus interlocutores também estão sendo consolidadas, optei por não trazer as imagens das publicações que tenho acompanhado, mas me empenharei em descrevê-las brevemente, ciente da impossibilidade de alcançar com palavras o que a imagem poderia evocar. Vou me concentrar em um conjunto específico de seis capturas de tela que fiz de stories publicados no Instagram. As duas primeiras imagens falam sobre a participação das crianças no projeto de Tambozeiros Mirim, que se dedica a ensinar o toque, a dança e os cantos do tambor para os

meninos pequenos. Um registro feito por uma fotógrafa chapadense mostra as crianças tocando em um enquadramento frontal, onde é possível ver a feição concentrada dos meninos, o tambor e o movimento da dança e do toque, tudo isso acompanhado pela frase “Tambozeiros Mirim é de geração em geração! Tá no sangue”; o outro foi feito pela mãe de uma das crianças e os mostra de costas enquanto tocam e caminham em cortejo pela cidade, sobre a imagem a frase “Meu menino, esquentando a festa”.

A segunda dupla de imagens traz dois momentos em que vemos uma das maiores participações populares, sobretudo dos jovens. Um registro da quinta do angu, dia em que um cortejo composto pelos Tambozeiros do Rosário, Congada de Nossa Senhora Rosário e uma série de personagens importantes traz os fiéis da igreja até a casa da festeira, onde é distribuído o angu em larga escala, mostra quatro amigas segurando seus pratos de isopor cheios e a frase “Quinta-feira do angu! Festa de Nossa Senhora do Rosário!”. O outro nos dá ideia dos shows que fazem parte da programação feita pela Prefeitura de Chapada do Norte. Se trata da repostagem de um mosaico de imagens de diferentes momentos dos shows, onde várias pessoas aparecem reunidas, com expressões de felicidade, e traz escrito bem ao centro “Rosariofest22”. Ao repostar, a autora adicionou mais um texto, logo abaixo das imagens: “Os melhores momentos com pessoas especiais”. Por fim, o terceiro conjunto é fruto de uma provocação feita por uma página de divulgação de eventos do município, chamando os seguidores para postarem em seus stories lembranças da Festa do Rosário de 2022. Um registro de um fotógrafo chapadense traz um mosaico com imagens dos quintais em plena produção, da santa e dos Tambozeiros do Rosário. O segundo, feito pela Prefeitura de Chapada do Norte, é

composto por duas fotografias do show de Eduardo Costa, a atração principal da programação por eles organizada.

A escolha destas capturas de telas tem como objetivo demonstrar a pluralidade de representação feitas acerca desta que é considerada a principal tradição local, sobretudo porque ela nos dá pistas sobre a amplitude do conjunto de associações que se dão para e por conta da realização da festa. Contrastar estes registros com as imagens produzidas por mim ou com os registros feitos pelas fotógrafas e fotógrafos, demonstra formas distintas de representação da festa. A primeira apresenta um certo tipo de participação das pessoas, onde a imagem não fala apenas dos tambozeiros mirins, mas da presença do filho da autora da postagem, ou não fala da quinta do angu somente enquanto um dia importante para o evento como um todo, mas traz um registro de um grupo específico de amigas ali reunidas. Se a casa de festa é um espaço que se pretende aberto, por onde as pessoas podem circular - esse é o discurso público -, os registros publicados nas redes sociais trazem uma perspectiva mais íntima. As imagens feitas por mim e pelos fotógrafos, por sua vez, apresentam a festa muito mais nos termos que a caracterizam enquanto uma manifestação tradicional - e nesse caso pensando nessa tradicionalidade a partir dos termos que a classificaram enquanto patrimônio imaterial do estado.

Não quero dizer com isso que as duas formas de representação da festa se opõem. Pelo contrário, elas só fazem sentido quando articuladas. Seguir as associações que propus seguir, tem revelado até aqui uma visão caleidoscópica da festa. Há em alguns discursos uma tensão quando o assunto são os shows contratados pela prefeitura, mas há, ao mesmo tempo, uma forte participação popular, inclusive das pessoas que compõem a Irmandade do Rosário. Há um discurso sobre um

certo desinteresse das pessoas mais novas em relação às tradições, mas há uma presença jovem na Irmandade e em menor medida nos quintais da festa, e há ainda um discurso de orgulho e exaltação da Festa do Rosário de Chapada do Norte enquanto o melhor evento da região.

Outro exemplo disso foi o período da pandemia, como já citei acima. A realização restrita e as transmissões online serviram para dar corpo a um evento simbólico, mas não à festa em si. O rei e a rainha eleitos em 2019 realizaram a festa de fato apenas em 2022, ano em que, aí sim, foram coroados novos festeiros. Não foi apenas uma vez que ouvi: “depois de dois anos sem festa...”. Podemos dizer que o que foi realizado nestes dois anos não tem valor? De forma alguma. Isso demonstra a força que a festa carrega consigo. As figuras que exercem papéis específicos e fundamentais para alguns dos eventos estiveram lá cumprindo com o que precisava ser feito. As novenas foram rezadas, a santa foi buscada no córrego e levada para a igreja, o tambor tocou. Mas uma outra parte não pode acontecer e isso implica que a festa, a festa mesmo, não aconteceu. Para seguir pensando a festa a partir do virtual, precisamos delimitar algumas coisas. Apresentada a festa e dadas algumas pistas sobre o material de campo que tenho produzido e pensado, é hora de delimitarmos algumas ideias centrais.

VIRTUAL NÃO É O OPOSTO DE REAL

Não é novidade dizer que a história da técnica acompanha a história das humanidades. As tecnologias estiveram sempre presentes não apenas como meros instrumentos, mas como partes ativas nas transformações que desenvolveram no decorrer dos tempos, seja no que toca às formas de se relacionar com os outros ou consigo mesmo, às

formas de construir moradias, de obter e preparar alimentos, às formas de se expressar, de criar crianças, de se reproduzir ou de guerrear.

Aqui não pretendo traçar uma história da técnica, nem tampouco uma história da internet, mas proponho, a partir da proposta teórico-metodológica de Latour e da Actor-network Theory (ANT), olhar para o que chamamos hoje de cibercultura com dois objetivos principais: vislumbrar a proposta por trás de sua construção e, então, trazê-la para o contexto de Chapada do Norte, sobretudo durante a Festa do Rosário. Este segundo movimento, além de ser uma primeira tentativa de rastrear associações, também procura refletir sobre a oposição geralmente sustentada entre tecnologia e tradição, como se a aproximação entre ambos pudesse colocar em risco qualquer caráter de “tradicionalidade” de uma manifestação. Ao mesmo tempo, é importante pontuar que as festas realizadas de forma restrita e com transmissões online durante os dois anos de pandemia foram consideradas como atos simbólicos pelos fiéis e não como a festa em si. Uma prova disso é o fato de que, após a eleição de 2019, apenas em 2022 foram eleitos um novo rei e uma nova rainha.

Começemos refletindo sobre o conceito de cibercultura para que os usos que faremos aqui sejam melhores situados. Se a origem da Internet, que Lemos define como “um conjunto de redes planetárias de base telemática” (LE MOS, 2013, p.115), se dá a partir de uma demanda militar, seus desdobramentos vão alterando esta sua faceta. Sua capacidade de permitir a troca global e instantânea de informações inicia uma revolução. E são as tecnologias digitais que surgem desta revolução em associação com a cultura ocidental contemporânea que darão nome ao que conhecemos hoje como cibercultura. Do lado oposto dos mais apocalípticos em relação aos impactos das tecnologias digitais, o que

Lemos (2013) defende é o caráter - que talvez possamos chamar de - revolucionário da cibercultura. Para o autor, a internet como se configura hoje não seria resultado apenas de uma estratégia tecnocrática vertical, mas seria antes o produto de uma apropriação social. Essa apropriação representa para ele a dimensão mais importante da cibercultura atualmente, onde a tecnologia se torna, simultaneamente, um instrumento de opressão e de salvação, pela subversão.

Pensar na cibercultura nestes termos nos coloca diante da perspectiva metodológica apontada pela ANT. Se a cibercultura é entendida como efeito de associações entre humanos e não-humanos, seguir os rastros destas associações é um caminho para que possamos entender que ciberculturas são essas que estão sendo criadas a todo momento. Essa é uma chave possível para falar sobre como a vida na prática é capaz de criar associações imprevisíveis, balançando, inclusive, noções como a de poder.

Lemos afirma que:

A cibercultura é uma sinergia entre a vida social e os dispositivos eletrônicos e suas redes telemáticas. Os dispositivos mudam, as associações entre humanos e não humanos, que formam esse social, também. Para a compreensão das associações atuais, precisamos efetivamente ver os seus rastros. [...] Insistimos que essa cultura não é fruto de um determinismo social, assim como também não é consequência de um tecnodeterminismo. Trata-se de um processo híbrido em que, nas tramas da vida em sociedade, humanos e seus artefatos fazem desenrolar o destino (LEMOS, 2013, p.10).

Um dos pontos mais importante que esta perspectiva levanta está no deslocamento de binarismos como online/offline, virtual/real. Dizer que “agora a cibercultura é o mundo” (LEMOS, 2013, p.11), é dizer que

não podemos mais tratar como algo à parte o que acontece no “âmbito da internet” e tal movimento tem implicações não apenas teóricas, mas também metodológicas no campo da antropologia. A partir desta perspectiva não cabem perguntas como: que influências as redes sociais produzem sobre as pessoas? A formulação mais apropriada seria algo como: que efeitos as associações entre pessoas e redes sociais estão produzindo?

Pensar em categorias como “realidades virtuais”, “cibercultura”, “ciberespaço”, “comunidades virtuais” ou “etnografia virtual”, apenas para citar alguns exemplos, pressupõe necessariamente uma compreensão que segregua a experiência vivida nos “ambientes virtuais” e as que são vividas “fora dele” (MÁXIMO et al., 2012), seguindo a mesma lógica binária que constrói oposições como natureza/cultura, indivíduo/sociedade. Partindo desta perspectiva, o que acontece “*online*” teria características e dinâmicas próprias e diametralmente distintas do “*offline*”. A questão que se apresentou em algumas trajetórias de pesquisa, como as do Grupo de Estudos em Ciberantropologia (GrupCiber/UFSC), entretanto, foi justamente a limitação que esta visão impõe à compreensão das dinâmicas culturais em jogo (SEGATA, 2014; MÁXIMO et al., 2012).

Em um dos artigos publicados pelo grupo (MÁXIMO et al., 2012), as autoras e autores apontam para uma mudança de perspectiva que pode ajudar a compreender o caminho de suas reflexões sobre a *cibercultura* - que seguiremos chamando desta forma na falta de outro termo. Em 1994, Christine Hine cunhou o termo *etnografia virtual* para se referir ao que estava sendo feito especificamente nas pesquisas sobre *cibercultura*. Entretanto, em pronunciamento posterior a autora reconheceu que essa diferenciação implícita no enunciado talvez não fizesse mais sentido:

Em discussão mais recente, Christine Hine reconhece essa possibilidade e propõe uma possível suplantação do termo “etnografia virtual”. Por ocasião de um debate na lista de discussão da AOIR (Association of Internet Researchers), a autora considera que esses termos acabam aludindo à distinção entre online e offline e, nesse sentido, o que antes ela mesma tratava como etnografia virtual poderia ser tratado apenas como etnografia (MÁXIMO et al., p. 310, 2012).

A partir disso podemos nos perguntar: então como estudar isso que temos chamado de *cibercultura*? Um dos caminhos possíveis pode estar na proposta teórico-metodológica proposta pela ANT. Em uma reflexão sobre a trajetória de pesquisa do GrupCiber, Segata (2014) afirma que, ao adotar a perspectiva latouriana, o grupo passou a situar a ideia de *cibercultura* no mesmo lugar que a ideia de *social* ocupa na crítica apresentada pela ANT - que, por sua vez, procura dissolver a estabilidade deste *social* e migrar de um domínio da realidade para um domínio das associações. Dessa forma, dissolvemos a ideia de uma *cibercultura* totalizante, dotada de uma força capaz de guiar as ações dos elementos que a compõem. Passamos a pensá-la enquanto um conjunto de associações.

Uma das chaves apresentadas pela ANT está na própria ideia de *rede*, que deixa de ser um objeto de pesquisa e se torna, antes, uma metodologia, um caminho para descrever, visto que “ela, a rede, é um resultado e não um dado” (SEGATA, 2014, p.80). O entendimento sobre a *rede*, dessa forma, não a fixa, não a define apenas como um meio por onde circulam informações de forma intacta, mas percebe sua multiplicidade (MÁXIMO et al., 2012).

Latour nos propõe que sigamos os atores na criação das associações que produzem as redes (LATOUR, 2012) e isso implica que

olhemos para estes atores reconhecendo sua autonomia e tentando entender as inovações que produzem, tentando entender “o que a existência coletiva se tornou em suas mãos, que métodos elaboraram para a sua adequação, quais definições esclareceriam melhor as novas associações que eles se viram forçados a estabelecer” (LATOUR, 2012, p.31).

Para seguir os atores é preciso ainda transformar nosso entendimento sobre a ideia de relações sociais, indo na contramão de uma tendência que limita o social às sociedades modernas e aos humanos. A definição de *actante* nos ajuda a compreender este movimento. Para a ANT, *actante* é aquilo capaz de gerar uma ação, de produzir movimento, de transformar, traduzir e modificar significados e, portanto, de produzir associações, seja ele humano ou não humano, formando assim o que será chamado de *rede sociotécnica* (LATOUR, 2012).

FESTA DO ROSÁRIO: TRADIÇÃO, FÉ E CULTURA

PRANCHA 07: camiseta da Festa do Rosário usada por integrantes da banda da cidade



Fonte: acervo pessoal da autora

Como dito, a Festa do Rosário é considerada por vários moradores e moradoras de Chapada do Norte como a principal tradição local. Seu registro enquanto patrimônio cultural de natureza imaterial de Minas Gerais em 2013, em um processo realizado pelo Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico (Iepha-MG), veio ainda reiterar sua força neste sentido. A presença deste conceito nas conversas, entrevistas e em outras manifestações sobre a festa é a principal razão que motiva uma discussão sobre os usos da noção de tradição - termo que por alguma razão antecede até mesmo a palavra fé na camiseta da festa, como esta das fotos.

Como capítulo de abertura de sua dissertação sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte, Porto (1998) propõe uma revisão do conceito de *tradição*, questionando algumas de suas aplicações recorrentes na antropologia e fazendo dialogar teoria e prática para propor um entendimento do conceito em consonância com os usos que percebeu em campo. Trago uma citação um pouco mais extensa, mas que acredito ser essencial em sua íntegra. Em uma nota de rodapé, a autora pontua que:

Aqui, é necessário ressaltar de que maneira o diálogo com os moradores de Chapada contribuiu para que eu sentisse a necessidade da crítica que inicia este capítulo. Ao chegar na cidade, e me colocar frente a afirmações sobre a tradicionalidade da Festa tais como as que cito a seguir, comecei a fazer uma série de pressuposições em torno do que era a Festa no passado a partir de sua observação no presente, baseadas principalmente na idéia já citada da afirmação de algo como tradicional estando vinculada a uma continuidade objetiva ao longo do tempo. Tais pressuposições, contudo, foram sendo colocadas em cheque [sic] uma a uma. Em primeiro lugar, devido ao fato de que a definição da Festa como tradicional não implicava em que não fossem realizadas negociações constantes sobre como

os diversos eventos deveriam ser realizados – pois, como ficará claro em seguida, não só não há unanimidade em torno de como a Festa deve ser, mas mesmo aqueles aspectos mais estabelecidos precisam ser recombinaados e reafirmados. Depois, ao perceber que as mudanças ocorridas na Festa de um ano para o outro, apesar de significativas para um observador externo, não representavam nenhum tipo de ameaça à tradicionalidade da Festa. Tive, assim, que reconhecer que minha concepção de tradição – concepção esta comum na produção antropológica – não dava conta da realidade que observava, e que a concepção dos sujeitos estudados era muito mais sutil e refinada que a minha própria. (PORTO, 1998, p. 22)

A partir desta afirmação, a autora dialoga com alguns autores principais: Eric J. Hobsbawn e Terence Ranger, com a obra “A invenção das tradições”, de 1983, Maurice Halbwachs, em “A memória coletiva”, de 1950, Jean Cohen e sua discussão sobre identidade e Joanne Rappaport, com sua proposta de dois tipos de memória: a “história como narração” e a “história como prática” - sendo esta segunda “traduzida” por Porto como “memória prática” e considerada como, praticamente, um sinônimo de *tradição*.

O esboço teórico feito pela autora, dessa forma, faz uma articulação entre as noções de tradição, memória e identidade, apontando para o diálogo entre estas categorias como forma de produzir uma análise mais aprofundada sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Chapada do Norte:

No que se refere a tradição e memória discursiva, é fundamental para a compreensão de um evento como a Festa a tentativa de relacionar estes dois aspectos, buscando perceber de que maneira a tradição serve de base para a memória e, por outro lado, como a memória interfere na dinâmica continuidade-mudança que marca a reatualização anual da tradição. [...] Além disso, tradição e memória

são fundamentais para se pensar a identidade de um grupo, e como as idéias de unidade do mesmo e a manutenção de seus limites se torna viável (PORTO, 1998, p. 43)

O movimento que Porto faz abre caminhos para uma aproximação entre *tradição* e a proposta da ANT e de Latour. A autora questiona a forma como a ideia de “tradições inventadas” confere uma fixidez para a ideia de tradição, impedindo a sua concepção enquanto algo dinâmico, capaz de ser reapropriada, reelaborada pelos grupos, sobretudo por aqueles sob as quais elas foram impostas. Dessa forma, nos casos onde está em jogo uma imposição de poder, os grupos subordinados são colocados em posição de total passividade. Porto também aponta como principal fragilidade da discussão de Halbwachs sobre memória coletiva sua redução dos indivíduos a apenas participantes de grupos, conferindo uma posição de poder sobrenatural ao todo.

O que muito dialoga com a teoria latouriana onde não partimos mais de uma ideia dualista e hierarquizada sobre sociedade e indivíduo. Aqui, deslocamos nosso pensamento para olhar os coletivos a partir de uma ontologia achatada, onde as associações são múltiplas e envolvem uma gama de actantes que vai além dos humanos. Mas podemos nos perguntar: qual é então a novidade de trazer Latour para este debate?

Talvez a chave esteja em sua proposta metodológica ou em o que fazer a partir destes deslocamentos teóricos. Mudamos nossas lentes para enxergar o mundo, mas como isso impacta nossa forma de fazer pesquisa neste outro mundo?

REFLEXÕES FINAIS

Mais do que respostas, me propus aqui a abrir caminhos de reflexão para pensar a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Chapada do Norte a partir das ideias de cibercultura e da proposta teórico-metodológica da ANT e de Latour, passando, sobretudo, pela noção de redes sociotécnicas. A partir de um olhar voltado para a produção de imagens para as redes sociais, temos algumas pistas sobre que efeitos estas associações entre pessoas, celulares, câmeras, redes sociais, estão produzindo. Os registros nos falam sobre eventos que importam, nos falam sobre construção de memórias, nos falam sobre construção de uma imagem de si e sobre a construção de uma imagem da festa. Abrem caminhos para pensar que tipo de informações essas imagens fazem circular e o que isso pode significar nas negociações e movimentos constantes que constroem a tradição. Afinal, como nos diz Samain, ao refletir sobre o trabalho de Margaret Mead e Gregory Baetson no impactante “Balinese Character - A photographic analysis”, publicado pela primeira vez em 1942:

Ante a proliferação, sedução e requinte de outros suportes imagéticos que a sociedade pós-moderna, no alvorecer de um outro século, vem nos oferecendo (além das fundadoras máquinas de imagens: fotografia, cinema, vídeo), será que os antropólogos, antes da próxima década, se darão conta de que os homens, as sociedades e as culturas que continuam pretendendo estudar são regidos por novos suportes comunicacionais? Suportes esses que não lhes permitirão mais “sacralizar”, unicamente e com tanta cegueira, as virtudes - no entanto inconfundíveis - da escrita, se quiserem (ainda) se aproximar das comunidades humanas socialmente organizadas a partir desses outros meios e parâmetros comunicacionais e tentar entendê-las. (SAMAIN, 2004, p. 51)

Pensar tradição e cibercultura é também uma forma de negar o ranço evolucionista que ainda insiste em impregnar muitos dos entendimentos sobre o que, afinal, pode significar tradição. Falar sobre como as pessoas envolvidas nas ditas culturas tradicionais brasileiras estão fazendo usos diversos das redes sociais é reforçar a contemporaneidade desses outros, reforçando assim a ideia de tradição enquanto algo dinâmico e contemporâneo, algo capaz de produzir diálogos entre passado, presente e futuro.

Pensar tradição com Latour é uma primeira tentativa de trazer para o conceito um outro chão, onde não partimos mais de ideia dualista e hierarquizada sobre sociedade e indivíduo. Ao passo que pensamos os coletivos a partir de uma ontologia achatada, onde as associações são múltiplas e envolvem uma gama de actantes que vai além dos humanos, temos mais subsídios para entender a tradição em todo o seu movimento. Talvez possamos arriscar dizer que tradição é o nome que se dá aos efeitos de diferentes associações que têm inspirações em um passado, sobretudo a partir de elementos que, de alguma forma, representam uma identidade coletiva, mas que os negocia de acordo com os elementos do presente. Entretanto, este passado também não é uma categoria fixa. Esta negociação feita no presente implica a construção de distintas associações com essa história, com essa memória. Cada associação será formada por actantes específicos e terá, por sua vez, efeitos igualmente específicos. Assim é impossível sustentar qualquer ideia de tradição engessada, estática, congelada em um “passado”, pois nem mesmo este passado é algo estável. Tradição é, como tudo, movimento. Podemos pensá-la porosa, assim como os quintais, mas aqui por sua falta de homogeneidade. Ela é capaz de unir um coletivo, mas não por isso se torna singular, assim como um coletivo é tampouco homogêneo.

REFERÊNCIAS

- EDWARDS, Elizabeth. **Photographs and the Practice of History: A short primer.** Bloomsbury Publishing, 2022.
- FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro:** como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- MAXIMO, Maria Elisa et al. **A etnografia como método: vigilância semântica e metodológica nas pesquisas no ciberespaço.** Epistemologia, investigação e formação científica em comunicação. Rio do Sul: Unidavi, 2012.
- LATOUR, Bruno. Introdução: Como retomar a tarefa de descobrir associações. Em: **Reagregando o social:** Uma introdução à teoria do Ator-Rede. Salvador/Bauru: EDUFBA/EDUSC, 2012. p. 17-47.
- LEMOS, André. **Cibercultura:** tecnologia e vida social na cultura contemporânea. Porto Alegre: Sulina, 2013.
- PORTO, Liliana de Mendonça. **Reapropriação da Tradição:** Um Estudo sobre a Festa de N. Sra. do Rosário de Chapada do Norte/MG. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, 1998.
- SAMAIN, Etienne. Balinese Character (Re)visitado. Em: **Os Argonautas do Mangue.** Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.
- SEGATA, Jean. **A Etnografia como Promessa e o “Efeito Latour” no Campo da Cibercultura.** Florianópolis: Ilha, v.16, n.2, p.69-87, ago./dez. 2014.

RACISMO RELIGIOSO NA INTERNET: UM NOVO MEIO DE PROPAGAÇÃO DOS DISCURSOS DE ÓDIO

Paula Palmeira Gomes¹

Resumo: Com o advento da internet houve uma maior facilidade quanto à propagação dos discursos de ódio de cunho religioso no meio digital. A falta de regulamentação das redes sociais propicia que o crime ocorra sem que haja punição adequada devido a facilidade encontrada em ambientes digitais que favorecem atitudes e falas racistas e preconceituosas que são comumente normalizadas pelos agressores nas redes e repercutidas fora delas: “vá encontrar Jesus, ainda dá tempo de se salvar”; “macumbeiro tem mais é que ir pro inferno”, são alguns exemplos do que é fomentado como forma de diminuir, invalidar e desacreditar toda e qualquer crença de matrizes africanas como modo de sobrepor a fé cristã – evangélica, como sendo a única crença detentora da salvação que abrirá os portões do céu para os seus adeptos. Sobre a metodologia: trata-se de uma pesquisa baseada numa reflexão teórica e pesquisa bibliográfica, partindo sobre as análises dos pensadores clássicos Voltaire, e, em Foucault. Fazendo uma análise sobre poder e biopoder a fim de abordar sobre como as instituições de um modo geral (não somente as instituições religiosas), possuem grande poder de influência nos comportamentos racistas e discriminatórios presentes em diversos recortes sociais. Sobre resultados: Estes, mostram a importância em compreender um pensamento engendrado no conservadorismo cristão, instaurado a partir dos templos religiosos e por extensão pelas demais instituições. Onde o que é dito dentro dos templos evangélicos é sacralizado enquanto o que difere disto é profano e maculado aos olhos do senhor. Discurso que acaba por tornar-se uma máxima ainda que velada dentro das instituições família, escola, mídia.

Palavras-chave: Racismo religioso. Instituição. Religião. Crimes cibernéticos. Fé.

¹ Mestranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas.

INTRODUÇÃO

No Brasil, o advento da internet se desenvolve de modo exponencial, dado que essa tecnologia passou a ser de grande relevância no cotidiano da maioria das pessoas, ao passo que tal desenvolvimento determina gradativamente a interação entre os indivíduos. A partir da expansão das redes sociais, os sujeitos utilizam essa ferramenta para diversas possibilidades, sendo como meio de comunicação, obtenção de informações e contribuições no espaço virtual como afirma (BRITO, 2019).

Atualmente, a internet tornou-se uma plataforma de entretenimento de diversos usuários ao redor do mundo, possibilitando acesso e comunicação mais rápida e eficaz entre os usuários. Nesse ambiente online, são produzidas informações de modo descomunal que acabam por se espalhar velozmente neste cenário cibernético no meio dessas, pode ser difundido o discurso de ódio (NANDI, 2018).

O advento da internet e seu crescimento exponencial transformou completamente as formas de nos relacionarmos, segundo Silva (2019), esse novo parâmetro de relações, contribui para as pessoas se alimentassem da web com informações. Demonstrando que pensam a partir da inserção de informações pessoais tais como local de trabalho, relações de negócios, vida particular, gostos, preferências musicais, opiniões sobre determinado assunto, práticas religiosas e assim por diante.

A partir desse crescimento, veio juntamente com as redes sociais a disseminação do racismo religioso, em escala mais evidente, segundo Nascimento (2021), este fato faz com que os usuários, ao interagirem virtualmente com os demais, acabem por manifestar opiniões particulares sobre aquilo que consideram ter autoridade no assunto, e, por se sentirem seguras e protegidas por detrás de seus respectivos

computadores e celulares, por vezes propagam opiniões que são verdadeiros discursos de ódio.

Este artigo tem por objetivo suscitar reflexões acerca dos discursos e da maneira como os usuários se expressam nas redes, como a propagação da violência em ambiente digital os leva a naturalizar e banalizar falas fazendo-os acreditar que toda e qualquer opinião expressa não entra no âmbito do racismo religioso por ser apenas “liberdade de expressão”.

OS DISCURSOS DE ÓDIO NOS LIMITES DA LIBERDADE DE EXPRESSÃO

A liberdade de expressão é um direito fundamental para toda e qualquer sociedade democrática. A democracia está diretamente ligada à liberdade de expressão e esse direito pode ser exercido plenamente, vedado o anonimato, como mostra no texto constitucional (BRITO, 2019). É um direito fundamental para toda e qualquer sociedade democrática, determinando que a democracia está diretamente relacionada à liberdade de expressão, e esse direito importante pode ser exercido sendo plenamente vedado o anonimato (ALEXY, 2014).

A relação da liberdade de expressão está ligada ao direito constitucional, permitindo que as pessoas expressem opiniões acerca dos mais variados recortes da vida, âmbito da economia, esporte, cultura e meio ambiente. Sendo assim, esse direito deve ser exercido sem ultrapassar limites morais, éticos e legais, ou seja, manifestar o pensamento e opinião sem violar os direitos fundamentais do outro, difamar, discriminar, não ofender, caluniar, são alguns exemplos (CARVALHO; RIOS, 2019).

É definida como um direito fundamental determinado pela Constituição Federal e em vários acordos internacionais, também é um mecanismo de igualdade e liberdade, pois, se relaciona diretamente à dignidade do indivíduo, indispensável em um Estado Democrático (BRITO, 2019).

A liberdade de expressão não se define como uma simples conversa, dado que, nas últimas décadas, os indivíduos utilizam continuamente as plataformas digitais para manifestar pensamentos sobre si e acerca das dimensões supracitadas que envolvem a sociedade e os cidadãos. O direito básico de todo indivíduo de expressar livremente suas opiniões e crenças, de compartilhar ideias e informações, seja no meio artístico, independente da licença. (SOUZA, 2016).

No entanto, a liberdade de expressão que os indivíduos possuem nas redes sociais, são geralmente utilizadas de maneira inapropriada, pois, diversos usuários propagam informações falsas, comentários preconceituosos e discursos de ódio, dentre outros, usando o instrumento como “palanque de ataques”, explanando que estão somente praticando seu direito e manifestando suas ideias de forma agressiva, afetando a imagem e honra do outro (OLIVEIRA, 2021).

Portanto, é mister que saibamos o limite entre liberdade de expressão na internet e crime cibernético, e quando o crime cibernético se torna um crime de intolerância religiosa. A liberdade de expressão termina quando é utilizada para ferir, macular e diminuir a honra de outro indivíduo.

No Brasil, temos 11 anos de vigência da Lei CAROLINA DIECKMAN (12.737/2012), que contempla apenas crimes cibernéticos em caso de invasão de celulares, computadores e demais sistemas de informatização caso utilizados para obtenção escusa de dados,

adultrações e danificações dessas informações. Mas, ao que tange a violências religiosas no âmbito virtual, estas, não são tipificadas como crimes cibernéticos, mas são julgadas de acordo com a Lei de Racismo (Lei nº 7.716/1989) – Lei que tipifica os crimes resultantes de preconceito ou discriminação de etnia e/ou cor, religião ou nacionalidade.

No que diz respeito ao racismo os ataques são ainda mais devastadores, isso porque, as religiões de matrizes africanas são demonizadas desde a escravidão. De acordo com Nascimento et al (2021) desde a escravidão, os traços dos discursos racistas se conservaram a ponto de que até à contemporaneidade as relações entre brancos e negros permanecem com resquícios da escravatura. Segundo Piedade (2017) dados demonstram que os adeptos e terreiros de matriz africana são a maioria vítimas dos casos de intolerância religiosa, ainda segundo a autora, dos trezentos casos denunciados no Disque 100 da Secretaria de Direitos Humanos (2016), 26,19% das vítimas eram candomblecistas e 25,79% eram umbandistas. A autora finaliza expondo que dentro de 1 ano entre uma pesquisa e outra houve um aumento exorbitante de 105% na quantidade de denúncias anuais (p.38).

Esse aumento exponencial demonstra como o racismo religioso permanece com seu cunho destrutivo até a contemporaneidade.

Em suma, constatou-se que o ato de intolerância religiosa tem sua base no racismo estando este instaurado em várias instâncias e recortes sociais, devendo lembrar, portanto, que ao tratar-se de racismo religioso existem variados níveis de violência intrinsecamente ligados às chamadas interseccionalidades. De acordo com Collins (2020), o conceito de interseccionalidade é amplamente discutido e difundido entre as categorias profissionais, em meio à militância e dentro da política. A autora define interseccionalidade da seguinte forma:

A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade etnia e faixa etária - entre outras - são interrelacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas. p.16

Ou seja, existem variados grupos de opressão sendo alguns deles, raça, gênero, classe social, religião e idade que estão vinculados por uma interconexão ou interdependência. Sendo assim, ao invés de fazer uma abordagem individual e isolada para cada sistema de opressão, a interseccionalidade visa abordar e entender como cada categoria se interconecta ocasionando um mutualismo de influências dentro de uma determinada vivência.

1 – ENTRE O CÉU E A TERRA: UM OLHAR ANTAGÔNICO

Nos primórdios da era medieval quando a Igreja Católica ainda era majoritariamente dominante, tal instituição era responsável por direcionar as demais instituições ditando costumes, valores, além de influenciar diretamente social, política e historicamente. Visto que seguir os exemplos do que era propagado pela Igreja como o “certo” a ser feito, era atender a vontade de Deus. Mas Deus/Jesus Cristo não criou leis sanguíneas, nem a intolerância, nem mandou construir os calabouços da inquisição. (Voltaire, 2011). O autor delineia em sua obra *Tratado sobre a intolerância* (2011) como as passagens da bíblia podem ser utilizadas como meio de propagação de ódio, ao abordar passagens

do livro sagrado o autor questiona comportamentos dos próprios irmãos cristãos, e conseqüentemente da própria igreja, como ele mostra a seguir:

Uma outra passagem de que se fez um abuso grosseiro é a referida tanto por São Mateus como por São Marcos em que se diz que Jesus, estando com fome certa manhã, aproximou-se de uma figueira em que não encontrou senão folhas, porque não era época de figos; ele amaldiçoou a figueira que, dentro de pouco tempo, secou. São dadas muitas explicações diferentes para esse milagre, mas existirá uma só delas que possa autorizar as perseguições? Uma figueira não pôde mais dar figos, mais ou menos no começo de março, então foi secada; essa é por acaso uma razão para fazer secar nossos irmãos de dores durante todas as épocas do ano? Vamos respeitar nas Escrituras tudo o que pode fazer nascer dificuldades em nossos espíritos curiosos e vãos, mas não vamos abusar dessas passagens a fim de podermos nos tornar duros e implacáveis. Voltaire. p. 62, 2011.

Percebe-se que graças à uma má interpretação por parte dos fiéis praticantes, há distorções severas em citações de passagens bíblicas a respeito das ações de Jesus Cristo como forma de justificar e validar o próprio ego, ódio e intolerância desses mesmos fiéis.

Quase todo o restante das palavras e das ações de Jesus Cristo prega a doçura, a paciência e a indulgência. É o pai de família quem recebe o filho pródigo; é o operário contratado na última hora que recebe o mesmo que os outros; é o samaritano caridoso; ele mesmo justifica a mulher adúltera que passe a ser fiel; ele se digna mesmo a condescender à alegria inocente dos convivas de Caná que, já estando encharcados de vinho, ainda pedem mais; ele se dispõe a fazer milagre em seu favor e transforma a água em vinho pra eles. Ele não se enfurece sequer contra Judas, que o deve trair; ele ordena a Pedro que jamais se sirva da espada; ele repreende os filhos de

Zebedeu que a exemplo de Elias, queriam fazer descer o fogo dos céus sobre uma aldeia onde lhes haviam recusado o alojamento. Voltaire. p.63, 2011.

Vemos a partir dessa passagem um certo antagonismo entre o Deus amoroso, compassivo, piedoso com aquele visto através da analogia da figueira na visão/interpretação dos que distorcem trazendo à tona uma imagem de um Jesus tirano, vingativo e inflexível que quando não tem suas vontades atendidas, amaldiçoa, pune e exclui. É vale ressaltar outro ponto: se, Jesus filho de Deus é a imagem e semelhança de seu pai, temos então um Deus vingativo e punitivo de acordo com essa tacanha interpretação? Foi baseada nesta interpretação de um Jesus/Deus que deve ser temido que a Igreja católica tratou de propagar durante séculos a fio, a falta de humanidade, engendrar o terror, tortura, impor impostos exorbitantes, onde então abriu margem para seu merecido declínio. Foi nesse ínterim onde houve o momento propício para a implantação de uma “nova igreja” pois nesse período, Martinho Lutero precursor da reforma protestante insatisfeito com os absurdos cometidos pela Igreja Católica, propôs através de suas 95 teses, a reforma protestante como ficou conhecida e a qual objetivava uma renovação da atual igreja.

62ª Tese: O verdadeiro tesouro da Igreja é o santíssimo Evangelho da glória e da graça de Deus.

63ª Tese: Este tesouro, porém, é muito desprezado e odiado, porquanto faz com que os primeiros sejam os últimos.

64ª Tese: Enquanto isso o tesouro das indulgências é sabiamente o mais apreciado, porquanto faz com que os últimos sejam os primeiros. LUTERO, S.D.

Após breve resumo histórico podemos então voltar ao ponto de interesse que se trata do período atual, onde observa-se que num primeiro momento a igreja (católica) era detentora majoritária de valores, condutas sociais e morais. Fazendo uma comparação com o panorama contemporâneo, percebe-se que a Igreja continua estabelecendo forte influência, no entanto, desta vez, a história se repete com vieses de retrocesso. O que antes era mal visto e retaliado como obra do Clero, fruto da herança cristã-católica mudou apenas de roupagem. Se, antes questionava-se os maus hábitos da igreja católica, podemos ver atualmente os resultados da tão estimada reforma de Lutero, em voga, hoje, pois temos atualmente uma reinante legião de fiéis cristãos, compondo a maioria na sociedade, mas, dessa vez, sendo cristãos-evangélicos.

Como cita professor e babalorixá, Sidnei Nogueira, em torno desse enredo social “*cristãoocêntrico*”, de um país considerado laico, esse movimento fortalece ou auxilia a manutenção da perseguição e do extermínio daquele que não se submete a tal estrutura?

2 – O PROFANO E O SAGRADO; A RELIGIÃO QUE SALVA E A QUE CONDENA.

Como a pesquisa se pauta nos discursos de ódio, busquei em páginas específicas que noticiassem crimes que envolvessem líderes religiosos. Ao analisar alguns dos comentários nos *posts* da plataforma *Youtube*, relacionados a religiões de matrizes africanas ponderou-se os seguintes posicionamentos: em um deles um determinado homem sugere que com a tragédia, quem sabe ela não se converte e aceita à Jesus? Em outro comentário uma mulher questiona o porquê do demônio não haver livrado a mãe de santo dessa fatalidade.

Têm-se a partir desses comentários um leque de interpretações, sendo a mais evidente a de que a intolerância religiosa e o preconceito propagado em redes sociais têm caráter violento e preconceituoso, (assim como quando cometido fora das redes), com o intuito de estigmatizar os adeptos das religiões em questão. A diferença está no fato de que as pessoas que cometem esses atos de violência, sentem-se protegidas por estares por detrás de uma tela.

Nogueira (2020) explana que:

No cerne da noção da intolerância religiosa, está a necessidade de estigmatizar para fazer oposição entre o que é normal, regular, padrão, e o que é anormal, irregular, não padrão. Estigmatizar é um exercício de poder sobre o outro. Estigmatiza-se para excluir, segregar, apagar, silenciar e apartar do grupo considerado normal e de prestígio. p.22-23

Em consonância com Nogueira, Goffman (1975) expõe que a sociedade aborda o estigma de forma evidentemente preconceituosa, não se limitando às marcas corporais, mas a um conjunto de atributos às quais as pessoas devem atender para serem aceitas, ou seja, para que um indivíduo seja aceito em sociedade, é necessário que ele atenda às normas socialmente estabelecidas por meio do viés religioso.

Os comentários expostos a seguir advindos de uma postagem acerca do assassinato de uma mãe de santo na cidade de Maringá-Paraná confirmam este ponto de vista:

Afirmações comentando o quão podre deveria ser o coração da líder religiosa, que ela serviria ao maligno e que faz mal às pessoas, dentre tantos outros comentários até mais ofensivos e esdrúxulos que não serão expostos na íntegra por questões éticas.

Mais uma vez percebe-se que tais comentários denotam pensamentos e falas corriqueiras acerca de toda e qualquer crença que se afaste do ideal cristão. O preconceito enraizado fomenta a incitação ao ódio e a perseguição diferente da Idade Média, onde havia a fogueira e formas arcaicas de tortura como meio de punição. Vale ressaltar que as formas de violência se renovam com o decorrer dos tempos. Atualmente, a tecnologia criou um ambiente propício para que tais ataques fossem disseminados sem pudor – a esfera virtual. Onde o autor do ato se sente seguro e confortável ao sentir-se falsamente protegido por detrás de uma tela de computador ou celular. Infligindo uma onda de ataques fortemente amparados por mais indivíduos em concordância com tais comportamentos.

Como cita Nogueira (2020), o autor afirma que a intolerância religiosa não é algo recente na história da humanidade e nem do Brasil, porém, suas formas de manifestação têm sido modificadas de acordo com a organização política, cultural e econômica de cada sociedade em determinado tempo e espaço. Ou seja, a internet tornou-se um mecanismo efetivo em larga escala e em tempo real de propagação de discursos de ódio.

Grande parte dos resultados desse movimento é proveniente da disseminação de falas preconceituosas de líderes religiosos evangélicos que deveriam ser um exemplo de respeito e tolerância, mas acabam sendo propulsores de ódio e intolerância. Como é o caso do Bispo Edir Macedo, que ataca o que não está em consonância com o ideal que ele estima ser o “correto”. Sua fala a seguir expõe de forma desnuda seu pensamento acerca de religiões não protestantes quando afirma que se o povo brasileiro tivesse os olhos bem abertos contra a feitiçaria, a bruxaria e a magia, oficializadas pela umbanda, quimbanda, candomblé,

kardecismo e outros nomes, que vivem destruindo as vidas e os lares, certamente seríamos um país bem mais desenvolvido.

Pergunto-me sobre como seríamos um país mais desenvolvido ao perseguir outras religiões, principalmente religiões de matriz africana. O que se sabe é que vivenciamos o retrocesso no que concerne a liberdade de culto e religião no país, Piedade (2017) expõe que entre 1889 à 1930 era comum a polícia perseguir os cultos de religiões de matrizes africanas, invadindo terreiros e apreendendo objetos sagrados, a autora explana que o código penal de 1890 criminalizava as casas sagradas e tipificava as manifestações, práticas e rituais alegando o exercício ilegal da medicina. Tudo o que fosse resultando da cultura afro era criminalizado, é nesse ínterim que chegamos ao que Foucault (1979 p. 71.) trabalha quando diz que existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida. Este poder está enraizado de forma profunda em todos os recortes sociais. O autor prossegue seu pensamento expondo que os próprios intelectuais fazem parte deste sistema de poder, essa ideia de que eles são agentes da consciência e do discurso, também faz parte deste sistema.

Afinal quem são os intelectuais? São os considerados detentores do conhecimento. São aqueles que estão numa camada dominante e que detém poder de influência sobre as massas. Eles que delimitam, determinam, censuram e condenam pensamentos e condutas que divergem do que eles estabelecem como o correto a ser seguido. Outrora, tivemos o Clero como agente precursor desse sistema, atualmente, temos a bancada evangélica.

Um exemplo polêmico e contemporâneo é do Bispo Edir Macedo que além de utilizar-se do poder por ser um referencial estando na posição de líder religioso, propaga tais discursos através da instituição

mídia onde se utiliza da influência que exerce através de um cargo de liderança e autoridade religiosa para suscitar em seus fiéis através de seus discursos, o ódio e intolerância contra religiões de matrizes africanas. Elaborando assim uma falsa ideia de que somente a religião Cristã-evangélica é capaz de (re)escrever histórias, fazendo com que as demais crenças sejam desacreditadas a ponto de serem vistas como meros papéis em branco.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dos dados bibliográficos levantados e etnografia obtida por meio de canais do *Youtube* e páginas do *Instagram*, percebe-se que o racismo religioso não se trata de um fenômeno contemporâneo, mas algo enraizado nas entranhas de uma sociedade com resquícios advindos da escravidão. Saberes antigos impostos sempre em dualidade distinta: o bom e o mau; o certo e o errado; luz e sombra; Deus e Diabo; Céu e inferno; e não menos pertinente a grande engrenagem instaurada - o antagonismo imperante entre o preto e o branco, de forma literal.

Propagou-se dessa maneira como que por osmose um parâmetro involuntário de raciocínio onde os ensinamentos perpassados ao longo dos séculos, de geração em geração geraram um pensamento engendrado que erroneamente levou-nos a crer que existe uma cultura/religião/raça superior às demais. E aquelas consideradas em estágio de preterimento deveriam ser extintas por estarem à margem e se distanciarem do que seria considerado o ideal de bom, moral, certo, respeitável e justo.

Por fim, torna-se evidente a urgente desconstrução desse pensamento a fim de dar vazão e espaço para culturas e povos que foram

cruelmente silenciados e tiveram seus saberes suprimidos e esmagados ao longo da história, percebe-se a partir disso outro ponto curioso: enquanto que no passado longínquo a instituição religiosa Cristã – Católica atualmente substituída pelo hall de Fanagêlicos, ainda exerce uma grande influência sobre as outras camadas na sociedade estando acima das demais instituições sociais e inclusive, permanecendo como reguladora da mídia.

Diante do exposto, em dias atuais surge a necessidade cada vez maior da regulamentação mais estrita das plataformas e redes sociais de modo que não haja mais espaço para discursos racistas, pois estes, inferem diretamente em massacres na vida real. Também deve-se pensar em estratégias de resistência e em como proteger esses grupos (minorias), desses ataques constantes.

De acordo com a autora Vilma Piedade (2017), o racismo mata, maltrata, exclui e sataniza. Ter muros pichados com dizeres preconceituosos e demonizadores à fé é sinônimo evidente de desrespeito e discriminação. Isto somente ocorre porque existem pessoas com formas diferentes de ver o mundo e quando o diferente diz respeito à cultura e raízes africanas o racismo religioso não dá trégua. Piedade também sustenta que é preciso lutar muito pelo respeito à liberdade religiosa afirmando que o processo é lento e depende de uma resistência em variados âmbitos. Sendo elas: a resistência linguística, tradição, desconstrução.

Assentindo com a autora não é difícil perceber todos os pontos em questão e colocar se como agente individual responsável pela mudança de todo um processo que se repercute há séculos. Ao passo que se cada indivíduo se dispusesse a desconstruir-se e posicionar-se contra tais comportamentos (preconceituosos, discriminatórios,

demonizadores), teríamos em doses homeopáticas, mas em grande escala, uma ascensão evolutiva na consciência que refletiria socialmente em ações e intenções mais humanas no que diz respeito ao “diferente”.

REFERÊNCIAS

- ALEXY, Robert. **Teoria dos Direitos Fundamentais**. 2ª ed. São Paulo: Malheiros, Atlas, São Paulo, 2014.
- BRITO, Izabela Pacheco. **Cyberbullying: Os Crimes Contra Honra no Ambiente Virtual**. Monografia (Curso de Direito) - Faculdade de Inhumas (FACMAIS). Inhumus, GO, 2021. Monografia (Curso de Direito) - Universidade do Vale do Taquari – UNIVATES. Lajeado, 2019.
- CARVALHO, T. M. P.; RIOS, R. **Os limites da liberdade de expressão na internet: discurso de ódio no Twitter**. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. São Luís – MA – 2019.
- COLLINS, Patrícia Hill. **Inteseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- LUTERO, Martinho. **Escritos seletos**. Editora Vozes, 2019.
- NASCIMENTO, Vargas Jarbas (org.). **Discurso, Cultura e Negritude: Série discurso e cultura, volume 4**. São Paulo: Blucher, 2021.

- NANDI, José Adelmo Becker. **O Combate ao Discurso de Ódio nas Redes Sociais**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Tecnologias da Informação e Comunicação) - Centro de Ciências, Tecnologia e Saúde da Universidade Federal de Santa Catarina, Araranguá, 2018. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/187510/O_Combate_ao_Discurso_de_Odio_nas_Red_Sociais.pdf?sequence=1&isAllowed=y.S Acesso em: 26 agos.2022.
- NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.
- OLIVEIRA, Alexiane Carvalho de Arruda. **Redes Sociais: A Reparação de Danos Morais pelas Ofensas no Ambito Virtual**. Monografia (Curso de Direito) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUCGOIÁS), Goiânia, 2021. Disponível em: <https://repositorio.pucgoias.edu.br/jspui/bitstream/123456789/1974/1/Alexiane%20Carvalho.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2022.
- PIEIDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo. Editora Nós, 2017.
- SILVA, Nilmara Gurjão da; OLIVEIRA, Werbeston Douglas de; ALVES JÚNIOR, Francisco Tarcísio. Inteligência Artificial e sua relação com recursos humanos. **Revista de Empreendedorismo e Gestão de Micro e Pequenas Empresas**, [S. L.], v. 4, n. 1, p. 58-66, abr. 2019.
- SOUZA, Renata Adriana. **O enunciado liberdade de expressão na contemporaneidade: disputa de sentidos e movimentos de fronteiras**. **REDISCO**, Vitória da Conquista, v. 10, n. 2, p. 125- 145, 2016.
- VOLTAIRE, 1694-1778 - **Tratado sobre a tolerância: por ocasião da morte de Jean Calas** (1763). Porto Alegre: L&PM, 2011.

BATISTAS PROGRESSISTAS NO DEBATE PÚBLICO DIGITAL: DISPUTAS NO CAMPO MORAL/POLÍTICO E AFIRMAÇÃO DE IDENTIDADE

Luciano Rodrigues da Costa¹

Esta comunicação é fruto do início da minha pesquisa de Doutorado. Nesse começo de trajetória, observo a Aliança de Batistas do Brasil (ABB) e seu engajamento nas mídias sociais. A ABB é uma organização autointitulada ecumênica e de princípios batistas, fundada oficialmente em setembro de 2005. Foi estruturada por pastores e pensadores batistas, com posicionamento político e ético divergente de outros líderes da denominação, se lançando ao debate público de raça, gênero e sexualidade e como resultado foram invisibilizados e até perseguidos, segundo eles mesmos, pela Convenção Batista Brasileira (CBB), entidade histórica com o maior número de igrejas batistas filiais no país.

Em sua página oficial na internet eles se definem como um “organismo de identidade batista e caráter ecumênico” composto por pessoas cristãs que zelam “pelas liberdades essenciais”: interpretação da bíblia, liberdade de congregar e liberdade religiosa.

Em suas redes sociais (Instagram e YouTube) se nota uma articulação que vai além da simples divulgação, enquanto entidade.

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco PPGA-UFPE. Bolsista CAPES.

Há uma afirmação da identidade batista ao passo que se posiciona no debate público de pautas caras ao movimento progressista. Numa época de religiosidade plural (Berger, 2017), onde a internet trouxe possibilidades de se criar discursos e se engajar no interpessoal (Jenkins, 2008), as redes sociais têm se constituído uma arena para o debate público.

Assim, neste trabalho, que é inicial, observo como a ABB tem usado suas redes sociais, no campo de disputa religioso, para afirmar sua identidade, posicionando-se politicamente quanto às questões de moralidades religiosas do cristianismo em geral, principalmente entre os batistas. Entendo que esta pesquisa aponta para outros debates no campo antropológico, enfatizando a pluralidade do cristianismo.

BATISTAS PROGRESSISTAS NA ARENA POLÍTICA DIGITAL

A ABB é uma organização, que se diz ecumênica e de princípios batistas, fundada oficialmente em setembro de 2005, autointitulada progressista. Foi estruturada por pastores e pensadores batistas, com posicionamento político e ético divergente de outros líderes da denominação, se lançando ao debate público de raça, gênero e sexualidade e como resultado foram invisibilizados e até perseguidos,² segundo eles mesmos, pela Convenção Batista Brasileira (CBB), entidade histórica com o maior número de igrejas batistas filiadas no país.

A CBB tem suas origens no Brasil com a chegada de missionários imigrantes norte-americanos, no atual Estado de São Paulo, no fim do

² Um exemplo é o caso da Igreja Batista do Pinheiro, em Maceió. Ver DE ALVARENGA, 2016.

séc. XIX.³ De acordo com Alberto Kenji Yamabuchi (2009), em sua tese doutoral, os batistas se reconhecem como um modelo de igreja neotestamentária, onde cada comunidade local é autônoma e mantém cooperação com outras da mesma fé e ordem. Não tendo um poder centralizador, suas decisões são tomadas democraticamente e esta é a principal característica da forma de governo de uma igreja batista. Embora ao longo da história dos batistas no mundo, credos e confissões tenham sido criadas, os batistas brasileiros não seguiram o exemplo de seus irmãos, temendo que esses documentos restringissem a liberdade de interpretação e reflexão de sua fé.

Entretanto divergências de caráter teológico e político trouxeram rupturas aos batistas brasileiros. Foi o que aconteceu com a Aliança de Batistas do Brasil (ABB).

Em sua página oficial na internet eles se definem como um “organismo de identidade batista e caráter ecumênico” composto por pessoas cristãs que zelam “pelas liberdades essenciais”: interpretação da bíblia, liberdade de congregar e liberdade religiosa. Algumas igrejas sediadas nos estados do Ceará, Pernambuco, Alagoas, Bahia por exemplo, compõem a organização.

Como falado no tópico anterior, os evangélicos progressistas têm usado o meio digital para conseguir visibilidade e maior alcance de suas pautas. A ABB não difere de outros grupos que usam perfis para se engajarem e se fazerem mostrar na arena pública. Nesse sentido, o que a ABB tem feito nas redes digitais? Quais debates tem feito ou suscitado?

³ Acerca da história da Igreja Batista no Brasil sugiro a leitura de PEREIRA, J. Reis. Breve história dos Batistas. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1979.

EVANGÉLICOS⁴ PROGRESSISTAS/CONSERVADORES E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

Alencar (2019), ao tratar do engajamento social de grupos protestantes, fala algo que tem sido dito em diversos trabalhos sobre o cristianismo: várias vozes estão incluídas no grupo. Essas vozes, ou essa pluralidade de vozes, representam diversos posicionamentos tanto no corpus doutrinário quanto no posicionamento políticos e social.

A relação entre evangélicos e sociedade acontece de forma diversa dada as múltiplas formas de entender o mundo pelas opiniões, teologias e valores contidos no íntimo de cada grupo. No que se refere a esfera pública e engajamento social essa variedade também é evidenciada pela agenda de cada grupo.

Embora uma ala mais conservadora dos evangélicos tenha um protagonismo (algo evidente nos últimos anos em relação à política) no debate público, existe uma vertente progressista que se mobiliza na sociedade (Idem). Enquanto os conservadores, motivados por suas pautas morais e o posicionamento no campo político representado pela bancada evangélica no Congresso Nacional, os progressistas se envolvem na sociedade a partir de valores distintos daqueles que permeiam o imaginário do que é ser evangélico no Brasil (CUNHA, 2017).

É importante saber que os evangélicos progressistas se articulam desde a década de 1970 e, principalmente, no período da abertura democrática no Brasil. Distanciando-se da chamada Bancada evangélica,

⁴ O uso do termo “evangélico” neste trabalho é compreendido como uma categoria abrangente tal como afirma Ricardo Mariano (2012), que afirma que o termo evangélico, na América Latina, recobre o campo religioso formado pelas denominações cristãs nascidas na e descendentes da Reforma Protestante europeia do século XVI.

eles se propuseram denunciar seu arcabouço teológico e posicionamento político (COSTA, 2017) pautado no caráter moralista, porém com a oscilação desse posicionamento como moeda de troca (TRABUCO, 2016).

Nos últimos anos, os progressistas têm expressado um pensamento e ativismo político componentes de um ethos evangélico voltado para os compromissos sociais e valores democráticos (ALENCAR, 2019). É o caso, por exemplo, da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito e o posicionamento do pastor Batista Henrique Vieira, analisados no trabalho de Gustavo de Alencar (2019), onde este chega à conclusão de que os progressistas entendem que a religião possui papel nas transformações estruturais da sociedade.

O ativismo progressista não teve o mesmo nível de alcance que os conservadores conseguiram por muito tempo, pois não tinham celebridades e sua teologia e linguagem entravam em conflito com a visão conservadora que caracteriza o evangélico brasileiro (CUNHA, 2017). Entretanto, é no uso das mídias digitais que os evangélicos progressistas têm tido visibilidade (Idem, 2019). Entretanto, se pensarmos o fator Pandemia da COVID-19, podemos observar que o uso do digital, por diferentes vertentes religiosas, não constitui privilégio dos progressistas.

Ainda assim, como minoria, os evangélicos progressistas têm nos meios digitais seu principal palco midiático na atualidade, com possibilidade de maior expressão e visibilidade. Se comparado a ocupação política que os conservadores têm, as mídias digitais são, nas palavras de Magali Cunha (2017), o ambiente de ação contra-hegemônica dos progressistas, tanto no que se refere à esfera pública como no cenário evangélico brasileiro. Com as mídias, esse grupo minoritário tem a possibilidade de alcance e visibilidade que nunca tiveram antes.

Estando na esfera pública, os progressistas buscam introduzir novas concepções sobre fé associadas à inovação dos significados teológicos que reforçam a identidade de cristãos de esquerda (COSTA, 2017). Esses “novos” significados teológicos se baseiam numa perspectiva de cristianismo comprometido com demandas urgentes da sociedade. Isso significa que temas como racismo, misoginia, intolerância, questões climáticas e ambientais são pautas relacionadas a uma espiritualidade que engloba a pessoa enquanto pertencente a uma coletividade (física e metafísica). “Deste modo, os evangélicos progressistas aprofundam tanto seus compromissos políticos e sociais quanto seu pertencimento à fé evangélica” (COSTA, 2017. p. 190).

Ao observar redes sociais como instagram e facebook, bem como a plataforma do YouTube, fazendo uma pesquisa simples, não é difícil encontrar perfis de entidades, coletivos e sujeitos identificados com o progressismo evangélico. A facilidade em encontrar esses grupos está na afinidade que eles desenvolvem ao “seguir” ou “curtir” uns aos outros, compondo uma verdadeira rede ou teia progressista.

O uso da internet, de acordo com Magnoni, Camargo e Miranda (2017), tem a potencialidade de engajar social e politicamente, principalmente a juventude, no que eles entendem como “novas modalidades de participação”. Os meios digitais, nesse sentido, principalmente as redes sociais, constituem novas possibilidades de engajamento político. A trama social, nas redes sociais, é produzida pelo engajamento dado ao “curtir”, “seguir” e “compartilhar”. Mas o que atrai pessoas a esses perfis e grupos digitais?

É possível apontar, partindo do que sugere Gustavo de Alencar (2019), que muitos fiéis, desencantados com o pensamento conservador ou mesmo perseguidos por seu posicionamento político e teológico,

têm deixados as comunidades religiosas e encontrado nesses movimentos progressistas digitais acolhimento e, conseqüentemente, algo de “familiar”.⁵

Nesses coletivos há o que Gustavo Alencar chama de “gramática de envolvimento social e político” (Idem, p. 90) de maneira que uma nova consciência política e teológica permita que esses cristãos conciliem “identidade secular” e a identidade evangélica. Acontece, então, um aprofundamento dos compromissos políticos e sociais e o pertencimento à fé evangélica.

A partir do entendimento da motivação e engajamento dos evangélicos progressistas, enquanto alternativa e enfrentamento do conservadorismo, ao se lançarem no debate público digital, tensionarei a participação de um grupo em específico: os Batistas. Na verdade, um grupo Batista entre tantos que assim se denominam.

ALIANÇA DE BATISTAS DO BRASIL NAS MÍDIAS: O USO DO INSTAGRAM E DO YOUTUBE

Para entender a funcionalidade das mídias sociais para a ABB, observei o que tem sido publicado no perfil do Instagram da entidade e seu canal na plataforma do YouTube. A princípio, ambos servem como meio de divulgação de atividades e como ferramentas para manter em

⁵ Em minhas observações, a partir de grupos e coletivos progressistas que tenho acompanhado, como o Movimento Negro Evangélico (MNE), a própria ABB, Coletivo Novas Vozes Evangélicas, entre outros, noto que o digital aponta um caminho de encontro que ultrapassa a virtualidade e chega ao mundo *não-digital*. Reuniões e encontros são promovidos entre esses grupos e coletivos visando a partilha de experiências, desenvolvimento de estratégias de expansão, debates sobre problemas, entre outras coisas. Entretanto, isso constitui algo que pretendo desenvolver no processo de pesquisa.

contato as pessoas, igrejas e demais interessados em se articular junto a ABB.

No entanto, o posicionamento político, moral e teológico da instituição, alegando para si a identidade batista, pode ser percebida como uma estratégia para declarar a pluralidade do “ser batista”, face às alegações dos outros grupos batistas, principalmente a Convenção Batista Brasileira. Mesmo não sendo algo explícito nos perfis, em uma live no YouTube,⁶ em comemoração aos 18 anos de organização da ABB, um dos pastores comenta o questionamento feito por outros batistas acerca da identidade.

A ABB se posiciona no campo progressista com pautas aliadas à defesa da diversidade, feminismo, antirracismo, anti-LGBTfobia e, mais recentemente, contra o bolsonarismo.

No campo da diversidade, a atuação da instituição e suas igrejas se dá tanto nas postagens, que de maneira pedagógica enfatiza a necessidade do respeito. Mas vai além. Três ordenações ao pastorado são emblemáticas. Isso porque, entre os batistas mais conservadores, somente homens heterossexuais podem exercer o cargo de pastor. Entretanto, a ordenação de uma pastora chamada Adriana, ocorrida em Pernambuco, outra pastora, chamada Camila, em Salvador e um pastor, também em Salvador, chamado André, vão de encontro aos preceitos batistas conservadores.

Não apenas o fato de serem mulheres, mas uma delas ser lésbica, constitui uma pauta interessante na arena de confrontos sobre quem pode e quem não pode ser pastor ou pastora. O mesmo vale para a ordenação de André. Ele é um homem estudioso das questões de religião e gênero, entre outras coisas.

⁶ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=LqkZZeqPxl&t=2957s>.

No campo da política partidária, os atos do dia 08 de janeiro de 2023 foram repudiados pela ABB com uma postagem que fala sobre a proteção do Estado Democrático de Direito e a legalidade das eleições. Em outras publicações, o posicionamento contra o bolsonarismo e contra os atos antidemocráticos de 2022 reforçam viés político de oposição e enfrentamento ao movimento conservador e fundamentalista atrelado aos evangélicos, principalmente os autodeclarados apoiadores do Governo Bolsonaro.

Mas não são apenas em postagens de posicionamento que a ABB tem se manifestado. As celebrações presenciais podem ser entendidas como manifestações públicas de apoio e afirmação das pautas progressistas. Cultos do Orgulho Lésbico, Orgulho LGBT, em alusão ao Dia da Visibilidade Trans, são manifestações que, ao serem divulgadas nas redes sociais, funcionam como catalisador de informações ao passo que agrega pessoas afins.

Além disso, a formação de liderança, sobretudo jovens, tem sido um trabalho realizado com afinco, pelo que pude observar. Congressos com o objetivo de debater o racismo nas igrejas e políticas antirracistas, juntamente com o Movimento Negro Evangélico, objetivam munir de conhecimento e reflexão uma juventude que atuará no enfrentamento ao fundamentalismo religioso. Para tanto, a formação de liderança da ABB passa pelo antifundamentalismo.

Por último, o engajamento nas mídias sociais abrange o cuidado socioambiental. Realizado na Igreja Batista do Pinheiro, em Maceió, um congresso discutiu as práticas capitalistas e neoliberais de uma empresa mineradora de sal e qual o papel do cristão diante desses acontecimentos. Indo além, uma *ecoteologia* foi apresentada, dando base

bíblica à atuação do evangélico nas questões ligadas ao cuidado com o meio ambiente, cidade e população.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa comunicação está baseada no início de uma pesquisa doutoral. Portanto, não se tem resultados extraordinários, mas ela corrobora com as pesquisas acerca do progressismo e seu engajamento político nas mídias sociais.

Observei até aqui que a ABB, enquanto minoria evangélica de identidade batista, tem se articulado nas redes sociais no sentido de um posicionamento político e moral que a coloca em oposição aos batistas da CBB. Uma maneira de tensionar a identidade batista para outro viés político e moral. Trazendo o debate do papel da mulher na sociedade, enfrentamento ao racismo e homofobia nas igrejas.

Não apenas no campo da identidade, seu engajamento tem buscado fazer barulho quanto às injustiças urbanas e contra a dignidade humana, num embate que sai do campo moral enquanto provocação ao sistema.

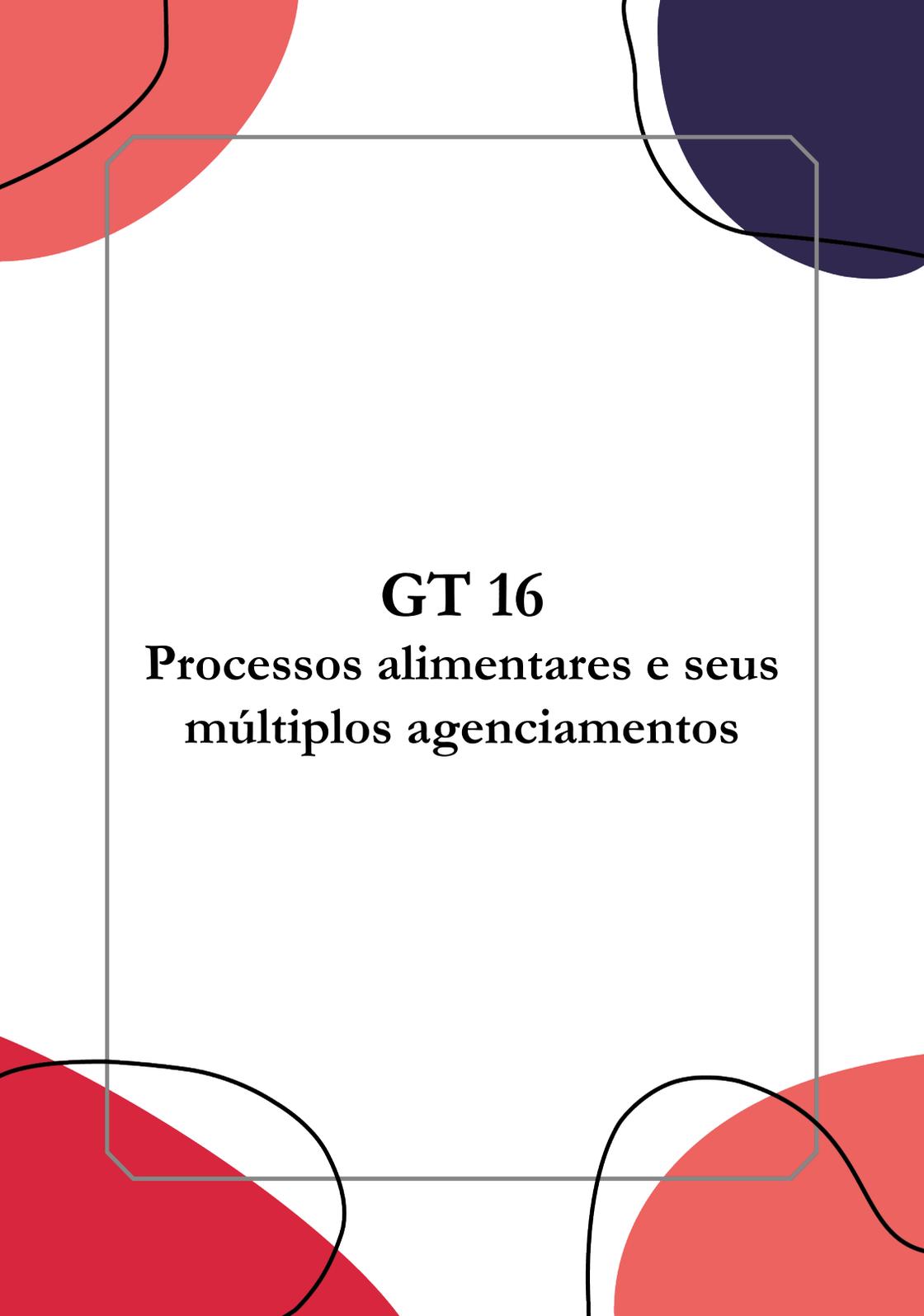
O que essa comunicação traz é o reforço a ideia de uma pluralidade religiosa evangélica, que não pode mais ser representada apenas pelo conservadorismo e sua moralidade. Outros evangélicos, mesmo que minoria, têm se mobilizado, principalmente nas redes sociais, para se apresentar como uma alternativa aos que se encontram desacreditados do fundamentalismo religioso e conservadorismo.

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, G. DE. Grupos protestantes e engajamento social: uma análise dos discursos e ações de coletivos evangélicos progressistas. **Religião & Sociedade**, v. 39, n. 3, p. 173–196, set. 2019.
- BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.
- DE ALVARENGA, Leonardo Gonçalves. O “demônico” na religião: o caso recente de uma igreja batista excluída da convenção batista brasileira. **Correlatio**, 2016. v. 15, n. 1, p. 21-40.
- COSTA, Fernando Coêlho. Evangélicos progressistas: uma experiência política no período de abertura democrática no Brasil. **Revista Mundo Livre**, Campos dos Goytacazes, v. 3, n. 2, p. 19-33, ago/dez 2017.
- CUNHA, Magali do Nascimento. Política, mídia e religião: o ativismo progressista entre evangélicos brasileiros por meio do Facebook e do Twitter. **Comunicação & Sociedade**, São Bernardo do Campo, v. 39, n. 3, p. 217-244, set./dez. 2017.
- CUNHA, Magali do Nascimento. Os processos de mediação das religiões no Brasil e o ativismo político digital evangélico. **Revista FAMECOS**, v. 26, n. 1, p. e30691, 2019. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/30691>.
- JENKINS, Henry. **Cultura da convergência**. São Paulo: Aleph, 2008.
- MAGNONI, A. F.; CAMARGO, A. C.; MIRANDA, G. V. A internet como indutora da participação política: mídia, tecnologia e engajamento nos ambientes digitais. **Comunicologia - Revista de Comunicação da Universidade Católica de Brasília**, v. 10, n. 2, p. 182-201, 18 dez. 2017.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

TRABUCO, Zózimo. **À direita de Deus, à esquerda do povo**: protestantismos, esquerdas e minorias (1974-1994). Salvador: Sagga, 2016.



GT 16

**Processos alimentares e seus
múltiplos agenciamentos**

REFLEXÕES SOBRE PRÁTICAS ALIMENTARES NA SEMANA SANTA NO SERTÃO PIAUIENSE

Daniela Amorim Dias¹
Gerlane Dantas da Silva²
Gustavo Dias da Silva³

Resumo: Sabe-se que a alimentação desde a antiguidade sempre foi primordial na vida do ser humano e que ela está ligada a diversas práticas culturais e religiosas, ou seja, o ato de comer, além da sua importância biológica, passa a ter uma importância social, onde é perceptível que tais ligações supracitadas ditam às pessoas o que elas devem, como e com quem comer, passando pela comensalidade, o conviver à mesa. Conseqüentemente, o homem atribui significados a estes alimentos, e isso garante que certos costumes relacionados a cultura e a religião sejam preservados, a fim de perpetuar tais tradições. Assim, ao considerar que a religião cristã católica é uma religião monoteísta, ou seja, que acredita em um único Deus, segue os ensinamentos de Jesus Cristo e é composta por um conjunto de doutrinas, inclusive práticas alimentares para seus rituais sagrados. Esse contexto motivou essa pesquisa, que busca abordar a relação da religião Cristã Católica Apostólica Romana nas práticas alimentares durante a Semana Santa, no povoado Picos, situado no município de Dom Inocêncio, sertão piauiense. Para alcançar o objetivo do trabalho fez-se uso da etnografia como instrumento para obtenção dos resultados. O trabalho de campo realizou-se a partir de vivências no povoado, observação participante e entrevistas com os moradores. Dessa forma, pôde-se identificar o quanto o trabalho na roça através de seus cultivos, ainda tem grande importância na alimentação dessa comunidade. Nota-se também que há tabus alimentares durante a Semana Santa presentes entre os habitantes. Desse modo, torna-se importante compreender as tradições alimentares no período da Semana Santa praticada pelos moradores e a relação entre a gastronomia e seus hábitos alimentares.

Palavras-chave: Cultura Alimentar. Dom Inocêncio. Gastronomia Piauiense. Religião.

¹ Graduada em Gastronomia pelo Instituto Federal do Piauí.

² Mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Piauí.

³ Graduando em Gastronomia pelo Instituto Federal do Piauí.

INTRODUÇÃO

A alimentação envolve relações sociais e culturais, pois além do bem-estar do corpo incorpora as relações do bem-estar do ser, deste ser que se relaciona com o ambiente em que vive. Pode-se observar que o alimento está presente em vários contextos desde o seu cultivo até o ato de comer. Logo, para Ferrari (2016), o modo de alimentação da sociedade não está relacionado como meio de saciar a fome, ela vai além, tendo como grande influência o local onde o indivíduo vive, a geografia, a cultura alimentar que é preservada desde os antepassados, passando de pais para filhos e as crenças religiosas que até os dias de hoje tem influenciado a vida do homem. Isto é, “dos hábitos culinários de uma nação não decorrem somente do mero instinto de sobrevivência e da necessidade do homem de se alimentar” (p. 72).

Compartilhando desse pensamento, Silva (2013) aponta que o comer não está ligado somente ao fato de alimentar o corpo, ele tem um grande significado na vida dos sertanejos. Desse modo, a gastronomia busca equilibrar os sabores, técnicas e ingredientes, trazendo consigo prazer ao indivíduo que ao alimentar-se não está apenas ingerindo o alimento, mas sim ingerindo uma história cercada de culturas.

Nesse contexto, caracterizada como uma cozinha sertaneja, devido ao seu contexto de formação, ao apresentar uma culinária diversificada, a cozinha piauiense é culturalmente forte e suas práticas alimentares têm grande influência dos vaqueiros, pois a principal economia do Piauí era a pecuária, e através dela “desenvolveu-se, dessa maneira, uma sociedade cujo modo de vida associava-se à dinâmica da pecuária. Dos hábitos alimentares à cultura material, praticamente todos recebiam influência da atividade pastoril” (ALVES, 2003, p. 69).

O autor acrescenta que como os vaqueiros viajavam muito para exportarem os gados, precisavam de comidas que dessem sustância, por isso a comida piauiense é considerada “forte”.

Logo, pode-se considerar que a culinária piauiense tem ampla ligação com algumas tradições incluindo as festas populares, sendo que na sua maioria a comida é caracterizada como foco principal. Destas festas podem-se destacar as religiosas sendo considerada uma das maiores, tendo uma vasta participação da população e a igreja católica como sua grande influenciadora.

Assim, dentre as festas religiosas pode-se ressaltar a Semana Santa, que mesmo com o passar do tempo continua seguindo vários princípios religiosos, envolvendo muitos fiéis católicos. Com isso, a comida preparada durante esse período passa a ter um sentido sagrado para os cristãos católicos, não servindo apenas para nutrir o corpo, mas para preparar o espírito para a vivência de um rito cristão. Assim, o interesse em realizar essa pesquisa surgiu a partir das vivências de Daniela em Picos, ao observar as práticas e a cultura das famílias que se unem durante esse período cristão. Picos está situado no município de Dom Inocêncio no sudeste do estado do Piauí, fazendo parte da microrregião de São Raimundo Nonato.

Portanto, essa pesquisa possui como objetivo investigar a relação entre a religião e as práticas alimentares da Semana Santa na Comunidade Picos. De modo, a compreender a cultura alimentar dos habitantes, as práticas alimentares da Semana Santa, além de identificar as preparações consumidas durante este período.

Como foi supracitado, o interesse em estudar este povoado e suas práticas durante a Semana Santa surgiu a partir das vivências de uma das pesquisadoras com o grupo em questão, a Daniela, visto que

ela possui uma relação de parentesco com os moradores, como seu pai, que é oriundo da localidade, e outros parentes como tios, tias, primas e primos de diferentes gerações. Porém, não é mantido uma relação muito próxima com todos, fato que pôde ser observado nas idas ao campo em que ela não foi reconhecida por alguns dos familiares, sendo confundida com uma “repórter de Teresina”.

O senhor Sabino Lopes, que tinha 100 anos quando foi realizada a inserção em campo, é morador da localidade e muito respeitado e querido por todos à sua volta. Seu Sabino mora sozinho em sua casa e por muitas vezes faz sua própria comida. Quando foi entrevistado não reconheceu Daniela, talvez pelo fato de ter algum tempo que ele não a via, e, quando voltou na localidade novamente, foi relatado a ela que ele havia dito “o Daci andou aqui com uma repórter de Teresina me entrevistando”, e estava todo mundo nessa brincadeira de repórter. Com isso, alguns foram pedi-la para serem entrevistados também. O senhor Cicero, por exemplo, quando a viu já disse logo “minha fia que dia você vai me entrevistar? Vá lá em casa que tenho umas coisas pra lhe contar”.

A pesquisa teve caráter etnográfico, de maneira que a metodologia aplicada foi primeiramente a pesquisa bibliográfica, onde foi realizado um embasamento teórico com autores que se dedicam a cultura e práticas alimentares, as tradições, os tabus e rituais, bem como a gastronomia.

Para a segunda etapa do trabalho, foi realizado o trabalho de campo a partir da observação participante, com foco a entender as tradições alimentares do período da Semana Santa e como a comunidade se organiza para esse evento. Nessa fase, focou-se nas práticas alimentares e nas tradições do grupo.

Para a realização dessa pesquisa, utilizou-se da etnografia para compreender o indivíduo e suas diversidades dentro de um coletivo. Dessa maneira, foi crucial, primeiramente, entender o que seria a uma pesquisa etnográfica para desenvolver os objetivos desse trabalho, logo, Peirano (2003) contribuiu com a compreensão do olhar etnográfico do pesquisador no processo do estudo e trabalho de campo, uma vez que a autora compreende a etnografia como sendo a visita do pesquisador em campo junto ao grupo que ele observa.

A inserção no campo se deu a partir da observação participante, com entrevistas estruturadas e semiestruturadas, conversas informais e com gravações de áudio (**figura 1**). Foram realizadas entrevistas com pessoas na faixa etária de até 100 anos de idade, e o campo ocorreu durante os meses de setembro e outubro de 2019.

Figura 1 - Entrevista com dona Emília



Autoria: Daniela Dias – arquivo pessoal

Devido ao prazo da pesquisa, cabe salientar que em alguns momentos o trabalho de campo ocorreu paralelamente à reflexão teórica. De maneira que Brandão (2007, p. 12) define o trabalho de campo como uma vivência, onde “dados de troca, de sinais e símbolos entre as pessoas se estabelecem inevitavelmente e isso marca não só a realização do trabalho, mas o material produzido por esse trabalho realizado”.

Assim, no primeiro dia em campo, foi optado por não informar os moradores, a fim de perceber a maneira pela qual receberiam a pesquisadora e como se daria todo o processo. O pai de Daniela foi o responsável por levá-la até a localidade. Houve um momento em que questionamentos surgiram sobre a participação dos moradores, se eles aceitariam participar deste estudo ou não.

A primeira entrevista realizada foi na casa de Gilberto, de 47 anos, que é tio da pesquisadora. Após finalizar os cuidados que seu Gilberto realizava em seus animais, ele foi receptivo e acomodou a estudante na varanda de sua casa para conversarem e, claro, tomar um café. Algo que o pai da autora disse que chamou sua atenção foi “se toda vez que a gente vier fomos recebidos assim com tanta comida vamos engordar uns 10 quilos, tô tão cheio que não vou aguentar nem jantar”. Isso nos mostra o quanto a comida sempre se torna o centro de tudo no meio daquele povo.

Com o decorrer do campo, durante as andanças foi possível presenciar vários comportamentos, formas de socialização, além da integração da pesquisadora ao grupo. Em especial, participar de um aniversário, um jantar e um almoço onde estavam reunidos todos os moradores do local e alguns amigos de localidades próximas, isso pelo fato de alguns parentes que moravam em São Paulo estarem visitando nesse período. Frisamos a importância de vivenciar esses momentos

de festividades e comemorações familiares, dado que conseguimos verificar a alimentação dessas socializações com o que relatam sobre a comida da Semana Santa.

CONHECENDO O MUNICÍPIO DE DOM INOCÊNCIO NO PIAUÍ E A LOCALIDADE

De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022) a cidade de Dom Inocêncio está inserida na Microrregião de São Raimundo Nonato, localizada no sudoeste do Piauí. Com uma distância em linha reta de 444,29 km da capital Teresina, o município tem uma área territorial de 3.871,824 km², e uma população estimada de 9.159 pessoas, sendo 2.018 da área urbana e 7.277 da área rural. Desse total populacional apontado pelo IBGE (2022), 8.488 pessoas são da religião Católica Apostólica Romana. Por ser uma cidade pequena e majoritariamente cristã católica, o município tem forte ligação com os hábitos alimentares desta religião.

Já Picos encontra-se na zona rural de Dom Inocêncio, com uma distância de 32 km do centro da cidade, leva aproximadamente uma hora de viagem, também decorrente da estrada não ser asfaltada. Os habitantes da cidade ou dos interiores se referiam às comunidades mais distantes do centro chamavam de “**localidade**” e não de povoado, interior ou mesmo comunidade. A localidade de Picos caracterizava-se por ter grandes pedras, “altos”, morros, riachos, ladeiras, barragem e roças.

Mais de 20 casas compõem a localidade, os moradores dividem-se em todas as faixas etárias, desde crianças, adultos, até idosos. Na organização geográfica, observa-se que há casas que são próximas e outras situadas mais isoladas.

A localidade é constituída por pessoas da mesma família, ou seja, mantém relações de parentesco, fato esse observado pela maioria possuir o mesmo sobrenome, intitulado por “Sousa”. São pessoas que levam uma vida simples por não terem uma renda muito alta, porém fartas e muito acolhedoras. Todos os moradores são parentes, como um costume pertencente àquele povo, as pessoas quando casam já constroem suas casas próximo à casa dos pais.

PRÁTICAS ALIMENTARES NA SEMANA SANTA NA LOCALIDADE PICOS

O termo “religião” surgiu no Ocidente e tinha como definição ser uma série de regras, observâncias e interdições, inicialmente sem qualquer referência às divindades, mitos ou qualquer outro tipo de manifestação que tratamos como religiosas (SILVA, 2004).

A relação entre a religião e as práticas alimentares sempre foram um fato na vida do homem. Ferrari (2016) argumenta que quando uma pessoa possui uma crença, qualquer sacrifício é válido. Strong (2004) aponta que embora as crenças religiosas nas culturas grega e romana estivessem fortemente relacionadas aos alimentos, a religião nunca tentou controlar o que e quando as pessoas comiam, mas quando o cristianismo virou a religião oficial do Império Romano, em 312, as coisas foram obrigadas a mudar.

A Igreja Católica Apostólica Romana tem plena convicção de que seu fundador foi Jesus Cristo e, por isso, possui uma estreita e ininterrupta conexão com ele, a quem ela prega, conserva e vive em seus ministérios e, além disso, ela acredita que nela se encontra a totalidade dos meios de salvação (WILGES, 2008).

Esta religião possui caráter transnacional, cujo centro de poder localiza-se na Cidade do Vaticano, situado em Roma, Itália. Chegou no Brasil através da colonização realizada pelos portugueses, que trouxeram padres e missionários jesuítas com a intenção de introduzir a religião aos indígenas nativos (ROSA, 2011).

O Catolicismo, como as outras religiões cristãs, acredita na ressurreição de Jesus, evento descrito nas Escrituras Sagradas. A partir disso, surgiu a Páscoa que para os católicos é a celebração mais importante pois representa a passagem de Jesus pela morte e, com isso, surge o período da Quaresma, que se inicia 40 dias antes da Páscoa e tem como objetivo preparar os fiéis para a festa pascoal por meio do jejum, abstinência de carne, mortificações, caridades e orações (FERRARI, 2016). Portanto, neste período as pessoas não podem pecar, devem orar mais, viver em paz e ser altruístas.

A última semana da Quaresma, denominada Semana Santa, é o período de santificação para a celebração do ministério pascoal. Tem seu início no Domingo de Ramos, na quarta-feira é celebrado a “Procissão do Encontro”, a Sexta-feira da Paixão ou Sexta-feira Santa é o dia dedicado ao jejum e se encerra no Domingo de Páscoa que é dividido em dois momentos. O primeiro trata-se da Procissão de Ramos e a segunda é a missa que visa recordar a Paixão de Cristo (APOSTOLADO, 2010). Apesar do tempo ter passado, este ritual da Semana Santa ainda é seguido por muitos fiéis.

O ato de se alimentar é inerente do ser humano, tendo grande importância para a sua sobrevivência, mas ao realizar o consumo de qualquer tipo de alimento, o homem passa a criar signos àquilo que está sendo incorporado a ele, fazendo com que o alimento tenha outra função além da de nutrir e ultrapassando o simples ato de comer e

se articule com diversas dimensões sociais e com a própria identidade (CANESQUI; GARCIA, 2005; FIORE; FONSECA, 2014; MACIEL, 2001; SOUZA, 2014).

Nesse sentido, a alimentação desenvolve um papel extremamente importante na vida humana, esse papel é o de revelar e contar nossas origens e nossa cultura, assim como acontece no modo de se alimentar dos moradores da localidade Picos. A cozinha piauiense é descrita como rica e típica, e possui uma base que consiste em junções e adaptações da culinária dos nativos, estando também ligada à economia e a sociedade que faz parte do estado (MATOS, 2007).

Apesar da cozinha rica e típica, no Piauí é costume as mesas sempre estarem fartas, tanto que durante toda a pesquisa de campo era possível encontrar fartura a mesa. Isso são costumes vindos de nossos antepassados que, mesmo sendo bastante pobres, faziam comida em grande quantidade para o caso de aparecer alguém durante o horário da refeição (BITENCOURT, 2017).

Esse tipo de recepção foi perceptível durante todo o trabalho, sendo recepcionados pelos moradores com preparações tradicionais como arroz, feijão com couro de porco, carne de porco e linguiça frita, torresmo, sopa, banana e refrigerante. Apesar de farto, era uma quantidade normal de preparações. Além disso, a comensalidade é praticada diariamente durante as refeições, visto que esses momentos em que a família está reunida os membros utilizam deste momento para falar como foram seus dias e conversas desse tipo e junto a conversa, acontece a troca de prazer entre estes que bebem e comem juntos (BRAUNE; FRANCO, 2007).

A relação dos moradores dessa localidade com a comida não acontece apenas na mesa, mas também na produção nas roças, já que

são agricultores familiares, onde é plantado abóbora, macaxeira, batata doce etc. Também como parte da produção familiar, na terra de trabalho de cada família, coordenada pelo patriarca, criam alguns animais, sendo eles gado, caprinos, ovinos, aves e suínos.

Cabe apontar a relevância que o arroz e o feijão têm nas mesas dos moradores de Picos, já que não podem faltar nas refeições. O feijão é cultivado nos roçados e armazenado durante todo o período de seca para não faltar. Já o arroz, diferente do feijão, não é cultivado e sim obtido através da compra de outras fontes.

A Semana Santa faz parte das festas tradicionais e religiosas, tendo a comida como protagonista. Essa festa possui um grande significado em todo o país pois ela tem a capacidade de remeter memórias, manifestar a diversidade e a cultura, tendo também relação com os tabus alimentares e rituais (LODY, 2008). Essa relação com a alimentação ocorre, visto que a Semana Santa faz parte do período da Quaresma.

A Quaresma tem seu início 40 dias antes da Páscoa, que representa a passagem de Jesus pela terra. Esse período é muito importante no calendário dos cristãos católicos e na sua última semana ocorre um momento de purificação que leva o nome de Semana Santa. Neste período as pessoas buscam fazer o bem, evitar o pecado e orar mais (FERRARI, 2016).

Ao falar da religião cristã, são diversas as simbologias voltadas aos alimentos como, por exemplo, o fruto do pecado original, consumido por Adão e Eva no Jardim do Éden. Mas os principais alimentos simbólicos que esta religião possui são o pão e o vinho, que remetem à última ceia que Jesus Cristo realizou com seus apóstolos e que simbolizam seu corpo e seu sangue, respectivamente (SOUZA, 2014). Portanto, comer vai além de ingerir o alimento e seus nutrientes, diz

respeito às relações pessoais, sociais e culturais que envolvem essa ação (LEONARDO, 2009).

Em Picos, como já foi citado, parte dos alimentos consumidos pelos moradores provém de suas plantações e criações. Dessa maneira, as refeições realizadas na Semana Santa apresentam preparações realizadas com estes ingredientes. Uma das moradoras relata que os principais produtos plantados são o milho e o feijão e o que não é possível produzir é comprado como o frango e o peixe, porém, nessa época, o riacho recebe mais água e então os moradores podem pescar. Ressalta-se que, entre as outras fontes de proteína, o consumo de peixe é relativamente baixo, tendo maior foco no período da Semana Santa, sendo consumido, muitas vezes, assado ou frito. Na localidade, são feitas preparações típicas desta festividade comemorada em família, mas que não são muito diferentes das preparações do dia a dia da localidade, como mostra o Quadro 1.

Quadro 1 - Preparações do dia a dia e da Semana Santa em Picos

Dia a dia	Arroz; feijão; quibebe; ⁴ macarrão; salada; cuscuz; ovo; beiju; bolo; rosca de queijo; coalhada escorrida; umbuzada; café; leite; maxixada; ⁵ batata doce; farofa de feijão; carne vermelha; frango.
Semana Santa	Arroz; farofa de feijão; quibebe; macarrão; salada; maxixada; doce de leite; requeijão tradicional; ⁶ requeijão Cardoso; ⁷ coalhada escorrida; peixe frito ou assado; frango assado; arroz doce.

Fonte: autores, 2023.

Como apresenta o quadro supracitado, algumas preparações se repetem tanto nas refeições do dia a dia (**figura 2**) quanto nas refeições realizadas na Semana Santa, como arroz, farofa de feijão (**figura 3**), macarrão e salada, por exemplo. Mas no período comemorado estes tomam significados diferentes, alimentando tanto de forma nutritiva, como emocional.

⁴ Comida preparada com abóbora cozida em caldo e temperada com alho, cebola e temperos secos.

⁵ Preparação feita com maxixe cozido em caldo, temperado da mesma forma que o quibebe, podendo adicionar creme de leite.

⁶ Tipo de queijo elaborado a base da coalhada escorrida.

⁷ Queijo produzido artesanalmente a partir da fusão da massa coalhada com adição de manteiga oriunda do próprio leite utilizado. Possui sabor e aroma característicos, consumido em fatias ou pedaços. A produção tem grande destaque na zona rural (SANTOS *et. al.*, 2019).

Figura 2 – Jantar em Picos



Autoria: Daniela Dias – arquivo pessoal.

Figura 3 – Farofa de feijão



Autoria: Daniela Dias – arquivo pessoal.

Em relação aos alimentos que não são produzidos na localidade e sim vendidos por comerciantes locais, é relatado que os vendedores aproveitam esse período para vender produtos de grande demanda como o peixe, frutas, legumes, ingredientes para sobremesas, o requeijão Cardoso, doce de leite, coalhada escorrida, entre outros.

Como se sabe, no período da Sexta-feira Santa é praticado o hábito de não consumir carne vermelha. Em Picos, os moradores mais velhos relatam que quem consome esse tipo de carne “vira bicho” e todos os moradores têm isso como verdade.

Bom, na Semana Santa meu pai, nós trabalhava de roça, na quarta-feira trabalhava até meia-dia, de tarde nós num ia capinar não, reservava a tarde de quarta-feira, quinta e sexta, trabalhava não, é podia até ter mais coisa, eu sei que menino tinha medo demais que disse que aparecia lobisome na Semana Santa, diz que tinha gente que virava bicho, o povo tinha medo. Semana Santa ninguém andava amontado a cavalo, hoje em dia até na sexta-feira o povo anda a cavalo, ave maria, a pessoa andar a cavalo na quinta e na sexta (Sabino, 100 anos).

Porém, o consumo de frango nessa época é maior, maior até que o consumo de peixe. Não é citado se é permitido ou não comer carne de galinha, mas o consumo da carne de frango, ou “galetto”, é permitido. Um dos moradores da localidade explica o porquê deste fato:

O peixe nós faz é comprar e o frango também a gente compra, o feijão é plantado, a gente pega é da roça. A galinha nós num come porque num pode matar, na Semana Santa é assim, num pode matar nada (Cicero Joaquim, 81 anos).

Ele completa dizendo que o consumo da carne de galinha não é realizado porque para isso seria necessário matar o animal e na Semana Santa não é permitido praticar tal ato, já que o animal não pode sofrer. Além de que a Quaresma serve como forma de purificação, fazer o bem a todos, de evitar o mal e o pecado, portanto, se o ato de matar o animal fosse realizado, a pessoa estaria indo contra estes princípios.

Com o peixe acontece da mesma forma. Só pode ser pescado antes dos dias santos, por isso muitos optam por comprar não só através dos comerciantes locais, mas também no centro de Dom Inocência. Durante este período, os comércios renovam seus estoques e aumentam os valores dos produtos devido a alta procura de produtos específicos, a conhecida lei da oferta e da procura. Esta acaba sendo a principal reclamação dos moradores:

A verdura mesmo e o peixe fica, a verdura fica mais cara na semana santa (Wilson, 42 anos).

Algumas coisas é mais cara, que nem o peixe mesmo que eles cobram mais caro (Manoel Joaquim, 59 anos).

É mais caro, o peixe mesmo, as frutas, tem frutas que é mais caro (Rosicleide, 41 anos).

Contudo verifica-se o consumo do frango mesmo sendo uma carne, uma vez que é proibida a ingestão de carne durante a Semana Santa, a exceção seria o peixe (MATOS, 2007; MEYER-ROCHOW 2009). Sendo o frango a proteína animal mais consumida quando comparado ao peixe, quando afirmam que pode faltar o peixe e não o frango, a partir da conjuntura local, pode-se estar relacionado ao acesso ao peixe ser mais difícil devido às características geográficas da região ou pelo valor elevado desses alimentos. Assim permanecem comendo somente carne de frango e peixe que devido não serem mamíferos são considerados como “batata”. As falas a seguir expressam esse entendimento comum do grupo:

Num sei minha fia, diz que num mama, o frango num mama e diz que negócio que num mamava, carne de bicho que num mamava diz que num podia comer, agora bicho que mamava num podia, num sei porque é ilusão dos mais véi e fica até hoje (Rosa, 81 anos).

Por que o peixe e o frango num é carne não, é não, bom, é carne mais num é, é batata carne de frango e peixe, porque a carne de frango e de peixe é outra carne, ele num mama, o peixe num mama, a galinha num mama, a outra carne é porque mama, o bicho mama aí num pode porque o que num mama num é carne não (Cícero Joaquim, 81 anos).

É porque diz que num mama, o bicho que mama diz que ofende, num é bom se cumer, agora porque eu não sei, sim e sabendo diz que é porque mama, o peixe num mama, a galinha num mama, pode comer também (José Cândido, 83 anos).

Entende-se, então, com estes relatos que o que é considerado “carne” para os moradores está muito relacionado com a carne vermelha proibida na Semana Santa, associando este tipo de alimento com a

alta presença de mioglobina na carne do animal, deixando-a avermelhada, e com o fato destes animais serem mamíferos. Então o frango e o peixe não seriam considerados carnes sob essa percepção, visto que são carnes brancas e de animais que não são mamíferos.

É perceptível que muitos dos costumes que eram praticados antigamente não se perpetuaram até os dias atuais como, por exemplo, o não andar a cavalo, não trabalhar e não varrer a casa, sendo estes costumes denominados tabu, que é definido como proibição determinada por um grupo social de algo considerado imoral ou sagrado (SACCONI, 2010).

Assim, podemos entender que “a cultura, a crença e os tabus exercem influência determinante na sua prática” (LIMA *et al*, 2016, p. 226). Referindo-se aos tabus, temos as restrições alimentares, podendo destacar as de caráter religioso que faz parte da cultura tradicional.

De acordo com Sacconi (2010, p. 630) tabu é uma “proibição imposta por um grupo social de algo considerado imoral, sagrado, etc”. Aqui entendemos que ele é considerado uma restrição ou proibição, podendo ser cultural, social e religiosa. Quando alguma coisa é tida como um tabu, remete-se como algo impuro ou sagrado.

Diante disso, Meyer-Rochow (2009, p. 3, tradução nossa) define tabu alimentar como a proibição,

Para distinguir a evitação deliberada de um item alimentar por outros motivos que não sejam simplesmente antipatia pelas preferências alimentares. (...) Alguns aspectos desse cenário também podem se aplicar às sociedades humanas, porque os tabus alimentares podem ser impostos aos indivíduos por pessoas de fora ou por membros do grupo de parentesco para se manifestarem através de instruções e exemplos durante a educação.

O autor ainda acrescenta que os tabus na maioria das vezes afetam todos os seres humanos. Casualmente, tabus de comida que podem ser encontrados em todos os lugares “ficam suspensos ou são impostos periodicamente, como na sexta-feira para os cristãos católicos, quando não se deve consumir carne, mas apenas peixe, e nas semanas pré-Páscoa da Quaresma, quando a carne de animais de sangue quente não deve ser comida” (*idem*, p. 11, tradução nossa).

Com isso podemos dizer que o tabu “trata-se de uma interdição, de uma proibição categórica, sem uma explicação racional. (...) É um conhecimento de senso comum transmitido de geração em geração” (LIMA *et al.*, 2016, p. 222).

Apesar de que a forma comum de evitar alguns alimentos por qualquer motivo não seja considerada um tabu alimentar, a forma de evitar constantemente pode tornar-se uma tradição e, possivelmente, terminar virando um tabu alimentar. Assim, “declarar um tabu de item alimentar para uma parte da população pode, é claro, levar ao monopólio dos alimentos em questão pelo restante da população. Por razões puramente egoístas, os homens podem declarar que a carne e outras iguarias são um tabu “para os outros” (MEYER-ROCHOW, 2009, p. 14, tradução nossa). Ao levar em consideração as palavras do autor, pode-se ressaltar que a proibição de comer carne vermelha durante a Semana Santa, tida por grande parte da população, principalmente pelos cristãos católicos, é considerada um tabu alimentar.

Um dos moradores relatou que o peixe podia faltar, mas não o frango. Por meio deste relato é possível entender que um determinado tabu não é mais praticado pelos moradores, visto que nem o consumo de carne de frango era permitido antigamente nas refeições da Semana Santa, porém, hoje não falta nas refeições deste período. É relatado que

têm as comidas que são permitidas e proibidas, como a carne vermelha, o que dá a entender que o consumo dessa carne sempre foi proibido no período Quaresmal e, principalmente, na Semana Santa. Matos (2007) aponta que esta era substituída por legumes, ovos, peixes, entre outros.

Nesse contexto, foi perguntado aos moradores se eles consumiam a carne vermelha ou se eles ainda seguiam a prática de não consumir e quais tipos de carne eles comem:

Come não. O peixe né, frango também come (Gilberto, 47 anos).

Como não, aí eu nem sei lá por que, eu não sei nem explicar direitinho porque é que não come, **já é tradição dos mais velhos**. Só o peixe, as vezes acha aqui, as vezes pesca. Frango come, aqui nós come, só não pode é matar na sexta-feira, que **é coisa do povo mais velho mesmo** (Neuzilene, 33 anos).

Na Semana Santa ninguém come carne aqui não, as vezes tem gente que come frango. Frango nunca comi não, a gente come é peixe, verdura, doce de leite (Manoel Joaquim, 59 anos).

Não, nunca comi não, **sempre tradição dos mais velhos né**, sempre falava e eu tô seguindo aquilo (Gercílio, 60 anos).

Com essas respostas fica claro que o tabu do não consumo de carne vermelha ainda é seguido e praticado na Semana Santa pelos moradores de Picos, já que todos responderam que não consomem este tipo de carne durante tal período. Mas também é perceptível que a religião não é mais o motivo principal para a continuidade dessa proibição, a principal justificativa, atualmente, é a tradição entre as famílias, onde os mais jovens seguem os dizeres de seus parentes mais velhos.

Além desta prática alimentar, o jejum também é um costume praticado durante a Semana Santa. O jejum foi ordenado pela Igreja Católica no século VI e tinha como definição abstenção de carne durante os períodos da Quaresma, das quartas-feiras e sextas-feiras, com foco na Semana Santa, como forma de respeito e veneração a Cristo que foi crucificado, morto e no domingo de Páscoa ressuscitou (SCHLÜTER, 2003; STRONG, 2004). Portanto, foi questionado aos moradores se eles tinham o hábito de praticar o jejum e em quais dias praticavam:

Ai não, jejuo não. Aliás, na minha idade diz que num permite mais, tem esse negócio de idade, tem no catecismo eu já vi, mais aí hoje em dia ta tudo porque no interior, cunada ninguém mais jejuar. A partir de 60 anos não pode jejuar e aí é tradição (José Cândido, 83 anos).

Num jejuo mais que sou evangélica, jejuo mais não, acabou história de jejum pra mim, já era, além de tudo a idade num compensa mais. A gente na idade de 70 ano num jejuava mais não e eu já tenho 72 né (Emília, 72 anos).

Eu jejuava os quatro dias, a gente comia, a comida era feijão, arroz, abobra, requeijão, manteiga, tudo a gente tinha. Carne ninguém comia não, de jeito nenhum, na semana santa não, ninguém comia carne não, a gente só comia mesmo só o feijão, o arroz, abobra, macarrão, é o que a gente comia, mais carne ninguém comia não. Não, hoje eu num jejuo mais não (Cícero Joaquim, 81 anos).

Atualmente, pode-se perceber que o jejum é um ato pouco praticado pelos moradores de Picos, uma vez que dentre todos entrevistados uma minoria diz ainda jejuar. Alguns relatam que nunca jejuaram e a maioria diz que praticavam o jejum, entretanto hoje em

dia já não praticam mais tal ato, que segundo eles alguns aspectos contribuem para isso, como o fato de alguns serem protestantes e outro fator é a idade, onde dizem ser tradição a partir dos 60 anos não poder mais jejuar.

Apesar disso, ainda os moradores da localidade praticam ações vinculadas ao período da Semana Santa como uma tradição local, e não por uma obrigação da igreja, pois resignificaram suas necessidades. Mesmo aqueles que se afirmam como católicos não praticam com a mesma veemência dos tempos antigos. Pois Silva (2018) traz a cultura como “dinâmica e flexível, ela é modificada na prática pelas ações individuais e coletivas e apresenta sistema de significados atribuídos aos acontecimentos”.

Diante do contexto apresentado, pode-se compreender que a religião Católica tem influência sobre as práticas alimentares da comunidade de Picos, pois seus princípios ainda se encontram presentes no cotidiano e nas festividades religiosas, apesar de alguns não serem mais praticantes da religião, participam das reuniões em famílias desse período.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez que as práticas alimentares se caracterizam como o modo em que as pessoas ou um grupo de pessoas utilizam um certo alimento, as mesmas são definidas de acordo com a religião, a cultura, as influências familiares que são passadas de geração em geração, o grupo de convívio de cada indivíduo, os costumes e o modo de vida de cada grupo. Assim, visto que a Semana Santa tem grande importância para a Igreja Católica Apostólica Romana, de forma que a mesma celebra a paixão, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo, fazendo parte

da última semana da Quaresma, ela é tida como uma tradição religiosa pelos cristãos católicos.

Através disso, compreendeu-se a cultura dos moradores da localidade Picos, visto que muitos costumes praticados pelos antepassados já não são mais praticados hoje em dia, como o fato de não poder trabalhar, não poder tomar banho e não poder andar montado. Entretanto as tradições alimentares da Semana Santa foram em muitos casos ressignificadas pelo grupo, mas ainda são seguidas dentro do atual contexto.

Portanto, a comensalidade entra como um fator muito importante, uma vez que ela é caracterizada pelas relações sociais de reciprocidade e trocas presente nessa festa popular, relacionados ao ato de comer, quando envolve a forma que a preparação é feita e o que ela representa para o indivíduo que está consumindo-a.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Vicente Eudes Lemos. As bases históricas da formação territorial piauiense. **Geosul**, Florianópolis, v. 18, n. 36, p. 55-76, 2003.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Sociedade e Cultura**, v. 10, n. 1, p. 11- 27, jan- jun, 2007.
- BRAUNE, Renata; FRANCO, Sílvia Cintra. **O que é gastronomia**. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- BITENCOURT, A. J. S. **Doces histórias: do acolher ao servir**. Trabalho de Conclusão de Curso de Tecnologia em Gastronomia. Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí, 2017.
- CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D. **Antropologia e nutrição: um diálogo possível**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

- CERIMONIAL da semana santa, apostolado Motus Liturgicus, 2010.
Disponível em: <http://www.ipascomnet.com/parouquia/inc.download/22062010094856Cerimoniario%20senama%20santa.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2019.
- DUPUIS, Jacques. **O cristianismo e as religiões:** do desencontro ao encontro. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- FERRARI, Evandro Sérgio. **Religiões e Hábitos Alimentares:** uma construção histórica, 2016. Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões, Vitória – ES, v. 4, n. 2, jul – dez., 2016.
- IORE, G.; FONSECA, A.L.N. **A Influência da Religião no Hábito Alimentar de Seus Adeptos.** Disponível em: <http://www.unilago.edu.br/revista/edicaoatual/Sumario/2014/downloads/4.pdf>. Acesso em: 03 mai. 2019.
- IBGE - INSTITUTO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Dom Inocêncio - PI | Cidades e Estados.** IBGE, 2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/pi/dom-inocencio.html>. Acesso em: 10 out. 2023.
- LEONARDO, Maria. Antropologia da Alimentação. **Revista Antropos.** Vol. 3, ano 2, dezembro, 2009. Disponível em: <http://revista.antropos.com.br/downloads/dez2009/Artigo%201%20%20Anntropologia%20da%20Alimenta%e7%e3o%20-%20Maria%20Leonardo.pdf>. Acesso em 19 dez. 2019.
- LIMA, M. M. L; et al. A influência de crenças e tabus alimentares na amamentação. O Mundo da Saúde, São Paulo, 2016. Disponível em: http://www.saocamilo-sp.br/pdf/mundo_saude/155574/A09.pdf. Acesso em: 18 de dezembro de 2019.
- LODY, Raul. **Brasil Bom de Boca:** temas da antropologia da alimentação. São Paulo: Senac São Paulo, 2008.
- MACIEL, Maria Eunice. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin?. **Horizontes Antropológicos.** Porto Alegre, n. 16, p. 145-156, dezembro de 2001.

- MATOS, M.A. O. **Pelas Quebradas, Várzeas e Chapadas: uma viagem gastronômica pelo Piauí**. 2. ed. Teresina: Alínea Publicações Editora, 2007.
- MEYER-ROCHOW, Victor Benno. Tabus alimentares: suas origens e propósitos. **Revista de Etnobiologia e Etnomedicina**, Escola de Engenharia e Ciências, Jacobs University, Bremen, Alemanha, dezembro 2009. Disponível em: file:///C:/Users/LARISSA/Downloads/Tabus%20alimentares_%20suas%20origens%20e%20propo%CC%81sites%20_%20SpringerLink.pdf. Acesso em: 08 de setembro de 2019.
- PEIRANO, Mariza. Rituais ontem e hoje. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. A comida como lugar de história: as dimensões do gosto. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 54, p. 103-124, jan-jun, 2011. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/25760>. Acesso em 03 de maio de 2019.
- ROSA, Lilian Rodrigues de Oliveira. Natureza política e religiosa da Igreja Católica e suas relações internacionais com o Estado Brasileiro. In: **Congresso Internacional de História**, V, 2011. ISSN: 2175-4446.
- SACCONI, Luiz Antônio. **Grande Dicionário Sacconi da Língua Portuguesa**. São Paulo: Editora Nova Geração, 2010.
- SANTOS, G. S.; TRICÁRICO, L. T.; ROSSINI, D. M.; CARVALHO JÚNIOR, D. A. O potencial da culinária tradicional para o turismo na região do Parque Nacional Serra da Capivara, Piauí. In: LAVANDOSKI, J.; BRAMBILLA, A.; VANZELLA, E. (orgs.). **Alimentação e cultura: alimentação e turismo: criatividade, experiência e patrimônio cultural**. João Pessoa: Editora do CCTA, 2019.
- SCHLÜTER, Regina G. **Gastronomia e Turismo**. São Paulo: Editora Aleph, 2003.

- SILVA, E. M. Religião, Diversidade e Valores Culturais: conceitos teóricos. **Revista de Estudos da Religião**, n. 2, p. 1-14, 2004. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/p_silva.pdf. Acesso em: 27 jun. 2019.
- SILVA, G. D. **Do fogo da terra à cozinha**: uma etnografia sobre o campesinato quilombola. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Piauí, 2018.
- SILVA, Samara Mendes Araújo. Sabor e história local: comidas piauienses - um estudo das práticas culturais sertanejas. Universidade Federal do Paraná, 2013. Disponível em: <http://www.historiadaalimentacao.ufpr.br/>. Acesso em: 23 de junho de 2019.
- SOUZA, Patricia Rodrigues de. **Religião e Comida**: como as práticas alimentares no contexto religioso auxiliam na construção do Homem. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Faculdade Católica de São Paulo, 2014.
- STRONG, Roy C. **Banquete**: uma história ilustrada da culinária, dos costumes e da fartura à mesa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004.
- WILGES, Irineu. **Cultura Religiosa**: as religiões no mundo. 18. ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2008.

AGRO É TECH, AGRO É FOME: DISCUSSÕES SOBRE ABASTECIMENTO E DISTRIBUIÇÃO DE ALIMENTOS NO BRASIL

João Pedro Marinbo Rodrigues¹

Resumo: O presente trabalho abordará as relações de produção, abastecimento e distribuição de alimentos em território nacional e seus efeitos sobre o aumento da fome no Brasil. Dados da OXFAM (2022) apontam que 33,1 milhões de brasileiros não têm o que comer, acumulando uma permanente e rápida ascensão se comparados com dados de 2021. Não obstante os processos de produção do agronegócio estejam em conformidade com avanços tecnológicos mais atuais, proporcionando enorme produtividade, a estrutura histórica de formação do agronegócio – baseada em latifúndios, monoculturas e interesses econômicos – apontam para possíveis conexões entre estes processos e o aumento da fome no Brasil, na medida em que parte do flagelo da falta do que comer deriva da estrutura anárquica do agro, que planta o que dá mais lucro, sem se ocupar com as necessidades da população, fomentando discussões históricas acerca deste problema que abrange as esferas sociais, econômicas e políticas brasileiras.

Palavras-Chave: Alimentação. Processos Alimentares. Abastecimento e Distribuição. Fome. Agronegócio.

INTRODUÇÃO

A fome persiste como um desafio crônico no Brasil, apesar dos avanços tecnológicos significativos que revolucionaram o setor agroindustrial do país. Dados alarmantes da OXFAM (2022) revelam que 33,1 milhões de brasileiros atualmente enfrentam a dura realidade de não ter o que comer, representando um aumento expressivo em relação aos números de 2021. Este cenário angustiante chama a atenção para a

¹ Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Uberlândia.

urgência de abordar as questões relacionadas a produção, ao abastecimento e à distribuição de alimentos em território nacional.

Embora o Brasil tenha se tornado uma potência agrícola global, com produção em grande escala e avanços tecnológicos notáveis no agronegócio, a estrutura histórica que sustenta esse setor ainda permanece. Essa estrutura é caracterizada por latifúndios, monoculturas e interesses econômicos predominantes. Assim, a relação entre essa estrutura histórica e o aumento da fome no Brasil é uma questão complexa que exige uma análise minuciosa.

Logo, o âmago dessa questão reside na preocupação de que a estrutura anárquica do agronegócio muitas vezes prioriza o lucro em detrimento das necessidades da população. Os processos de produção agroindustrial frequentemente se concentram em cultivos de alto valor comercial, enquanto a produção de alimentos essenciais pode ser negligenciada. Essa desconexão entre o que é plantado e o que é necessário para alimentar a população gera discussões profundas que abrangem as esferas sociais, econômicas e políticas brasileiras.

Neste contexto, este trabalho busca analisar as relações de abastecimento e distribuição de alimentos no Brasil, investigando como o agronegócio e sua estrutura histórica podem estar relacionados ao aumento da fome no país. Esta análise se desenrolará considerando não apenas a dimensão econômica, mas também os aspectos sociais, políticos e históricos que contribuem para essa complexa problemática. A compreensão desses fatores é fundamental para a promoção de soluções eficazes que garantam que todos os brasileiros tenham acesso a alimentos adequados e suficientes, amenizando – ou ainda melhor, extinguindo – o flagelo da fome que continua a assombrar o país.

O CASO HISTÓRICO DO BRASIL COM A FOME

A preocupação acerca de tal situação permeia todo o globo, o Brasil em especial vem a anos enfrentando a fome como uma luta diária. No ano de 1946 o geógrafo Josué de Castro publicou seus estudos sobre a fome em território nacional, elencando em seus textos que o conjunto brasileiro como um todo – assegurado por dados estatísticos – passava naquele momento por uma situação de miséria alimentar. Neste também é possível compreender a situação atual do país, uma vez que os escritos de Castro (1946), infelizmente, mostram traços da realidade que o povo brasileiro ainda enfrenta.

Por conseguinte, o autor conclui que a fome no Brasil não se dá em um momento específico, e mesmo com todos os progressos nas mais diferentes áreas, a fome é produto de um passado histórico que foi construído no Brasil com base em lutas e na dificuldade em desenvolver harmonia com os quadros naturais. Aqui também fica explicitado que este teor histórico da fome tem correlação com as atividades colonizadoras em meados de 1500 no território ainda não compreendido enquanto Brasil, assim como é observado no fragmento:

A fome no Brasil, que perdura apesar dos enormes progressos alcançados em vários setores de nossas atividades, é consequência, antes de tudo, de seu passado histórico, com os seus grupos humanos sempre em luta e quase nunca em harmonia com os quadros naturais. Luta, em certos casos, provocada e por culpa, portanto, da agressividade do meio, que iniciou abertamente as hostilidades, mas, quase sempre, por inabilidade do elemento colonizador, indiferente a tudo que não significasse vantagem direta e imediata para os seus planos de aventura mercantil. (CASTRO, 1984, p. 279)

Os ciclos sucessivos de exploração da terra no Brasil, desde a extração do pau-brasil até a produção de café, são apontados pelo autor como responsáveis por uma economia destrutiva. Essa exploração visava a mercantilização internacional, gerando lucro para os colonizadores, mas frequentemente desequilibrava a economia da colônia. Nesse contexto, é interessante observar como o agronegócio moderno também desempenha um papel significativo na economia do país, trazendo desafios e oportunidades similares aos enfrentados ao longo da história.

Estes não foram os únicos que trouxeram consequências para a situação do Brasil em relação ao tema abordado, Castro também elenca que tal desajuste econômico e social presente no país, foi consequência da inaptidão do Estado Político:

Os governos se mostraram quase sempre incapazes para impedir esta voraz interferência dos monopólios estrangeiros na marcha da nossa economia. Com uma total incapacidade do seu poder político para dirigir, em moldes sensatos, a aventura da colonização e da organização social da nacionalidade, a princípio por sua tenuidade e fraqueza potencial diante da fortaleza e independência dos senhores de terras, manda-chuvas em seus domínios de porteiras fechadas (CASTRO, 1984, p. 280)

Observa-se que o Estado deveria ter se colocado enquanto um poder equilibrante entre os interesses privados e coletivos. Os interesses aqui presentes dizem respeito principalmente a monopólios estrangeiros que possuíam vantagens na exploração do território nacional.

Outro aspecto importante para a dificuldade nas condições alimentares, foi que durante anos – e ainda atualmente – os Estados mais pobres do país foram abandonados e são comprovadamente nestes

que a fome difunde nas mais altas proporções. O desenvolvimento brasileiro parte de uma filosofia que vem da ideia de desenvolver o já desenvolvido, por conseguinte deixando as áreas marginais como o Nordeste e a Amazônia, impossibilitando estes de integrar o sistema econômico nacional.

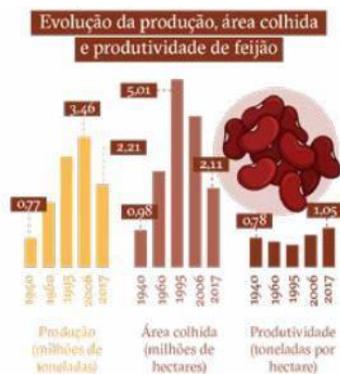
Desta forma, pensando nas ideias de Josué de Castro, é evidente que a fome no Brasil não é apenas um problema recente, mas sim um desafio enraizado em sua história. A exploração colonial e a falta de um equilíbrio entre os interesses privados e coletivos contribuíram para a perpetuação da fome e da insegurança alimentar. Além disso, a negligência em relação às regiões mais pobres do país exacerbou ainda mais essa questão.

A PRODUÇÃO AGRÍCOLA BRASILEIRA

As principais produções agropecuárias presentes no Brasil somam um ganho histórico de aproximadamente 81,2 milhões de hectares, nestas são consideradas as lavouras de soja, cana-de-açúcar e a produção pecuária. Este crescimento entre os anos de 1940 e 2017, comprovam que a soja teve destaque, sendo a cultura que mais se expandiu, com um salto de 30 mil para 30 milhões de hectares de área colhida (IBGE, 2017).

Por outro lado, os alimentos basilares da nutrição dos brasileiros – arroz e feijão – tiveram uma redução nas áreas de colheita e em volume de produção. O arroz, ocupava em 1960 aproximadamente 2,97 milhões de hectares e em 2017 soma mais 1,72 milhões, porém sua produção, após uma época de crescimento entre 1940 e 1995, se manteve estável desde então, variando entre 11 e 12 milhões de toneladas. Já o

feijão, ocupava uma área de 2,5 milhões de hectares em 1960 e passou a ter 2,1 milhões em 2017, e sua produção passa por um índice de alta passando de 2,95 milhões de toneladas em 1995 para 3,46 milhões em 2006, mas cai consideravelmente para 2,21 milhões em 2017 (IBGE, 2017).



Fonte: IBGE (2017), apud CAMPELLO, T.; BORTOLETTO, A., 2022, p. 205.

Logo, a análise das mudanças na produção agrícola no Brasil é essencial para compreender o atual cenário de fome no país. Como mencionado, a expansão da soja, do milho e da cana-de-açúcar em detrimento de culturas como arroz, feijão e mandioca tem desempenhado um papel significativo nessa questão.

A expansão da soja, em particular, é notável. Ela se tornou uma cultura de destaque na produção agrícola brasileira, com um aumento surpreendente na área cultivada, como supracitado. Essa expansão massiva da soja está fortemente ligada à demanda internacional por alimentos para animais e, em grande parte, para produção de ração. A produção de soja destina-se principalmente ao mercado de exportação, impulsionando os lucros do agronegócio brasileiro.

No entanto, é importante notar que essa ênfase na soja e em culturas voltadas para a alimentação animal tem implicações diretas na disponibilidade de alimentos essenciais para a população local. Arroz e feijão, que tradicionalmente fazem parte da dieta brasileira, viram suas áreas de cultivo diminuir. Essas culturas, fundamentais para a nutrição da população, têm experimentado quedas na produção.

A redução na produção de arroz e feijão, apesar de alguns picos de aumento intermitentes, é um fator que contribui diretamente para o problema da fome. Isso acontece porque esses alimentos são considerados básicos na dieta dos brasileiros, e qualquer redução em sua disponibilidade afeta negativamente o acesso à comida para milhões de pessoas.

Essa mudança no panorama agrícola do Brasil também afeta a segurança alimentar. O país se tornou dependente da importação de alimentos básicos, como arroz, o que o coloca em uma posição vulnerável, sujeita a flutuações nos mercados internacionais.

Quando os preços internacionais sobem, os alimentos essenciais tornam-se mais caros no mercado interno, dificultando o acesso das famílias de baixa renda a alimentos nutritivos e acessíveis.

Portanto, a análise do deslocamento das culturas dominantes no cenário agrícola brasileiro revela como a priorização de culturas para exportação e produção de alimentos para animais pode criar desequilíbrios na oferta de alimentos básicos para a população. Para enfrentar a fome de forma eficaz, é necessário reequilibrar a produção agrícola, promovendo o cultivo de alimentos essenciais para a dieta local, fortalecendo a agricultura voltada para o consumo interno, priorizando práticas tradicionais de cultivo e de baixo impacto ambiental, assim como faz a agricultura familiar.

AGRO É TECH, AGRO É FOME

A relação entre o agronegócio e a persistente fome no Brasil é uma questão complexa que merece uma análise aprofundada. No centro desse cenário desafiador, a pergunta essencial que surge é: como o agronegócio e a fome se conectam? Essa pergunta é crucial para entender o problema da fome no Brasil, uma vez que o agronegócio passou por uma evolução notável nos últimos anos, impulsionada por avanços tecnológicos significativos.

Aqui, precisa-se então de analisar com cautela a seguinte ponderação de Josué de Castro: “Todo esforço de modernização e dinamização de nossa agricultura tropeça nesse arcabouço arcaico da infraestrutura agrária, verdadeira armadura contra o progresso econômico e social do país” (CASTRO, 1984, p. 299).

Esta análise nos propõe a compreensão de que apesar dos avanços tecnológicos impressionantes e do aumento na produção agroindustrial, é importante reconhecer que aspectos fundamentais do perfil e da estrutura do agronegócio brasileiro permanecem inalterados. Essa estrutura ainda se caracteriza por latifúndios, monoculturas e uma ênfase majoritariamente econômica, com uma clara priorização dos interesses capitalistas.

Os latifúndios, em particular, representam um desafio significativo, visto que vastas extensões de terra estão frequentemente sob o controle de um pequeno número de proprietários, resultando na concentração de poder e recursos. Dados da OXFAM (2019), revelam que cerca de 1% dos proprietários de terras detêm mais de 45% das terras agricultáveis no país, demonstrando uma concentração notável – vale ressaltar que estes números não são exclusivos do Brasil, e dizem respeito a uma estrutura presente em toda a América Latina. Isso não apenas acentua as desigualdades sociais, mas também influencia a produção de alimentos.

Além disso, a predominância das monoculturas no agronegócio brasileiro é um fator que requer nossa atenção. Culturas como soja, milho e cana-de-açúcar se tornaram os principais produtos do cultivo no Brasil, priorizando a resposta à demanda internacional e ao mercado de exportação para aumentar os lucros. No entanto, essa ênfase na monocultura gera implicações ambientais sérias, uma vez que frequentemente demanda o uso intensivo de agrotóxicos e pode levar à exaustão do solo, resultando em impactos negativos na biodiversidade e na saúde dos ecossistemas.

A concentração excessiva em monoculturas é um risco significativo para a segurança alimentar e nutricional. Quando a produção

agrícola se concentra em um pequeno conjunto de culturas de alto valor comercial, as variedades tradicionais e regionais muitas vezes são negligenciadas. Isso afeta diretamente as opções alimentares disponíveis para a população.

A dependência de um conjunto limitado de culturas pode levar a uma dieta desequilibrada, carente de diversidade de alimentos ricos em nutrientes essenciais. Essa falta de variedade alimentar pode contribuir para deficiências nutricionais, carências vitamínicas e dietas desequilibradas, que, por sua vez, podem resultar em problemas de saúde, como desnutrição e obesidade.

No entanto, é importante notar que o agronegócio também testemunhou avanços tecnológicos significativos. A adoção de práticas agrícolas modernas, como o uso de sementes geneticamente modificadas, sistemas de irrigação eficientes e métodos de cultivo de precisão, tem aumentado a produtividade e a eficiência na produção de alimentos. Isso é especialmente evidente nas culturas de exportação, como a soja, que são cultivadas em larga escala com tecnologias de ponta.

A busca por lucro muitas vezes prevalece sobre a preocupação com a segurança alimentar da população. A ênfase no cultivo de *commodities* voltadas para a exportação, como soja e milho, frequentemente resulta em uma alocação desigual de recursos e terras, priorizando essas culturas em detrimento da produção de alimentos básicos essenciais para a população local.

Essa abordagem é impulsionada pelo potencial de ganhos financeiros expressivos e pela demanda internacional por esses produtos, o que pode parecer vantajoso no curto prazo. No entanto, essa busca pelo lucro imediato pode negligenciar a necessidade de garantir a segurança alimentar da população brasileira.

Para lidar eficazmente com o problema da fome no Brasil, é crucial compreender como a estrutura do agronegócio se insere nesse cenário complexo. A compreensão das conexões entre o agronegócio, a concentração de terras, as monoculturas e os interesses econômicos são fundamentais para a formulação de políticas que promovam a segurança alimentar, garantindo que todos os brasileiros tenham acesso a alimentos nutritivos e adequados.

Isso requer a promoção de culturas diversificadas, o apoio à agricultura familiar – responsável por boa parte da comida que chega à mesa das famílias brasileiras – e a implementação de estratégias que equilibrem a busca por lucro com o compromisso de atender às necessidades alimentares da população local. Somente com uma abordagem abrangente e consciente das complexidades envolvidas é possível avançar na luta contra a fome e na promoção de uma alimentação saudável e acessível para todos.

O PROBLEMA DA DISTRIBUIÇÃO E ABASTECIMENTO DE ALIMENTOS NO BRASIL

O Brasil, um país vasto e produtivo em termos agrícolas, enfrenta outro desafio complexo que tem implicações diretas na segurança alimentar de sua população: o problema da distribuição e abastecimento de alimentos. Essa questão está intrinsecamente relacionada ao aumento da fome no país e merece uma análise minuciosa.

A produção agrícola brasileira é significativa, capaz de suprir as necessidades de uma grande população. Porém, esta capacidade de suprir as necessidades da população, dá-se pela produção realizada pelos pequenos produtores, conhecidos como agricultura familiar,

responsáveis por uma considerável parte da comida que chega à mesa das famílias brasileiras, somando 83% da mandioca; 70% do feijão; 58% do leite de vaca e 46% do milho. No entanto, a distribuição eficaz desses alimentos é uma batalha constante. A distribuição inadequada resulta em disparidades, com escassez em algumas áreas e desperdício em outras, devido à superoferta.

Um dos principais fatores que contribui para esse cenário é a logística deficiente. A infraestrutura precária de transporte e armazenamento de alimentos frequentemente causa a deterioração de produtos perecíveis antes que cheguem aos consumidores. Esse desperdício não é apenas uma perda econômica, mas também um fator que contribui para a falta de alimentos acessíveis.

Além disso, a falta de um sistema de distribuição eficiente impacta diretamente a disponibilidade e acessibilidade de alimentos em regiões mais remotas. Comunidades afastadas, áreas rurais e comunidades marginalizadas muitas vezes sofrem com a escassez de opções nutricionais. Essa disparidade acentua a fome e a insegurança alimentar em certas regiões, tornando-as mais vulneráveis a esse problema persistente.

Para abordar eficazmente o problema da distribuição e abastecimento de alimentos no Brasil, é essencial realizar uma análise abrangente que leve em consideração uma variedade de fatores, incluindo os aspectos econômicos, geográficos e sociais envolvidos. As políticas públicas desempenham um papel crucial nesse processo, pois buscam garantir que os alimentos sejam distribuídos de maneira justa e eficaz em todo o país.

Uma parte da solução envolve a melhoria da infraestrutura de transporte e armazenamento, tornando a logística mais eficiente e evitando o desperdício de alimentos. Além disso, promover a produção

e distribuição local de alimentos pode reduzir a dependência de longas cadeias de abastecimento e fortalecer a segurança alimentar em áreas rurais.

É fundamental destacar que a resolução desse desafio exige uma abordagem ampla que envolve não apenas a infraestrutura, mas também a educação e a conscientização sobre o desperdício de alimentos. Isso implica a implementação de políticas que visem melhorar a infraestrutura logística, promover a agricultura local e reduzir as disparidades na distribuição de alimentos. Somente por meio de ações coordenadas e abrangentes podemos caminhar em direção a um Brasil onde a fome seja reduzida e a segurança alimentar seja uma realidade para todos.

Por fim, o fortalecimento dos Centros de Distribuição também auxilia no combate à fome porque são estratégicos para que os alimentos cheguem aos lugares mais distantes e sejam distribuídos por todas as regiões. Hoje, porém, eles estão concentrados nas regiões centrais do Brasil, os maiores nas regiões Sul e Sudeste, dificultando a distribuição para as regiões mais distantes e municípios menores, prejudicando estas reuniões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A persistência da fome no Brasil é um desafio que transcende o tempo, assombrando gerações e contrariando os avanços tecnológicos e econômicos do país. Este cenário alarmante é evidenciado por dados recentes da OXFAM, que revelam que um aumento expressivo em relação a anos anteriores. Esse contexto angustiante nos leva a refletir sobre a urgência de enfrentar as questões relacionadas ao abastecimento e à distribuição de alimentos em território nacional.

O Brasil, sendo uma potência agrícola global, com avanços tecnológicos notáveis no setor agroindustrial, destaca-se por sua capacidade de produzir alimentos em larga escala. No entanto, esse potencial contrasta fortemente com a realidade da fome persistente, evidenciando que a relação entre a estrutura histórica do agronegócio brasileiro e o aumento da insegurança alimentar é uma questão complexa que requer uma análise minuciosa.

A raiz desse problema está na preocupação de que a estrutura anárquica do agronegócio frequentemente prioriza o lucro em detrimento das necessidades da população. Os processos de produção agroindustrial muitas vezes se concentram em cultivos de alto valor comercial, negligenciando a produção de alimentos essenciais. Essa desconexão entre o que é plantado e o que é necessário para alimentar a população gera profundas discussões que envolvem dimensões sociais, econômicas e políticas brasileiras.

Josué de Castro já documentava a miséria alimentar que afligia o país e destacava a influência dos ciclos de exploração da terra como um dos fatores que contribuíram para uma economia destrutiva e desequilibrada. Hoje, observamos como o agronegócio moderno também desempenha um papel significativo na economia do país, trazendo desafios e oportunidades semelhantes aos enfrentados ao longo da história.

O problema é agravado pela presença de latifúndios, onde vastas extensões de terra são controladas por um pequeno número de proprietários, resultando na concentração de poder e recursos. Essa concentração não apenas intensifica as desigualdades sociais, mas também influencia a produção de alimentos.

Além disso, a predominância das monoculturas é uma característica notável do agronegócio brasileiro. Culturas como a soja, o milho e a cana-de-açúcar se tornaram os principais produtos do cultivo no Brasil, atendendo à demanda internacional e ao mercado de exportação para maximizar os lucros. No entanto, essa ênfase na monocultura tem implicações ambientais significativas, como o uso intensivo de agrotóxicos e o esgotamento do solo, causando impactos negativos na biodiversidade e na saúde dos ecossistemas.

Essa dependência excessiva de um pequeno conjunto de culturas tem sérias implicações para a segurança alimentar e nutricional. A falta de diversidade alimentar pode levar a carências nutricionais, deficiências vitamínicas e dietas desequilibradas. Isso, por sua vez, pode resultar em problemas de saúde, como desnutrição e obesidade.

No entanto, não se pode negar os avanços tecnológicos significativos no agronegócio. A adoção de práticas agrícolas modernas, como a utilização de sementes geneticamente modificadas, sistemas de irrigação eficientes e métodos de cultivo de precisão, contribuiu para o aumento da produtividade e da eficiência na produção de alimentos. A tecnologia desempenha um papel fundamental no setor agroindustrial brasileiro, permitindo o crescimento da produção em escala, que se reflete principalmente nas culturas de exportação.

Porém, essa ênfase na produção de culturas comerciais rentáveis para o mercado global em detrimento da produção de alimentos básicos necessários para a população local levanta questões éticas e práticas. A busca pelo lucro imediato muitas vezes desconsidera a necessidade de garantir a segurança alimentar da população brasileira, especialmente das camadas mais vulneráveis.

Para enfrentar eficazmente o problema da fome no Brasil, é crucial compreender como a estrutura do agronegócio está interligada com essa questão complexa. A conexão entre o agronegócio, a concentração de terras, as monoculturas e os interesses econômicos são fundamentais para a formulação de políticas que busquem a segurança alimentar de todos os brasileiros.

Por outro lado, o abastecimento e distribuição de alimentos enfrenta desafios igualmente complexos. Embora a produção de alimentos seja significativa, a distribuição eficaz é frequentemente prejudicada por uma logística deficiente. A infraestrutura de transporte e armazenamento inadequada resulta na deterioração de produtos perecíveis antes que cheguem aos consumidores, causando não apenas perdas econômicas, mas também a falta de alimentos acessíveis.

Essa desigualdade na distribuição de alimentos gera disparidades, com grandes centros urbanos desfrutando de uma variedade de opções alimentares, enquanto áreas rurais e comunidades marginalizadas sofrem com a escassez. Essa falta de acesso a alimentos nutritivos contribui para a insegurança alimentar em várias regiões do país, agravando o problema da fome. Logo, é fundamental promover melhorias na infraestrutura logística, reduzindo o desperdício de alimentos e garantindo que os produtos cheguem a seus destinos em condições adequadas. A promoção da produção e distribuição local de alimentos também é essencial para reduzir a dependência de longas cadeias de abastecimento, fortalecendo a segurança alimentar em áreas rurais e remotas.

A educação e a conscientização da população também desempenham um papel fundamental na redução do desperdício de alimentos e na promoção do consumo sustentável. As famílias, as empresas e os

setores de varejo podem desempenhar um papel importante na minimização do desperdício de alimentos, garantindo que os produtos sejam utilizados de forma eficiente e não desperdiçados.

Logo, a resolução desses problemas exige uma abordagem abrangente e coordenada. É necessário promover políticas que busquem equilibrar a busca por lucro com o compromisso de atender às necessidades alimentares da população local. Isso implica a promoção de culturas diversas, o fortalecimento da agricultura familiar e a melhoria da infraestrutura de transporte e distribuição. Somente por meio de ações que levem em consideração aspectos econômicos, geográficos e sociais podemos avançar na luta contra a fome e garantir que a segurança alimentar seja uma realidade para todos os indivíduos.

Diante disso, o Brasil, com seu potencial agrícola e recursos naturais, tem todas as condições para superar o desafio da fome e se tornar um exemplo de segurança alimentar e sustentabilidade. No entanto, isso requer um compromisso com a promoção de políticas e práticas que coloquem as necessidades da população em primeiro lugar, priorizando a alimentação adequada e suficiente para todos os brasileiros.

REFERÊNCIAS

- CASTRO, Josué. **Geografia da fome: o dilema brasileiro: pão ou aço**. 10. Ed. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1984.
- CAMPELLO, T. H. G. B; BORTOLETTO, A. P. **Da Fome à Fome: diálogos com Josué de Castro**. 1. ed. São Paulo: Elefante, 2022. v. 1.
- POMPEIA, Caio. **Formação política do agronegócio**. São Paulo: Elefante, 2021.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Pesquisa de Orçamentos Familiares: 2017-2018**. Rio de Janeiro: IBGE, 2021. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2097201>. Acesso em: 29 de set. 2023.

Oxfam Brasil. **O Enfrentamento à Fome no Brasil**. São Paulo: Oxfam, 2022. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/o-enfrentamento-a-fome-no-brasil/>. Acesso em: 02 out. 2023.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua**. Rio de Janeiro: IBGE, 2020. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2101273>. Acesso em: 02 out. 2023.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Agropecuário**. Rio de Janeiro: IBGE, 2017. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/estatisticas/economicas/agricultura-e-pecuaria/21814censoagropecuario.html?utm_source=landing&utm_medium=explica&utm_campaign=producao_agropecuaria&t=sobre. Acesso em: 04 out. 2023.

AS MULHERES NEGRAS QUITANDEIRAS E SUAS AGÊNCIAS NA COMIDA DE RUA CARIOCA (1860-1902)

Cristina Antunes Divano Cunha¹

Resumo: Neste artigo pretendemos, a partir de uma pesquisa em desenvolvimento, “As donas da rua: o protagonismo das mulheres negras no paço da cidade do Rio de Janeiro (1860-1902) apresentar novas agentes produtoras de saberes e cultura, em diáspora, pensando a importância dos estudos étnico-raciais em proporcionar novas perspectivas histórico-social-cultural da população negra em diáspora, por séculos subalternizadas e excluídas da memória brasileira a partir da produção e comércio de comida de rua carioca pelas mulheres negras quitandeiras. A partir da hemeroteca digital da Biblioteca Nacional periódicos da época, podemos encontrar as instigantes atuações das mulheres negras quitandeira na vida cotidiana da cidade. Jornais como “Gazeta do Rio”, “Diário do Rio de Janeiro”, “Carbonários”, “Jornal do comércio” entre outros, nos evidenciaram, entre notas, notícias e crônicas, as experiências de sujeitas que protagonizaram o controle do comércio de alimentos e preparações culinárias nas ruas do paço. Tais registros nos reportaram as histórias sociais que compõe, ativamente, a memória social da cidade do Rio de Janeiro. As quitandeiras negras cariocas, traziam consigo conhecimentos diaspóricos capazes de articularem estratégias de resistências e permanências na vida da cidade em enfrentamento ao sistema escravagista brasileiro, conectando os fazeres culinários a constituição de suas territorialidades e identidades, dessa forma, colocando a alimentação como ferramenta liberdade e ascensão social.

Palavras-chave: Alimentação. Quitandeiras; Diáspora. “Comida de Rua”. Memória.

¹ Mestra em Relações Etnicorraciais pelo Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca.

PELAS RUAS DA CIDADE, SEUS TABULEIROS; NA DIÁSPORA, SEUS SABORES

Os tachos desciam das paredes e deitavam-se sobre a cama quente das lenhas que ardiam desde cedo aferventando os miúdos enquanto a cozinheira diaspórica picava e moía os temperos do encorpado angu. Logo sua quitanda estaria montada cheia de gostos dos mais variados atendendo uma clientela trabalhadora que fazia da rua a extensão de suas casas.

Das suas panelas, a certeza da sustância apimentada com temperos muito distantes, que ali se traduziam em forma de comer a saudade. A banca pronta, a voz de Esperança acordava os mais cansados e lembrava a todos que seus trabalhos já se iniciaram. Aquele dia, cheio da maresia, trazida pela baía, não faltaria angu, mocotó e um bom peixe seco, regados a farinha de mandioca para levantar a cidade ao trabalho.

Pretendemos neste artigo destacar a alimentação como exercício de poder no século XIX, na região central carioca com o predomínio da comida de rua elaborada pelas “mulheres negras que tinham restaurantes ao ar livre”² como tal alternativa de oferta de alimentos produziram saberes geográficos-históricos dentro das cozinhas e tabuleiros das quitandeiras configurando os hábitos alimentares da população circulante. Das cozinhas senhoriais às cozinhas zungueiras, toda uma cultura alimentar foi originando-se dos conhecimentos e ingredientes africanos, os alimentos nativos e a mão do colonizador.

A alimentação, na perspectiva da construção humana, preenche, além das necessidades biológicas, a vida social do ser humano, como, inclusive, é um dos componentes que nos formam em nossas humanidades. São em mesas de jantar ou em almoços de trabalho

ou em domingos em família, que o ato de comer se torna um evento de interação e sociabilidade. São nesses espaços sociais, públicos ou privados que unimos sobrevivência com vivências criando diferentes culturas culinárias e identidades alimentares.

Historicamente, como aborda Carneiro (2005, p. 72): “ao longo das épocas e regiões, as diferentes culturas humanas sempre encararam a alimentação como um ato revestido de conteúdos simbólicos, cujo sentido buscamos atualmente identificar e classificar como ‘políticos’ ou ‘religiosos’”, nessa direção as práticas de cozinha e a alimentação na vida em sociedade estão em constantes transformações, urgindo da necessidade vital de ingestão de nutrientes, contudo se legitima como formas de sociabilidade e solidariedade em diversas culturas onde elaborações com diferentes significados tornam a tríade alimento-cozinha-comida uma forma política de ingerência no controle da sociedade. No momento que mulheres negras quitandeiras controlavam atos de venda e preparação de alimentos, traziam para si o apoderamento do espaço, e mais, se faziam agentes transformadores locais. Como expõem Menache e Leonel (2017, p. 24) entendemos que a cozinha a partir desses saberes:

organiza, produz e dispõe todos os seus componentes, transformando a comida com o auxílio da culinária, com base nos costumes, ritos e leis da comensalidade – que por sua vez é parte estruturante da sociedade e influenciada por ela – e a identidade geográfica do espaço que se limita, para tentar se comunicar na individualidade do homem que responde que responde a este estímulo da maneira mútua, através do gosto, alterando o estado anterior da cozinha, pois irá desencadear, conseqüentemente, a mutação dos componentes que a forma.

Aliada a essa operação estão as trocas culturais de cozinhas diferentes entre si, em encontro com Menache e Lionel (2017, p.6) quando se entende que a comida é capaz de recriar identidades de origem, ressignificando suas próprias histórias permeando:

essas culturas, permitindo a flexibilização e incorporação de pratos e ingredientes, agregando sabores, hábitos e vivências, criando novos laços de reciprocidade e hospitalidade, mas procurando manter uma memória social de pertencimento a uma comunidade de origem.

Nesse sentido, uma sociedade tem na sua culinária um fator identitário que compõe sua história e memórias. A cozinha, entendida como espaço cultural demanda de entendimentos próprios envolvendo desde a produção primária de ingredientes até a criação culinária e suas interações socioculturais. Neste pensamento, Watzold (2012, p.6), nos coloca a cozinha como um complexo cultural influenciado “pela avaliação humano-sensorial, no âmbito do sabor e da simbologia, determinantes espaciais e climáticas, socioculturais, psico-antropológicas, religiosas, econômicas e políticas com influências recíprocas”.

Determinadas características únicas na formulação do receituário brasileiro nos ajudam apontar a culinária brasileira como uma profusão de diferentes complexos culturais, ao entendermos que o complexo cultural cozinha já existia nas sociedades indígenas e africanas, bom como na sociedade portuguesa. A culinária nacional sendo uma reelaboração desses conhecimentos diversos engendrando uma proposta única de uma comida brasileira conectada a ancestralidades e, ao mesmo tempo, sofrendo interferências da cultura colonizadora. Nessa perspectiva, Menache e Lionel (2017, p. 6) contribuem ao pensar como:

A construção dessas cozinhas como formas culturalmente estabelecidas, codificadas e reconhecidas inclui a culinária e suas maneiras de fazer o alimento, transformando-o em comida. Mais do que técnicas, essas maneiras de fazer estão relacionadas a significados atribuídos aos alimentos a ao ato de alimentar, ato culinário, de transformação.

E, completando, as autoras consideram a alimentação das “mais elaboradas e sofisticadas práticas de sobrevivência humana” e aqui, acreditamos que as quitandeiras partilhavam dessa ideia de resistência pelo elaborar alimentar. Se as práticas culinárias estão conectadas com contextos socioeconômico, fundamentalmente, também o está nos debates étnico-raciais, se analisarmos que o ofício de cozinheiro/a abrangia, em sua maioria, da população negra.

Podemos pensar a alimentação como uma das bases fundantes da formação sociocultural de um país ou de um povo, Watzold (2012, p.30) argumenta, nesse sentido que “tanto os meios de alimentação têm caráter simbólico, quanto à forma de prepará-los e as circunstâncias de consumi-los sob a forma de comportamento e da cultura material”. Por vezes como instrumento de controle institucional, torna o “ato de alimentar” uma potência de interesse do poder hegemônico.

Constituindo identidades e territorialidades, a culinária, como desdobramento da cultura alimentar de uma população carrega, dentro do seu simbolismo, estratégias de poder conforme Menache e Lionel (2017, p.4) cita Maciel (2004):

Assim, mais que ato biológico, a alimentação humana é ato social e cultural, que implica em representações e imaginários, envolve escolhas e classificações, que organizam as visões diversas de mundo, no tempo e no espaço. Tomando a alimentação humana como ato

cultural possível pensá-la como sistema simbólico, em que estão presentes códigos que operam no estabelecimento de relações dos homens entre si e com a natureza.

Matéria de estudos etnoantropológicos: a comida, o comer e o se alimentar são questões de análises aprofundadas por muitos teóricos, como Lévi-Strauss, Mauss, Da Matta ou Cascudo, como práticas tão primitivas e ao mesmo tempo tão significantes na formação do indivíduo e sua cultura. Unindo os mitos e suas narrativas a prática culinária, Silva (2005, p. 125), expõe como a cozinha formam um “elo entre o plano sensível e o inteligível, mediadora de elementos como ‘céu e terra’, ‘vida e morte’, ‘natureza e sociedade’, ‘selvageria e civilização’.

Ainda segundo a autora a concretude da cultura alimentar se faz na função básica que exerce:

ligada diretamente à cultura material, que diz respeito, em primeiro lugar, a subsistência. Nesse sentido, há uma lógica da comida que opera no plano concreto e que dialoga com o contexto, evidenciando uma relação própria entre a culinária e a cultura.

Acrescentando o poder político ingerido, no caráter primário da alimentação como subsistência, corroboramos com Menache e Lionel (2017, p.10) ao abordarem a:

perspectiva da alimentação enquanto construção de humanidade e do desenvolvimento como forma de liberdade, que se entende homens e mulheres como atores de elegibilidade, de direitos, de dignidade, reproduzindo-se socialmente e culturalmente, podendo a comida ser o ‘prato’ que possibilita estudar as relações sociais, econômicas e culturais que regem suas vidas.

No entendimento que a comida e seus processos culturais são objetos de tentativas de controle e, conseqüente fator de interesses hegemônicos, podemos inferir que as mulheres negras quitandeiras estabeleciam “o poder de transformação de um objeto não simbólico (alimento) em simbólico (comida)” colocando a alimentação alvo de disputas, como a observação de Ferro (2017, p.16). Ministrando nas ruas o ofício de cozinha, davam concretude no poder que as cozinheiras/ os exerciam ao deterem a manipulação de alimentos que logicamente, seria ingerido. O autor completa ao entender como o ato de comer “proporciona o resgate e, também, a criação das memórias pessoais e, posteriormente coletivas, por este motivo, transcende a materialidade e os limites da criatividade humana”

A cultura culinária africana chegou ao Brasil na instalação do tráfico transatlântico de populações negras do continente, trazendo nessas embarcações criminosas a dor, violência, morte e também novas técnicas, alimentos e conhecimentos alimentares milenares. Muitos escravizados possuíam conhecimentos técnicos de plantio, mineração ou pecuária, sendo falsa a ideia de escravizados ignorantes. Em diáspora, Souza (2017, p.31) coloca que “retratam a dispersão de culturas culinárias, de técnicas, alimentos e receitas, que passam a fazer parte de outro contexto cultural”, ou seja, os povos africanos detentores de farto conhecimento nas técnicas e artes culinárias trouxeram, com consistência, nos navios transatlânticos, saberes ancestrais que seriam fundantes de uma cozinha nacional.

As profundas diferenças que podemos encontrar nos receituários regionais mais contribuiu para uma simbologia de cozinha nacional, assemelhando-se hábitos e rituais do que, exatamente diferenciação nos modos sociais alimentares, como diz Watzold (2012, p.31) “através

da ritualização de formas de comportamentos culturais específicos e folclorização da preparação dos alimentos, estabiliza-se na identidade de grupo e se cria uma delimitação para fora”, dessa forma, participando da formação da identidade nacional.

A cozinha brasileira, em formação, como vimos era pautada por uma hierarquia eurocentrada em tentativas de se aproximar de uma cozinha ocidentalizada mais próxima possível da cozinha francesa. Referência para os restaurantes e cozinhas domésticas, esta cozinha com produtos e técnicas europeias preenchiam o ideário de cozinha sofisticada, e não menos nos eventos gastronômicos da cidade como publicado no jornal “Novidades” de 1890:

Os gastrônomos parisienses têm tomado um fartão... de água na boca com a exposição culinária inaugurada.

Há ali de tudo, desde os assados gigantescos até as massas de matar camundongos.

Tem-se feito conferências sobre a melhor maneira de preparar omeletes e o succulento certamente foi inapriméiras autoridades da República Francesa.

Que figurão havia de fazer ali a nossa feijoada completa ou o nosso angu de quitandeira, diz um colega”.

A subalternização da comida regional nos aparece, por exemplo, no jornal “O Paiz” de 1890 do dia 16 de março, sobre uma exposição culinária inaugurada na cidade onde:

Tem-se feito conferências sobre a melhor maneira de preparar omeletes e o succulento certamen, inaugurado solenemente com a presença das primeiras autoridades da República Francesa.

Que figurão havia de fazer ali a nossa feijoada completa ou o nosso angu de quitandeira.

Sair desse enquadramento limitante e colonizador de supervalorização de determinados conhecimentos em detrimento de outros saberes que nos é caro e fundante nos leva a propor o caminho de uma pesquisa afrocentrada diante das ciências culinárias trazidas em diáspora, pensando em Asante (2009, p.1) quando diz que “afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos”

Entendemos que a produção do conhecimento pautada na valorização dos saberes masculinos ocidentais deslegitima as epistemologias que não estão dentro do eixo anglo-saxão do monopólio de conhecimento, e esse privilégio epistêmico também encontramos na formação da cultura culinária dos países considerados periféricos. Mesmo com todos os traços autênticos de construção histórica culinária a partir de experiências locais, são os métodos e receituários europeus e seu cânone de primazia gastronômica que permeiam o ideário da cozinha brasileira. Saberes dos povos originais aliados aos conhecimentos diaspóricos nos levaram.

Nesse sentido, a expansão colonial não só se estabelece nas conquistas territoriais como também no apagamento e controle das epistemologias do sul global. A produção acadêmica partindo do compromisso com as epistemologias do sul por tantos séculos subalternizadas é uma forma de enfrentamento e redirecionamento para novas formas de epistemologias que deem conta da diversidade de saberes no mundo.

Nesse caminho, nossa pesquisa encontra a alimentação e seus desdobramentos, como pontos relevantes de resgate dos saberes

africanos, trazidos em diáspora, por tanto tempo, subordinados a um modelo de cozinha europeia, basicamente, a francesa. Pensando junto a Raffestin, que essas concepções unitaristas de modelo superior estão condenadas pelas suas próprias controvérsias; veremos que no Brasil, do século XIX, tais concepções ressoavam nas cozinhas brasileiras, sendo o receituário ocidental premissa de um bom banquete.

A cozinha, lugar de subjetividade, tanto no ato de cozinhar como estratégia de proteção, concordamos com Bonomo (2019, p.15) quando “as subjetividades, por sua vez, podem estar presentes no gestual, nas superstições (presentes em todas as culturas), no modo de temperar e nas modalidades do comer (com as mãos, sentados ou de cócoras). Dessa forma comida produziria cultura com espacializações distintas nas suas práticas culinárias transformando saberes ancestrais em novas significações.

As comidas da senzala traziam ressignificações alimentares diante das restrições impostas pelo senhor; no ano de 1865, o jornal ‘Correio Mercantil’, do dia 02 dezembro, descrevia assim as possíveis causas de *ophthalmia*, segundo o jornal, causa da má alimentação imposta aos escravizados:

Fazendas há, nas quais, a alimentação dos escravos consiste na comida diária em feijão com angu, etc. Este tratamento é o dos melhores senhores; porque alguns outros dão aos seus escravos, ora feijão cozido com angu com pequenas quantidades de toucinho, ora, aboboras cozidas com angu, estando sujeitos a levantarem-se às 3 da madrugada para um serviço pesado.

As tuas causas são uma verdadeira angusada de negra mina, e dificilmente haverá quem decifre esta oração: a alimentação consiste em feijão com angu.

Neste trecho a sustentação para o trabalho era a combinação de angu e feijão, poderosa combinação proteica com carboidratos, proporcionando açúcares suficientes para o trabalho exaustivo, mas deficitário em complexos vitamínicos. O angu das quitadeiras urbanas supria tais carência, no sistema de ganho, acrescentando a receita, re-fogados de miúdos e ervas aromáticas. O conhecimento diaspórico se reelaborava nas práticas cotidianas. Se em Angola:

era servido com farinha de milho ou de mandioca, nas receitas brasileiras, no entanto, faz.

Se vatapá também com peixe, leite de coco e amendoim” Além de dendê e pimenta, os africanos utilizavam muitos outros temperos e gêneros alimentícios que não eram usados em Portugal. No Rio, as cozinheiras adicionavam tubérculos ou amendoim, leite de coco, camarão seco, gengibre e abóbora às receitas.

Os sabores africanos eram registrados de diferentes formas, seja na comida da quitadeira, nas crônicas, pinturas e até mesmo poemas publicados nos jornais da época. Em ‘O Paiz’ de 1890, do dia 15 de janeiro, o escritor França Junior publicou um artigo “tratando da qualidade dos alimentos que ingerimos” e sobre o papel social do cozinheiro (no masculino, logo, entendemos que França Junior refere-se aos homens cozinheiros) que nos diz em determinado momento:

Quero ver seu amigo diz mal de uma feijoada,
Se cada quibebe indigesto se condena a carne assada.
Quero ver se lhe desgostam os bifés de frigideira,
ou se em vez de um picadinho quer angu de quitadeira.
Quem sabe se, por exemplo, por provado não dará,
que pra curar reumatismo é bom comer vatapá?

No jornal “Diário do Comércio” de 1889, ed.50, João Sizudo assina uma pequena metáfora onde receitas “das negras minas” são referenciadas como “bom”: “Que belo pratinho seria este, se fosse verdadeiro, para todos aqueles que tem a descompostura no rol das causas apimentadas, tão agradáveis como o mocotó, o vatapá ou mesmo o angu das negras minas”.

A comida e seus desdobramentos na sociedade proporcionaram estratégias de enfrentamentos na escravização da população negra e no silenciamento das nações indígenas, quando seus saberes ultrapassam a cultura hegemônica eurocentrada e forjou uma valiosa e original culinária brasileira. Uma cozinha elaborada na saudade, violência, sabores, cheiros e energia vital.

Acreditamos que as mulheres negras quitandeiras, entendidas na potência do alimento na vida cotidiana, ressignificaram seus conhecimentos em África para a dinâmica da cidade a vida nos anos dos 1.800 acontecia de modo peculiar na cidade do Rio de Janeiro e nos revela um elo entra a vida privada e a vida urbana e pública. Sendo uma cidade de temperatura elevada, na maior parte do ano, e um povo, insistente nos modos dos encasacados europeus, implementavam na cidade um regime peculiar, onde, durante o dia raros saiam de casa, enviando seus escravos para os serviços necessários e a noite, a vida se apresentava nas ruas e calçadas, a um clima mais ameno.

A rua era onde a vida da cidade acontecia, nos festejos religiosos, nos diversos tipos de trabalhos, nas festas carnavalescas e no indo e vindo de uma população cada vez mais urbanizada. Nestes espaços as interações e convivências formavam um jeito próprio de viver a cidade, colocando a comida de rua como um dos pontos fundantes do uso da rua como lugar público e dinâmico.

O comércio ambulante de comida se enquadrava no mundo do trabalho oitocentista, com suas especificidades, que iriam se reformular diante da progressiva urbanização. E como diz, Dutra (2012, p.4):

Estimula o debate sobre a legitimidade destes atores na ocupação não só de um nicho econômico, quanto do próprio espaço público, concluindo como “o comércio informal de alimentos, particularmente a “comida de rua” ocupa papel expressivo na proliferação de estratégias de sobrevivência inseridas no mercado informal.

A cozinha privada, dessa maneira foi se tornando uma extensão da comida de rua, a partir de Bruit e El-Kareh (2004, p.82)

Mas o espaço doméstico da alimentação não estava enclausurado dentro do que se poderia chamar de intimidade da família. Não só o cozinheiro ou cozinheira podia ir a rua ou à praça do mercado fazer compras, como também a escrava quitandeira saía para vender os quitutes feitos na cozinha de sua dona. Aliás, o hábito de cozinhar para fora estava muito difundido no Rio de Janeiro.

Para a população circulante e moradores dos cortiços e zungus, as quitandeiras eram sujeitas permanentes no dia a dia, como no jornal ‘Gazeta de Notícias’ de 20 de novembro de 1881, podemos destacar os alimentos que elas ofereciam, ao queixoso, não nos é relevante:

Pergunta-se ao sr. Presidente da ilma. Câmara Municipal qual é a razão por que na rua do Aqueduto, em Santa Tereza, há uma casa de quitandeira que tem só licença para quitanda, e vende fumo e cigarros, carne seca e fresca, toucinho, todos os artigos de uma taverna estando roubando aos que pagam ao governo os seus impostos legais. Pedimos as devidas providências a quem competir.

A questão da produção de alimentos em praças públicas era alvo de discussão junto a municipalidade e entre os moradores locais, ocorrendo nos periódicos o espaço público de reclamações e debates. No jornal ‘O Corsário’⁵, a reclamação intitulada “Praça do Mercado” discorre todo o preconceito diário vivido pelas quitandeiras:

Em todo os países civilizados, os mercados públicos estão sujeitos a uma fiscalização, a um policiamento, que faz com que a gente possa por ali andar e fazer pacificamente as suas comprar, sem ouvir mais descomposturas do que as que qualquer sujeito pode humanamente aguentar.

No Rio de Janeiro não é assim; quem quiser ouvir todo vocabulário obscuro que os dicionários calam, é ir ali a praça do mercado e ficará perfeitamente cientificado de todo ele.

E o mais engraçado é que essa bandalheira parte mesmo daqueles que estão encarregados de zelar daquele lugar. Ouvem-se ali as vezes certas conversas dos srs. Fiscais com as sras. Quitandeiras que deixariam embasbacado qualquer frade do convento Santo Antônio, ainda que fosse o provincial. Lá uma vez por outra, o sr. Urbano mete sua colher na conversa e então é que saem madrigaes, que tresandam a angu e pimenta malagueta a língua de distância.

Comumente a comida de rua era classificada como algo inferior voltado a um público de igual valor. Diante desses preconceitos recorrentes, era nas páginas dos jornais que as reclamações se avolumavam, exigentes de fiscalização semelhante àquelas operadas nos hotéis e casas de pasto, uma vez que “expõe a consumação pública fígado e bofes de boi corrompidos”, publicado pelo “Monitor Popular” de 1870, ed. 113, esse litígio segue-se:

Não há diaque no meu trânsito usual eu não veja no largo de S. Francisco da Prainha uma quitandeira da Costa da Mina, que tem pendurado na frente de sua barraca algum fígado ou bofe de boi ainda presos à trachea, negro, e fedorentos a incomodar os transeuntes.

Próximo dessa barraca existe outra Mina que prepara e vende angu, naturalmente preparado com aquela carne tão fresca e tão apetitosa! Não tenho reparado na qualidade dos fregueses; mas sejam eles quem forem, são viventes, que tem o direito de não serem envenenados. Estes estabelecimentos volantes, por isso mesmo que não são frequentados senão pela plebe servil, porque o mesmo ou é operário não os procura, mereciam bem serem fiscalizados; por que a mim, quitandeiras e freguesas entendem, que aquela carne naquele estado se torna de fácil digestão!

O sujeito indignado segue revelando o racismo que sua “preocupação” com a “irregularidade tão prejudicial à saúde” quando se refere a plebe servil onde “muitos deles são estúpidos” a incapacidade de entendimento sobre a comida que ingerem, assim, o indivíduo finaliza recomendando que o poder competente resolva a questão, porém, “sem praticar violência de gênero algum”.

A comida de rua e seu burburinho era subjugado, não pela energia do comércio ao ar livre, mas sim, por suas agentes que transgrediam os ‘modos operandi’ esperado pela branquitude. O final desta reclamação corrobora o ambiente racista, quando o autor sugere uma solução as autoridades:

Escolher fiscais cuja sensibilidade não se exalte facilmente à vista das formas redondas das crioulas de turbante, e que tenham bastante poder sobre as suas paixões para não darem ao público o espetáculo dos tais idiologias a quem aludimos.

Pode ser que assim se faça alguma coisa.

Uma vez associadas as populações subalternizadas sejam pela escravização, seja pelo trabalho, a necessidade de alimentação rápida, substanciosa e barata já indicava as transformações pelas quais a vida urbana se encontrava.

Se havia essas disputas pelo espaço, a urbanização em acelerado processo, principalmente nas áreas centrais, descaracterizavam o comércio alimentar nas ruas, onde podemos localizar que no último quartel do século XIX, começaram números anúncios de “casas de angu” ofertando os mais variados pratos de comidas com saberes africanos formadores da base da comida popular; uma culinária que, a partir desses momentos, conectava o espaço privativo das refeições em família a comer no coletivo.

Na rua do Riachuelo n.43 A, em 30 de julho de 1881⁶, o anunciante recebia encomendas para o dia de Sant’Anna “do legítimo vatapá baiano de galinha ou de peixe, e das empadas, sem rival, de maisena ou trigo, com galinha, peixe ou camarão, assim como quaisquer outras iguarias e doces finos. Superior manjar de maisena também”.

Em 1882, no dia 14 de maio, colocam anúncio duplo, no ‘Jornal do Comércio’, convocando novamente, dessa vez se localizam como “casa de família”:

Angu saboroso e com maior asseio, todos os domingos; balas a 1\$ o cento, o melhor negócio hoje; vatapá, canjica de milho verde, empadas, todos os doces, por encomenda; na rua do Riachuelo n.43A. É no sobrado, casa de família.

A alimentação da elite local nesta época se diferenciava dos demais segmentos da sociedade, seguindo a cartilha da cozinha francesa, em busca, ao máximo, o se diferenciar do resto da população, Ramalho

Ortigão, em uma coluna no jornal ‘Gazeta de Notícias’ de 03 de junho de 1889, descreve os modos e alimentos considerados ultrapassados vinculados a “todos os aspectos enfim do antigo Brasil colonial”:

A mucama de pés nus e carapinha em fantasiosos carrapitos anediada a sebo de Holanda, sacudindo moscas à sinhá; os moleques nus pinchando em sarabandas orgiásticas; os banquetes culturais de feijoada, de angu de quitandeira, de goiabada, de baba de moça, de cana de açúcar e cachaça.

O acesso ou não a determinados alimentos tornam o mais frugal dos hábitos em fonte de controle e poder. Pela alimentação poderes hegemônicos determinam quem poderá consumir alimentos considerados nobres ou relegar outros como forma de segregação. Alguns ingredientes como o feijão, a carne de porco e seus derivados como banha, toucinho, linguiças, a mandioca, o milho e leguminosas e verduras, em geral, fazem parte constante do cardápio brasileiro, e nas ruas vão se recriando em pratos de fácil aceitação e de controle nutricional.

Na construção histórica que transpassa um receituário nacional veremos ingredientes que formaram pratos étnico-representativos. Moquecas, feijoadas, mocotós apresentam o conhecimento das mulheres negras no controle do espaço “cozinha” e foi se expandindo para espaços privados. Karash (2000, p.313) equipara as cozinhas atlânticas brasileiras e africanas na convergência de preparações como a “canja, uma sopa de galinha e arroz feita com presunto, e a farofa, farinha de mandioca torrada servida fria e misturada com legumes, ovos ou carnes” completando acrescenta:

Outro prato famoso preparado pelas cozinhas africanas no Rio também havia em Angola: era a incomparável moqueca (muqueca, em

Angola), que era, e ainda é, um ragu de peixe, marisco ou camarão cozido com azeite-de-dendê, pimenta e tomates [...] as cozinheiras africanas temperavam generosamente seus pratos com pimenta e dendê.

A comida preparada pela mulher negra era associada a uma alimentação substancial, mais rústica, direcionada a fortalecer o trabalhador e curar os enfermos como é citado na *Semana Ilustrada*, de 1887, edição 337, um caso de envenenamento e após o remédio do boticário “ficou apenas uma irritação de estômago que curou com angu de negra mina e sardinha do tempo assadas”. E, nos parece que o angu também resolvia irônicas questões políticas, como a debochada charge:



Determinados alimentos nativos e outros trazidos no comércio transatlântico escravagista configuraram a base alimentar da população. Distinguindo no preparo e nas seleções de melhores partes esses insu- mos estavam nas mesas senhoriais e nas refeições da população pobre ou escravizada.

Os alimentos, os saberes femininos africanos e seu espaço de atuação, as ruas; formam territorialidades específicas étnico-raciais, transformando a cidade, na figura do comércio da comida de rua, dessa forma, ocupando as ruas. Liderados pelas mulheres negras poderiam seguir na direção de “territórios flexíveis” demonstrado por Souza (2000, p. 87) se entendermos, que diante dos enfrentamentos da escra- vização, poderiam, suas ocupações sofrerem mobilidades conforme as denúncias e fiscalizações:

Formar-se e dissolver-se, constituir-se e dissipar-se de modo rela- tivamente rápido (ao invés de uma escala temporal de séculos ou décadas, podem ser simplesmente anos ou meses, semanas ou dias), ser antes instáveis que estáveis ou, mesmo, ter existência regular mais periódica, ou seja, em alguns momentos – e isto apesar de que o substrato espacial permanece ou pode permanecer o mesmo.

Esses ingredientes aliam-se a territorialidade que a comida de rua estabelece nas vivências da cidade; considerado uma forma de comér- cio que se utiliza dos espaços das praças, ruas e mercados, pela sua pró- pria dinâmica volante da atividade nesses espaços públicos, podemos conferir a cultura e sociabilidade produzidas a partir da alimentação. Com explicita Santos (2010, p.36), o comércio de rua “é apreendido como uma realidade social construída e não “natural” ou ‘dada’”, pro- duzindo historicidades e memórias sociais.

Daí nos interessa, como coloca Souza (2017, p. 30) que ao investigar as cozinhas e refeições diaspóricas então repletas, dos afetos trazidos pelas memórias gustativas, constroem identidades, e ao investigá-las “possibilitam a recompor a série de elementos sócio-políticos que os constituiu. Deste modo, a comida e o comer tornam-se indispensáveis para se pensar as relações sociais”

E ali, naquela realidade improvável de autogestão, imposta pela escravização, as mulheres negras quitandeiras implementavam seus modos de ser e viver, elaborando um mundo a partir do fazer culinário. Não obstante, tais conhecimentos, de produção e venda de gêneros alimentícios, foram fundamentais para estabelecerem um sistema com certa autonomia e interações socio-raciais.

Mas algo tão potente quanto a sabedoria do alimentar e das reinvenções que aqui se fizeram, produziram uma comida de rua inventiva e versátil, parte integrante do modo a carioca de comer na rua. Notadamente, produziam formas culturais de se alimentar, trazendo significados relevantes na maneira como os moradores da cidade do Rio de Janeiro se relacionam com a comida de rua. Como corrobora Karash (2000, p. 285) a “especialidade delas era a venda de quitutes, como guisados com azeite-de-dendê, peixe frito, carne seca grelhada, balas e doces e refrescos Mascateavam de porta em porta e vendiam em restaurantes ao ar livre montados nos mercados”.

Como vimos, a ocupação das mulheres negras quitandeiras no paço e seus arredores datavam desde os idos do século XVIII, mas suas presenças a partir do século XIX, surgem com mais frequência nos registros da cidade e periódicos, em geral. Mulheres marcadas pela violência do exílio forçado, se utilizariam das suas expertises das *keitandas* como forma de sobrevivência, liberdade e ascensão. Pelo ato simbólico

da comida criavam possibilidades, onde a dinâmica de procura, oferta e preparação faziam parte da vida social, como “processos culinários”, Silva (2005, p.122, 20) nos coloca que:

As relações que se dão na cozinha e as regras prescritas que se alastram casa dentro; a mistura de um ou outro elemento, visando a formação de uma comida, estabelecendo normas e padrões de conduta, acaba por veicular metáforas e visões de mundo.

O elo estabelecido entre a comida e a cozinha, na vida humana, nos indicou, mesmo diante da brutalidade, estratégias de contra colonialidades, apoderando-se dos espaços sociais e públicos a partir dos seus conhecimentos trazidos em diáspora. As mulheres negras quitandeiras representam aqueles que estavam em combate contra o sistema escravagista. Podemos entender os aspectos raciais e sociais que a alimentação insidia na vida dessas mulheres.

Refletimos como as práticas culinárias foram estratégias de dar às vozes femininas negras o espaço de pertencimento. Através de suas habilidades e expertises tornaram suas narrativas diaspóricas em práticas alimentares fundantes de parte da história da cidade. Apreendemos assim, como seus conhecimentos foram elaborações intelectuais em movimentos de inovação e persistência. No entendimento de que a resistência a escravização foi constante e contínua por parte das africanas/os em diáspora, encontramos diversas formas de enfrentamentos as limitações que lhes eram impostas; articuladas com elaboradas ações contra a opressão racial e de gênero, os agenciamentos das mulheres negras, em ofício de quitandeiras, nos revelaram a complexidade das existências de tais mulheres no sistema racista patriarcal.

Nos aproximamos da maneira política com a qual as mulheres negras quitadeiras agenciaram o ato de comer em benefício de si, tornando a culinária uma estratégia de resistência e promovendo redes de solidariedade entre seus pares. Desde suas fugas sagazes com seus tabuleiros até a compra de alforrias, suas trajetórias vão surgindo nas páginas jornalísticas.

Não pretendemos que houvesse somente uma conclusão, mas sim, reflexões de como, o conhecimento, por si só, em todas suas possibilidades, é inesgotável; ainda mais se tratando das histórias negras, por tanto tempo renegadas e silenciadas, negligenciando suas subjetividades das concretudes das suas vivências cotidianas. Em uma contexto histórico-social onde a branquitude determina quais alimentos ou comidas pertencem a uma etnia ou grupo, de forma pejorativa, preconceituosa e excludente observamos como o racismo toma diferentes formas, neste caso, de caráter alimentar, e mais, incidindo em questões complexas de reconhecimento, segurança alimentar e respeito a ancestralidade.

REFERÊNCIAS

HEMEROTECA DIGITAL

ASANTE, Molefi, Ketii. **Afrocentricidade: uma abordagem epistêmica inovadora.** In (org) Nascimento, Elisa Larkin. Sankofa 4 – Matrizes Africanas da Cultura Brasileira. Ed. Selo Negro, São Paulo, 2009.

BONOMO, Juliana Resende. **O tabuleiro afro-brasileiro: o abastecimento alimentar e a resistência das quitadeiras negras no Brasil do século XVIII,** 2014. Disponível em: <http://www.encontro2014.sp.anpuh.org/esso>.

- CARNEIRO, H. S. **Comida e sociedade: significados sociais na história da alimentação.** História: Questões e debates, n.42, p. 71-80. Editora UFPR. Curitiba.
- DUTRA, Rogéria C. de Almeida. **Comida de rua: estilo alimentar, temporalidade e sociabilidade nas ruas da cidade.** Águas de Lindóia, 2012.
- EL-KAREH, A.C, e BRUIT, H. H. **Cozinhar e comer na ru: em casa e na rua: culinária e gastronomia na corte do Império do Brasil.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n33, jan-jun, 2004, p. 76-96.
- FERRO, Rafael C. **Contextos da Alimentação – Revista de Comportamento, Cultura e Sociedade** Vol. 5 no 2 – julho de 2017.
- KARASH, Mary C. A vida dos escravos no Rio de Janeiro. Companhia das Letras. São Paulo, 2000.
- LEONEL, Amália e MENACHE, Renata. **Comida, ato alimentar e outras reflexões consumidas.** Contextos da Alimentação – Revista de Comportamento, Cultura e Sociedade, v. 5, n. 2 – julho de 2017.
- SANTOS, C. R. A. dos. A comida como lugar de história: as dimensões do gosto, **História: Questões & Debates.** Curitiba, n. 54, p. 103-124, jan./jun. 2011.
- SILVA, Paula Pinto e. **Farinha, feijão e carne seca: Um tripé culinário no Brasil colonial.** São Paulo. Editora Senac, 2005.
- SOUZA, Mônica Dias de. **Feijoada quilombola: chancela de etnicidade.** Contextos da Alimentação – Revista de Comportamento, Cultura e Sociedade Vol. 5 no 2 – julho de 2017.
- WATZOLD, Tim. **A proclamação da cozinha brasileira como parte do processo de formação de identidade nacional n. o império brasileiro 1822- 1889.** Belo Horizonte: TCS ed, 2012.

COMBATE À FOME E POLÍTICAS PÚBLICAS NO BRASIL: O NOVO PROGRAMA DE AQUISIÇÃO DE ALIMENTOS (PAA) E SEUS POTENCIAIS IMPACTOS NA AGRICULTURA FAMILIAR BRASILEIRA

Juliana Lencina da Silva¹

Resumo: O Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) foi criado em julho 2003, no primeiro governo de Luíz Inácio Lula da Silva como estratégia do Fome Zero através do incentivo de produção da agricultura familiar. Em 2021, durante a pandemia de COVID 19, ele foi substituído pelo programa Alimenta Brasil a partir da MP 1061/2021, o que modificou algumas das dinâmicas da produção e distribuição de produtos agroalimentares. No mesmo momento, o país atingiu os números mais alarmantes de insegurança alimentar e nutricional em décadas. Em julho de 2023, houve a reformulação do PAA com aprovação do projeto de Cozinha Solidária idealizada pelo deputado federal Guilherme Boulos (Psol-SP), atuante do MTST, para implementação a nível nacional. O trabalho busca averiguar, em suas mais diversas dimensões, como grupos vulneráveis foram impactados com essas transições, como ficou o cenário de combate à fome e insegurança alimentar no país. Para isso, são utilizadas pesquisas bibliográficas e documentais além de dados da Companhia Nacional de Abastecimento CONAB.

Palavras-chaves: Segurança Alimentar e Nutricional. Programa de Aquisição de Alimentos. Fome Zero.

INTRODUÇÃO

O país enfrentou nos últimos anos situações completamente desfavoráveis ao combate a fome no país. Com a ascensão da extrema direita no mundo, e sua consolidação na América Latina, brasileiros

¹ Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal Fluminense (UFF).

e brasileiras atravessaram tempos perturbadores contra diversos nas questões humanitária voltadas principalmente às minorias.

O governo de Jair Bolsonaro contabilizou em seu final, cerca de 300 milhões de pessoas em situação de insegurança alimentar. Nos governos anteriores o Brasil saiu pela primeira vez na história do mapa da fome. Esses números cresceram principalmente devido ao número de extinção de programas que auxiliavam o combate à fome, problemas diplomáticos com países que possuíam acordos, negação às instituições de pesquisa e ciência, agravados pela crise sanitária de COVID-19 e demais problemas climáticos e ambientais.

O Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) é executado nas modalidades: compra com doação simultânea, compra direta, apoio à formação de estoques, incentivo à produção e ao consumo de leite, compra institucional e aquisição de sementes e conta com o orçamento e recursos dispostos pelo Ministério da Cidadania além da parceria com a Companhia Nacional de Abastecimento (Conab).

As cozinhas solidárias, projeto de assistência contra a fome e acolhimento de pessoas em situação de vulnerabilidade espalhadas no país, foram criadas através de iniciativas de movimentos sociais sem fins lucrativos. Em junho de 2023, viraram um Projeto de nível federal pelo deputado Guilherme Boulos (Psol/SP) e sancionado pelo Presidente Lula através do Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome. Também foi reavaliado o retorno e reconfiguração de algumas atividades do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), praticamente extinto no governo anterior de Jair Bolsonaro.

Para compreender os possíveis impactos do Programa é necessário compreender como se dispõem as formas de alimentação e a organização do trabalho familiar na agricultura brasileira, articulações

de categorias que atravessam a temática da alimentação e da fome, além da posição do mercado brasileiro diante de outros países com quem possui relações.

A ORGANIZAÇÃO DA PRODUÇÃO E DA DISTRIBUIÇÃO DE ALIMENTOS NO BRASIL E O PAPEL DA ANTROPOLOGIA

A importância da antropologia e seu caráter singular aqui está em ser a ciência que coloca em investigação as diferenças entre o que é natural e o que é cultural na temática da alimentação. Algumas articulações de categorias indicam esse papel da antropologia como uma ciência capaz de caracterizar essas diferenças, é o exemplo a categoria ‘fome’. Primeiramente, a categoria fome é bastante complexa e podendo ser classificada de acordo com a organização social do grupo que é observada. A fome biológica, a fome da necessidade de comer está associada a toda espécie não importa seu nível de evolução ou tempo histórico, nacionalidade ou idade, a fome que é consequência de mecanismos bioquímicos do corpo pela falta de alimentação é uma categoria natural. Já a fome de alimentos específicos ou até mesmo a fome por escolha – como o jejum do *ramadan* para os muçulmanos ou as greves de fome que são utilizadas como formas de protesto – é a fome marcada por uma classificação cultural.

A fome a partir de modelos e de regras de alimentação, na forma de cozinhar, da escolha e no preparo dos alimentos está no campo do cultural. Classificar a fome como parte de um sistema que não está apenas no campo do natural é indicar que suas práticas possuem caráter

simbólico que regula e modificado a partir dos grupos quais se inserem (ROMANELLI, 2006).

Segundo Foucault (2008), no período anterior a modernidade, a questão da fome estava associada a escassez alimentar como uma má sorte ou má fortuna de um povo. No interior da Europa ocidental, a escassez alimentar seria algo menos difícil do que nos centros urbanos e era evitado pelos soberanos por motivos de revoltas. Ou seja, a escassez alimentar estaria aqui relacionada aos acontecimentos naturais como uma consequência de uma má safra por muitas chuvas ou seca etc., uma forma de castigo da natureza contra o homem.

No mercantilismo dos séculos XVII e XVIII, surgem técnicas de governo e de gestão política e econômica interna para que a escassez de alimentos não aconteça de forma alguma. São criados então, a elaboração de todo um sistema de vigilância para o controle de estoques, circulação e preços dos alimentos. Essa política leva então, a venda de alimentos ao preço mais baixo possível, conseqüentemente, a uma alimentação ao preço mais baixo possível, porém também levaria ao problema dos salários mais baixos possíveis. É nesse momento que os liberais questionam a importância da autorregulação dos preços a partir da própria oferta. A livre circulação de cereais já existia na Inglaterra e era anterior aos demais governos de forma que havia taxas de importação e de controle da exportação para segurar os preços dos cereais.

Josué de Castro, em *Geografia da Fome* (1992), aborda o fenômeno como a pior mazela do Brasil gerada pelos setores econômicos, sociais e políticos pois a fome como categoria está na disputa da territorialização, política e poder. Apenas em 1985, com o processo de redemocratização do país que se ampliou a percepção da fome como um problema social e levou a criação de políticas públicas nas décadas

seguintes. O caso da criação do primeiro Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea) em 1990 foi um marco na categorização da fome no país.

O agronegócio brasileiro deve ser compreendido a partir de três pilares: os bancos e agências financiadoras; as grandes corporações que disponibilizam insumos e; os latifundiários, os donos das terras. Boa parte do lucro do agronegócio no Brasil fica nas mãos dos bancos e das grandes corporações multinacionais, ou seja, os municípios quais estão localizados os grandes plantios, em sua maioria das vezes, sequer são beneficiados nem com alimentação excedente dos cultivos, pois os produtos agroalimentares são vendidos como commodities e nem com desenvolvimento para região.

A própria questão do desenvolvimento regional torna-se algo complexo, pois muitas das corporações envolvidas no agronegócio realizam acordos com autoridades locais para em troca de benefícios, questionando a ideia de desenvolvimento e a relação com o meio ambiente como desmatamentos, esgotamento de recursos naturais, poluição, infertilidade do solo, e manejo de populações e extermínio de comunidades locais.

Grãos e proteínas que não são mais percebidas como alimentos, mas como commodities devido ao movimento do mercado internacional. Essas transformações modificam a percepção do que é campo e o que é cidade. Esse significado do alimento para troca não é algo novo, existe antes mesmo da modernidade e já era utilizado como maneira de consolidar disputas e acordos políticos entre regiões e feudos e até mesmo ser motivo comum de guerras.

A estocagem de alimentos por muito foi uma questão que teve atenção ao longo das sociedades em diversos tempos históricos, porém

é apenas na modernidade que ela passa a ser um instrumento de poder a partir de ideias liberais que definem os próprios Estados-nações (FOUCAULT, 2009). O que é modificado ao longo do tempo, é toda estrutura sociocultural entre campo e cidade das nações modernas, desde as formas de logística à comercialização interna e externa dos alimentos. Essas mudanças são ainda mais perceptíveis na América Latina no período da colonização, nas formas de organização social de todo um território colonizado e destinado a exercer práticas de plantio e criação de gado para as demais potências do mundo. Esse assunto será discutido no último tópico deste ensaio, sobre o decolonial.

Ainda no campo da crítica ao estruturalismo, metodologicamente, Wolf, apresenta uma ordem para análise de tipologia do campesinato que também pode ser utilizado para análises de outros grupos. Ela pode ser resumida em: 1) a escolha de um tema estrito; 2) a análise a partir da cultura em vez da estrutura; 3) a consideração do sociopolítico, do econômico e dos demais traços daquela organização 4) o horizonte em que as partes sempre serão maiores que um todo maior; 5) a noção de trajetória histórica.

Eric Wolf apresenta um debate de estrutura *versus* cultura coloca a categoria camponês como “um indício de relações estruturais, relações fixas, em partes ou elementos” (p.121), ou seja, o autor situa o camponês como parte de algo, que por sua vez está em relação a outras partes. Visto que essa determinação de escolha na categoria camponês é feita, toda a análise deverá ser realizada através das relações estruturais e não culturais, somente então “avançar totalmente para uma base empírica”. Para o autor, um marco de partida são as relações socioeconômicas, que indicam com maior clareza a funcionalidade da estrutura e das partes, mais do que a análise a partir dos traços culturais daquele grupo.

No campo brasileiro, a análise do camponês deve ser feita não apenas a um nível nacional, mas regional por se tratar de um território continental e historicamente divergente de uma região para outra, sobretudo pelas formas em que foram distribuídas as terras no país e pela formação política e econômica da escravidão. Um exemplo, são as diferenças entre o campesinato dos estados da região Sul e Sudeste. De forma breve e resumida, além das diferenças geográficas da região, o tipo de cultivo de cada região passa a ser marcado por fatores históricos dos povos que habitam as terras e do tipo de finalidade que existe na ocupação dessas terras.

No Sul do país, historicamente povoado por imigrantes alemães e italianos que tiveram grandes loteamentos de terras doados para ocupação e subsistência, diverge do Sudeste que além de estar no centro administrativo e econômico dos colonizadores da Coroa portuguesa possuía a atividade agropecuária voltada para as commodities através de trabalhadores assalariados e escravos, no Sul, predominantemente o trabalho familiar nas terras que são menores territorialmente. O cultivo e exploração de outros recursos naturais no Sudeste gerou grande concentração de renda dos senhores, logo os conflitos das regiões também divergem.

O Movimento Sem Terra (MST), um dos mais representativos nas lutas a favor da reforma agrária e contra opressão das desigualdades geradas pelo agronegócio brasileiro foi criado no estado do Paraná devido, dentre outros muitos fatores, foi a possibilidade de abertura da organização política do camponês para a formação do movimento nessa região. Outras muitas comparações dos tipos de formação de campesinato a partir das diferenças históricas regionais poderiam ser

realizadas no país e na América Latina. Como o próprio autor exemplifica nos camponeses do México e os do Chile.

A questão em discussão é como que a tipologia da categoria camponês pode ser feita a partir das escolhas das relações estruturais deles em relação às outras partes. Ou seja, como o campesinato brasileiro deve ser categorizado a partir não somente dos aspectos culturais do povo da região, mas em relação a própria colonização portuguesa que diferiu as formas de ocupação do território brasileiro e agregou benefícios a uns e outros gerando diferentes organizações sociais e modos de cultivo e conflitos. Somente depois de compreender as relações estruturais em que a categoria do camponês se encontra, então, que é possível colocar a categoria no centro das análises culturais, se for o caso.

O MERCADO INTERNACIONAL NA PRODUÇÃO DE ALIMENTOS NO BRASIL

Conforme o agronegócio crescia no âmbito político brasileiro, e tomadas de decisões começaram a modificar o aparato socioeconômico das terras, diversos conflitos surgiram como forma de reação ao que estava sendo impulsionado na política econômica do Brasil. Conflitos relacionados às questões agrícolas e ambientais, sobretudo nos campos do trabalho e território tomaram a agenda de organizações e movimentos progressistas da sociedade.

Com críticas, até o começo da década de 2000, as áreas improdutivas ou subtraídas de forma ilegal da União, o MST passou a tratar publicamente do “agronegócio” em 2003, primeiramente na grande imprensa e , depois, em meios de comunicação próprios [...] Nos principais jornais do país, as falas de líderes do movimento tinham

três elementos que se destacavam: o modelo agrícola do “agronegócio” (i) seria concentrador de riquezas; (ii) não produziria alimentos para atender à demanda interna; e (iii) promoveria desemprego no campo (POMPEIA, 2021).

O consumo de ultraprocessados está diretamente associado aos danos ambientais e segundo Pompeia (2021), ele pode ser dividido em três dimensões: A primeira, os setores agrícolas e alimentares são responsáveis por aproximadamente 30% da *emissão de gás carbono* na atmosfera. Isso ocorre porque a produção de ultraprocessados é dependente de monoculturas como soja, milho, trigo e outros cereais, o que não é natural. E tudo que não é natural na cadeia de produção agroalimentar precisa de interferência humana no manejo desses cultivos para garantir a própria existência, logo, o uso de pesticidas e fertilizantes e equipamentos é necessário em grande escala. A queima de combustível e resíduos produzidos em consequência a essas perturbações contra o natural gera poluição, desmatamento, empobrecimento e até mesmo infertilidade do solo.

A segunda dimensão é da *logística* e estocagem desses produtos agroalimentares. Devido ao estabelecimento da economia política de expansão global da produção de alimentos para commodities, sua produção é realizada nos mais diversos locais possíveis, o que implica em problemas relacionados à questão logística. O transporte extensivo, na maioria das vezes, é feito em lugares remotos, municípios que pouco têm infraestrutura para os próprios habitantes têm que lidar com caminhões, tratores, embarcações, transportes aéreos que carregam toneladas de alimentos e pesticidas diariamente. Muitas empresas do ramo conseguem permissões de funcionamentos e licitações em algumas dessas regiões através do discurso do desenvolvimento local, com a criação de infraestrutura como saneamento, asfaltamento e geração

de trabalho. Danos ambientais são gerados a partir dessa necessidade extensiva de transporte e modificação do território para receber equipamentos pesados e substâncias químicas nocivas ao meio ambiente e outras formas de vida num geral.

A terceira dimensão está na *criação de gado*. Ela promove grande quantidade de produção de dióxido de carbono liberado na atmosfera, cerca de 27 quilos para cada quilo de carne produzida. O papel do *marketing* está ligado diretamente ao aumento do consumo de carne nas últimas décadas além das recomendações nutricionais por órgãos ligados à saúde pública. “A redução do consumo de carne é uma das estratégias mais eficazes para desacelerar as mudanças climáticas e um dos objetivos mais ardentemente combatidos pelos muitos setores da indústria alimentícia e agrícola que lucram com alimentos” (POMPEIA, 2021. p.103).

O auge dessas substituições no América Latina foi nos anos 90, com o neoliberalismo econômico no continente. A chegada de marcas e multinacionais dos mais diversos ramos modificou completamente a relação do consumidor com a comida. Produtos industrializados ocuparam as prateleiras de forma a modificar inclusive a própria estrutura dos mercados. E no caso brasileiro do agronegócio, foi vista uma boa oportunidade gerar lucros com excedentes do setor para a produção de alimentos ultraprocessados.

O PAPEL DAS MULHERES NA AGRICULTURA FAMILIAR

Uma boa parte da produção agropecuarista do mundial é realizada pelas mãos de mulheres. desde o início da pandemia de COVID-19, a diferença na insegurança alimentar entre mulheres e homens com

níveis significativamente mais altos de insegurança alimentar entre as mulheres rurais. Nos países do Sul Global, esses números são mais elevados, chegando a quase 80% em países africanos e asiáticos (FEDERICI, 2019). Segundo a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), parte do trabalho de mulheres nessas regiões não são contabilizados devido ao não reconhecimento como trabalho pois muitas das vezes não é remunerado, sendo considerado uma forma de cuidado. Desde o início da pandemia de COVID-19, a diferença na insegurança alimentar entre mulheres e homens com níveis significativamente mais altos de insegurança alimentar entre as mulheres rurais.

O poder da agricultura de subsistência das mulheres pode ser visto, do ponto de vista da sobrevivência das comunidades colonizadas, como sua contribuição à luta anticolonial em particular para a sobrevivência dos que lutaram pela libertação em áreas de mata. [...] o trabalho das mulheres na agricultura de subsistência é um bônus para os governos, as empresas e as agências de desenvolvimento, permitindo-lhes explorar de forma mais eficaz o trabalho assalariado e obter uma constante transferência de riqueza das áreas rurais para as urbanas, degradando consequentemente a qualidade de vida das agricultoras (p.284-286).

O trabalho feminino está presente em diversas etapas da cadeia de produção agrícola, desde o plantio e o manejo dos cultivos até a colheita, a pós-colheita, o processamento e a comercialização dos produtos agrícolas. No entanto, essas trabalhadoras também enfrentam muitos desafios em termos de acesso a recursos, direitos. O mercado de frutas para importação vem crescendo no país e estabelecido um padrão altíssimo de qualidade para as comercializações, como a exigência

de serem enviadas as melhores frutas em tamanhos, suculência, sabores etc. Para cumprir todos as exigências de mercado, as empresas, cada vez mais, optam por contratar mão de obra feminina para as etapas de colheita e embalagem dos produtos, isso ocorre devido ao manuseio delicado das frutas e olhar aguçado para a escolha e separação das melhores peças para importação.

Um melão é uma fruta que tem em média 85% de água e, para seu cultivo é necessário uma média de 250 litros de água até estar no ponto de ser colhido. Ou seja, esses países importam não apenas o produto em si, mas recursos hídricos valiosos que cada vez mais estão no centro de debates ecológicos vista a crise ambiental que o mundo enfrenta. Desde o crescimento da classe média chinesa após a revolução de 1940 no país, os chineses demandam cada vez mais por uma alimentação saudável e rica em frutas frescas, indo em contrapartida a oferta de produtos industrializados.

Além da ascensão do mercado melões no Brasil, também há um crescimento do mercado de uvas, sobretudo cultivados no nordeste do país, que tem como compradores países como a Alemanha tem em sua maioria, mulheres como produtoras. O papel das mulheres para esses trabalhos está localizado principalmente no trabalho de embalar as frutas, pois são mais cautelosas e delicadas para essas funções. O papel do cuidado das mulheres não é algo recente nas ciências sociais, já sendo discutido por feministas desde as décadas de 70. A novidade é que essa discussão tem papel fundamental também nas discussões do decolonial e demais temáticas do Sul Global. As mulheres como desempenham esse papel de produtoras de alimentos em boa parte dos países do Sul Global que tem a economia voltada ao setor agrário também necessitam de atenção pelas suas demandas que muitas vezes são urgentes.

Algumas questões relacionadas a terra, sua posse e seus usos, historicamente estão posicionadas às lutas de indígenas ou agricultores no geral, deixando de lado a importância de se pensar o protagonismo das mulheres no seu cuidado. Segundo Federici (2019), “as mulheres mantêm o mundo vivo”, e o mundo parece que sofre uma “amnésia das questões mais básicas da nossa existência” (p.278), a autora cobra um posicionamento da importância dos papéis das mulheres na agricultura de subsistência como um todo, e esse manter o mundo vivo pode ser interpretado pelo significado econômico, como produção de agroalimentos para o mercado de troca, o de afeto para as questões relacionadas a alimentação e cuidado, e o de cultura, pois reproduzem métodos de trabalho passados de geração a geração além dos alimentos serem utilizados em ritos e significados mitológicos das comunidades, “a terra é a base material para o trabalho de subsistência das mulheres, que por sua vez é a principal fonte de “segurança alimentar” para milhões de pessoas no planeta” (p. 279). Por estarem como parte dessa manutenção do cuidado do mundo, as mulheres e seu trabalho com a terra também é através delas, como se pensar num uso não comercial dos recursos naturais.

CONCLUSÃO

A retomada do Programa no governo Lula de 2023 trouxe também a implementação das Cozinhas Solidárias que diretamente tratam da questão da segurança alimentar e nutricional nas regiões menos favorecidas. Além disso, está previsto com a mudança na lei que pelo menos 30% das compras públicas do governo federal de alimentos de demais produtos de origem agroalimentar devam ter origem na

agricultura familiar. Segundo a Conab, as principais mudanças do PAA estão em:

- Reajuste no valor individual, de R\$ 12 mil para R\$ 15 mil, nas modalidades Doação Simultânea, Formação de Estoques e Compra Direta, sendo que o agricultor pode acessá-las simultaneamente e, ainda, por meio de organizações associativas das quais façam parte do quadro societário;

- Facilitação do acesso para os agricultores familiares indígenas e demais povos e comunidades tradicionais;

- Institui a participação mínima de 50% de mulheres na execução do PAA no conjunto de suas modalidades (antes era 40%);

- Criação do Comitê de Assessoramento do Programa, aumentando a participação da sociedade civil e de outros órgãos da administração (a participação havia sido extinta no governo Bolsonaro).

O Programa tem sido colocado como parte da complementação da produção do agronegócio brasileiro, que por sua vez seria responsável pela alimentação de cerca de 800 milhões de pessoas, dados da própria Embrapa (2021). Entretanto, os dados e metodologia têm sido apresentados como inconsistentes e são criticados por demais especialistas na área econômica e de saúde., sendo defendidos por interesse político das instituições e órgãos envolvidos com as empresas que constituem o próprio agronegócio. O que pode ser afirmado em relação a produção e consumo de alimentos no Brasil, é a agricultura familiar sendo responsável por cerca de 70% da alimentação de brasileiros e brasileiras, segundo o IBGE (2022). O papel do PAA, desde sua criação em 2003 é a possibilidade de comunicação e estreitamento dos pequenos produtores agropecuários com a população consumidora, o que cresce com a possibilidade de escoamento da produção para

armazenamento e distribuição. Em paralelo, outros programas foram criados, caso do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), que leva alimentação dos produtores familiares às escolas, promovendo alimentação saudável para jovens e crianças. As medidas de execução e as consequências da implementação de programas que auxiliam ao pequeno produtor têm promovido o desenvolvimento não somente da alimentação nutritiva e saudável, mas também incentivando ao desenvolvimento socioeconômico de regiões menos favorecidas.

REFERÊNCIAS

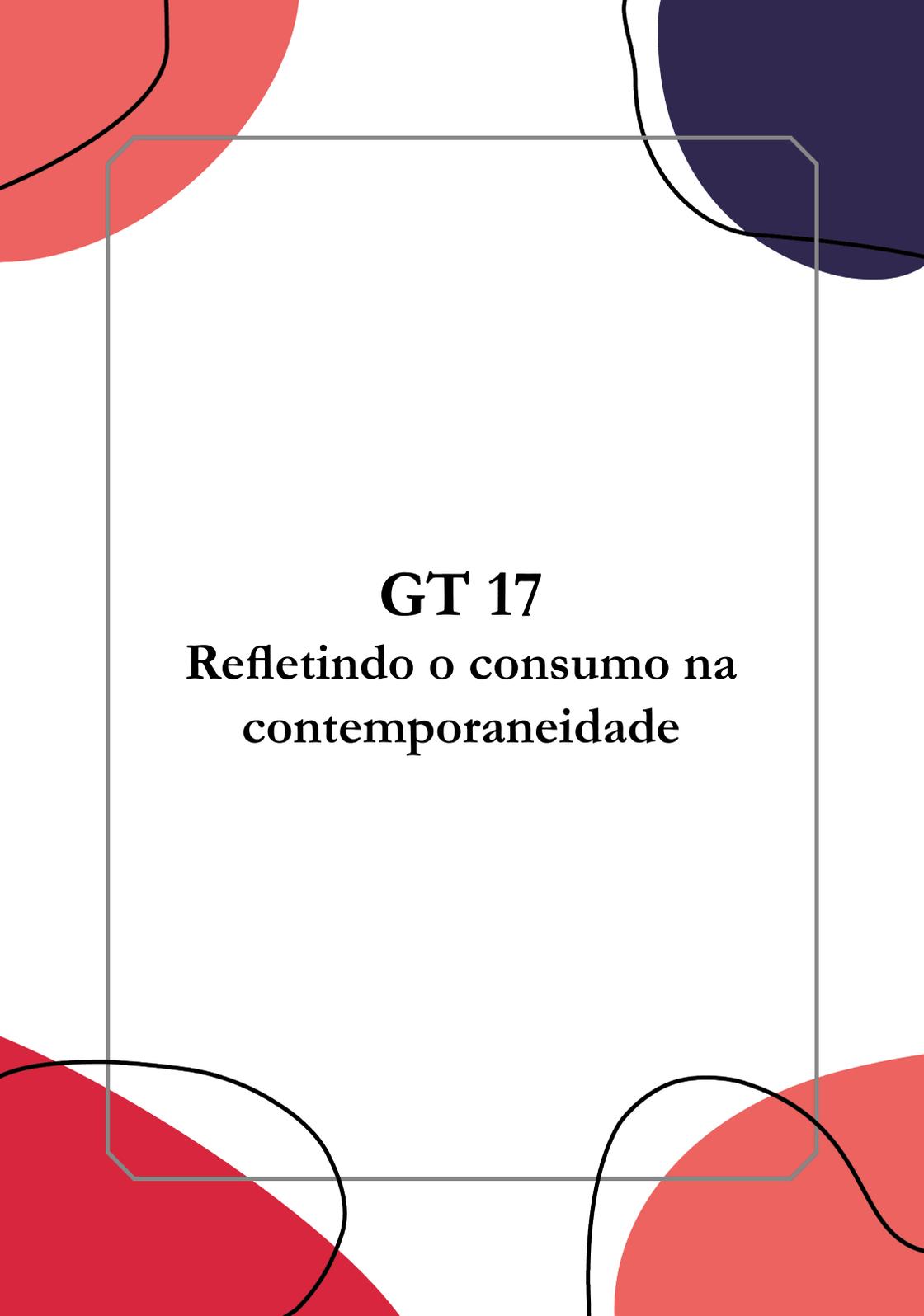
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Cadernos de Estudos:** desenvolvimento social em debate: Síntese das pesquisas de avaliação de programas sociais do MDS. Brasília, DF: MDS; SAGI, 2007.
- CASTRO, Josué de. **Geografia da Fome.** Editora O Cruzeiro, Rio de Janeiro, 1946. Última Edição - Gryphus, RJ, 1992.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo.** 1 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.
- ELIAS, D. O alimento como mercadoria e a fome no Brasil. **Boletim Goiano De Geografia**, 41. 2021.
- FAO. **The status of women in agrifood systems.** Rome. 2023. Disponível em <https://www.fao.org/documents/card/en/c/cc5343en>.
- FEDERICI, Silvia. **O Calibã e a bruxa:** mulheres, corpos e acumulação primitiva. Editora Elefante. São Paulo. 2018.
- FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução:** trabalho doméstico, reprodução e luta feminista, Editora Elefante. São Paulo. 2019.
- FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial:** pensar a partir do mundo caribenho. 2022

- FOME ZERO: Uma História Brasileira. Organizadora: Adriana Veiga Aranha - Brasília, DF: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Assessoria do Fome Zero, v. 1, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**. São Paulo: Martins Fontes.
- IPEA. **Mapa da Fome**: subsídios à formulação de uma política de Segurança Alimentar. 1993.
- MALUF, R. S. Segurança alimentar e desenvolvimento econômico na América Latina: o caso do Brasil. **Revista de Economia Política**, vol. 15, nº 1 (57), pp. 137-143, janeiro março, 1995.
- MALUF, R. S. **Segurança alimentar e fome no Brasil – 10 anos da cúpula mundial de alimentação**. Relatórios Técnicos. Centro de referência em segurança alimentar e nutricional (Ceresan). 2006.
- MOREIRA, F. G.; SOUZA, G. M. de. Agricultura familiar: um estudo político nos assentamentos rurais. **ENTRE-LUGAR**, [S. l.], v. 9, n. 17, p. 102–117, 2018. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/entre-lugar/article/view/6213>. Acesso em: 21 ago. 2023.
- NASCIMENTO, R.; KRAEMER, F. A fome no debate científico: uma revisão de literatura. In: **Anais do V Encontro Nacional de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional**. Salvador (BA) UFBA, 2022.
- POMPEIA, Caio. **Formação política do agronegócio**. Ed. Elefante. São Paulo. 2021.
- REDE BRASILEIRA DE PESQUISA EM SOBERANIA E SEGURANÇA ALIMENTAR (Rede PENSSAN). **2º Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da COVID-19 no Brasil**. Disponível em <https://pesquisassan.net.br/2o-inquerito-nacional-sobre-inseguranca-alimentar-no-contexto-da-pandemia-da-covid-19-no-brasil/>. Acessado em ago. 2023.

ROMANELLI G. **O significado da alimentação na família:** uma visão antropológica. Medicina. Ribeirão Preto. 2006.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática.** 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. São Paulo: UBU Editora, 2022.

WOLF, Eric. Tipos de campesinato: uma discussão preliminar. In: **Antropologia econômica.** 2003.



GT 17
**Refletindo o consumo na
contemporaneidade**

GRAFFITI E PIXO: ESTUDO DAS REPRESENTAÇÕES ARTÍSTICAS NAS RUAS DE UBERLÂNDIA

Ana Júlia Garcia Gardillari¹

Resumo: Este trabalho surge enquanto trabalho preliminar da pesquisa intitulada: “A estética da rebeldia: um estudo das representações do Graffiti e do “Pixo” na sociedade de Uberlândia.” Dentro da pluralidade da arte urbana, o Graffiti e o Pixo são pensados como componentes das visualidades da cidade, sendo elementos de representações sociais e de consumo. Neste trabalho, há a intenção de demarcar e conceituar as diferenças que existem entre essas duas formas de marcar a cidade, pensando na criminalidade da pixação e no Graffiti como objeto artístico, delineado no contexto urbano da cidade de Uberlândia- MG. Conceitualmente, o pixo é pensado como um movimento, de arte transgressora, crítica e marginalizada pelos lugares que ocupa, e encarada desagradável esteticamente dentro do espaço urbano, e por outro lado, o graffiti como elemento artístico e de valorização dos espaços que marcam a urbanidade, abraçando cada vez mais esse estilo de arte e sendo compreendida e reconhecida pela coletividade. Entendendo que em muitas vezes a base do graffiti está dentro do pixo, há a questão: Como o graffiti é pensado como uma intervenção que é passível de estar inserida em lugares de elite, incluindo galerias de arte, enquanto o pixo permanece criminalizado? Como entendemos essa nova forma de consumo pela arte urbana? Dessa forma, este trabalho conceitua e legitima diferentes formas de arte urbana entendendo a origem desses movimentos, os propósitos e as ferramentas de consumo pela sociedade.

Palavras-chave: Urbanidade. Criminalização. Arte Urbana. Pixação.

A PIXAÇÃO E A PICHAÇÃO

*“Não entende o que eu sou, não entende o que eu faço, Não entende a dor e as lágrimas do palhaço Mundo em decomposição por um triz,
Transforma um irmão meu num verme infeliz.”
Jesus Chorou, Racionais MC’S*

¹ Universidade Federal de Uberlândia.

Este trabalho surge a partir da pesquisa intitulada “A estética da rebeldia: um estudo das representações do Graffiti e do Pixo na sociedade de Uberlândia”² que aborda as contradições entre as maneiras de consumo da arte urbana, o debate conservador sobre a pichação e o valor do graffiti dentro da cidade de Uberlândia, entendendo arte de rua como um movimento social que aborda diferenças de classe, raça e resistência.

O desejo pela representação através do desenho de imagens e símbolos em paredes é percebido desde a pré-história, onde eram encontradas as artes rupestres, que dentro de pinturas feitas com pigmentos naturais, evidenciaram várias esferas da forma de vida social, biológica e espiritual, entendendo que, a arte é usada por diferentes gerações e contextos, como uma forma de dialogar, manifestar e perceber o outro. Os significados culturais se distinguem, porém, a prática de pichar é muito antiga, tendo em vista que a necessidade de estampar diferentes histórias e contextos é uma prática milenar dentro da memória humana. O picho foi percebido em diferentes culturas e civilizações como uma ferramenta crítica de manifestar interesses, propagar ideias e contar histórias. Sendo a arte, um elemento de expressão de um indivíduo que é constantemente afetado pelo seu próprio contexto, é preciso observar diferentes tipos de representações com olhar crítico e político para além do olhar teórico artístico, percebendo diferentes formas de símbolos, representações e propósitos dentro de cada manifestação, como é percebido no movimento do Picho. É importante ressaltar na diferença de escrita quando falamos sobre a pichação, que se entende por

² Pesquisa Coordenada pelo professor Dr. Antônio Carlos Lopes Petean, do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia, que é possibilitada pelo financiamento pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG).

a pichação ao longo de seu curso, a pesquisadora Célia Maria Antonacci³ em seu livro “Grafite, Pichação e Cia” faz uma análise conceitual sobre as questões que abrangem dentro da pichação com “ch” que nelas estão os “rabiscos” espontâneos, as escritas de amor e textos políticos, o picho foi marcado na história principalmente por ser um ato feito por estudantes, durante a ditadura militar no Brasil, que pichavam em muros e paredes discursos de liberdade. No entanto, quando falamos do pixo com o “X” já descreve como um movimento social político, que busca estruturar essa forma de escrever como um ato revolucionário e de rebeldia, enquanto “pichação” não é uma palavra reconhecida pela língua portuguesa, diferenciando assim, os pixadores dos pichadores, que são ‘rebeldes que buscam serem lembrados e participantes direto da cidade e não meros espectadores’ como é definido pelo pixador Cripta Djan.⁴

A pichação é um movimento que se forma dentro da periferia, que se apresenta por diversos propósitos, dentre estes, a revolta e a provocação contra um sistema que reprime, marginaliza e coage sua própria população, alimentando o ódio de não ser visto e percebido como um indivíduo que tem como garantia seus direitos, enrijecendo o interesse de se expressar e protestar para assim, fazer parte de uma determinação social. O pixo no Brasil é uma forma de escrita muito única e particular, sendo dificilmente encontrado parecido em outros países, ele está presente nos mais altos prédios e muros nos centros urbanos, sendo motivo de debates, que para grande parcela da população, não passa de

³ Célia Maria Antonacci delinea perfeitamente em seus trabalhos o porquê a pichação não é a mesma coisa que o graffiti, fazendo uma análise coerente dos propósitos e estéticas da arte urbana sob um olhar da semiótica.

⁴ Cripta Djan é um artista pixador, presente no documentário “Pixo” de 2009, paulista que aborda constantemente as temáticas do pixo cruzando a linha entre pixo e arte.

vandalismo e poluição visual, gerando revolta e reprovação, mas por um outro lado, o pixo é entendido como uma expressão política que atravessa a margem da manifestação social.

O ALFABETO DO PIXO

“Pixo, bomb, assinatura, xarpi, marca, escultura, grapixo, nome, gravura, vamos além da loucura com letras inexplicáveis de um poder universal, Falando a mesma língua na cultura marginal.”
Pixadores em cena, Mc Soft.

Dentro do movimento do pixo, não resta apenas a ambição e a rebeldia para se expressar através dos muros, mas também, o conhecimento do alfabeto da pixação que é caracterizado por letras e formas particulares dentro do movimento, que propositalmente é conhecido entre os que pixam e os conhecedores da cultura da arte urbana, sendo um diálogo de identificação para eles e com eles, sendo uma escrita particular e única brasileira, que é aprendido entre diversas gerações e lugares. O movimento do pixo (e a identidade da escrita da pichação como movimento social) é originário da cidade de São Paulo, que tem como sua base das escritas, dos diálogos e as intenções dentro do movimento punk, e que especificamente na grafia e estilização da pixação, tem como diálogo e referência nas suas escritas logos de bandas de rock e estilo underground, que é detalhado dentro do documentário “Pixo” dirigido por João Wainer e Roberto Oliveira,⁵ onde aparecem diversos participantes durante o curso do documentário, entre eles, o

⁵ O documentário Pixo mostra a realidade dos pixadores na cena de São Paulo, onde surge o movimento do pixo e porque dele ser muito além do que o próprio ato de pixar, fazendo uma análise minuciosa sobre a vida dos pixadores e reação da sociedade para com eles.

entrevistado ‘Choque’ explica o norte de como o alfabeto do pixo é inspirado para a grafia da pixação e que por sua vez, são influenciadas nas letras anglo saxônicas, que foi apropriada pelo movimento e utilizada até hoje nos muros da cidade.

Para além da caligrafia, a pixação estabelece diversos diálogos e conversas de pixo para pixo, e entre dessas estão as ‘tags’, que são assinaturas de pixadores que marcam por cada lugar que esteve, tendo como sua marca única, de identificação, conversando com as ruas e dando vida à cidade, demarcando lugares e se fazendo presente.

Para além disso, a pixação é um objeto de representação social, participando de lugares não convencionais na cidade, estando em todos os cantos do centro urbano e lugares que, muitas vezes, o pixador não pertence por diversos fatores sociais e econômicos. Sabemos que o centro da cidade é demarcado por ser uma região de um alto custo de vida e por isso boa parte da população só tem acesso ao centro para trabalho, consumo e rotinas corriqueiras, mas dificilmente para moradia, também não se abstendo ao fato de ser distante das periferias, fazendo com que, uma parcela da população nem sequer tenha acesso a esse lugar. Assim, entendemos o pixo como uma resistência à sistematização da cidade e o controle dessa circulação de pessoas, assim impondo a sua presença a esses lugares e ocupando mesmo que de maneira indireta através de uma tag, mas ao menos está ocupando. A reflexão da pixação na cidade transcende para diversas esferas, não só compreendendo a expressão do indivíduo para com a sociedade, mas também a cidade como um território segregado que diferencia os grupos sociais e os grupos econômicos, portanto, um indivíduo que obstrui dessa normatização de espaços ocupados, lugares habitáveis e inabitáveis marcando a cidade com sua identidade, de fato explora as

possibilidades e os alcances que se pode ter no diálogo urbano, criando se memória e sentido para quem se está conversando, uma vez que quem é visto também é lembrado. Os pichadores entendem a percepção do pixo como repulsa social em contraposição com a percepção do graffiti, essa diferenciação não é estendida pelo interesse do pixador, a premissa primordial do pixo é ocupar, se fazer um agente participante da cidade, desabafar contra todo um sistema, mas o interesse em o tornar arte é pouco percebido, essa inquietação é concebida pela distinção de classes e de uma ânsia pela normatização das manifestações urbanas, transformando-as em um benefício e conveniência do capitalismo, esvaziando completamente a sua essência.

A ACEITAÇÃO DO GRAFFITI SOB A PIXAÇÃO

Dentro da arte de rua existem diversos fatores do propósito da diferenciação do pixo e do graffiti, mas dentre todas elas, analisando brevemente, as diferenças são suas formas visuais, os propósitos, e a aceitação da sociedade para com o graffiti, abordando o pixo como um elemento caracterizado por traços únicos, de uma única cor, de diferentes tamanhos, estilos e na maioria das vezes, ilegível para quem não compreende o alfabeto do pichador, enquanto o graffiti se desdobra em diversas formas, cores e tamanhos, tendo consigo, uma aprovação maior da população, por ser representado por desenhos e símbolos, que ganham para além de um apoio social, mas também de um apoio financeiro, já sendo indiretamente infiltrado como um trabalho artístico.

O graffiti é percebido como um trabalho de valorização, um objeto comercial para a cidade, que estima os espaços de prestígio dentro da dinâmica urbana e em contraposição, os espaços onde não

tem notoriedade, mas que podem ganhar uma “despoluição” de um privilégio de ser marcado com um graffiti de um artista importante. Dessa forma, é analisado a perspectiva perversa de domesticação da arte urbana, inserindo-a em espaços fechados, atribuindo-a à interesses de apreciação, aceitação e finalidades para uma sociedade que tem como conceito primordial da cidade como um olhar de sujeira, perigo e criminalidades, mas que também é um espaço de expressão artística que ao menos deve ser identificada e comprovada como arte, fazendo diferenciações e selecionando a partir de uma ideia rasa sobre o que é mais agradável esteticamente para o contexto urbano.

Sabe se que, diversos pixadores dentro do movimento do pixo também grafitam, ou passam a grafitar, o que não necessariamente seja uma ordem de que pixadores “viram” grafiteiros, mas uma forma de interpretar que grafiteiros nem sempre já estiveram dentro do movimento pixo, isso sendo encarado apenas como uma forma de estética de arte urbana e expressão artística, mas é preciso fazer uma ressalva que neste trabalho não é concordado de nenhuma maneira a “superação” do pixo pelo graffiti, visto que é, comumente percebido e em diversas vezes uma maneira perversa de analisar diferentes formas de arte urbana, presumindo superioridade de uma representação pela outra.

Não só apenas a aprovação social, que vem como consequência de todo um sistema de leis, mas o graffiti é perfeitamente descrito e diferenciado também dentro do site JusBrasil, onde tem a informação sobre a lei 9.605/98 art.65, que representa a pichação como crime de vandalismo e dano a propriedade, acrescentando multas ao pichador, esse crime é caracterizado apenas para o pixo por ser, dentro das informações contidas no site “visualmente agressiva e degradação da paisagem urbana”, em contraponto, que é feita no mesmo site a definição do graffiti

como um elemento artístico de valorização de patrimônio público que é feito dentro das normas do proprietário em casos de bens privado e concordado com as normas da lei. Dessas diferenciações nos dizem um pouco melhor sobre como o senso comum tem como base à essa aprovação ao graffiti, que é percebido em diferentes contextos, sendo inicialmente estimulado e valorizado não só nos muros da cidade, nos prédios, mas em propriedades particulares e em estabelecimentos, dando cada vez mais visibilidade para artistas urbanos a criarem e exporem suas artes, tendo não apenas reconhecimento, o financiamento, mas também o título de “valorização de patrimônio público e cultural da cidade”. Na reprovação da pixação é perceptível e comum encontrar comentários com juízo de valor sob o pixo, atribuindo características para quem pixa, inserindo um padrão aos pixadores que maldosamente é apelidados de “vagabundos”, vândalos e ou criminosos, porém entendendo todo o seu significado, à quem o pixo quer atingir, porque ele existe e surge de um movimento dentro da periferia e a estética que é mal vista pela sociedade (na maioria das vezes justificada) por se tratar ainda como um crime, a pergunta que fica é: se o pixo deixa de ser crime, o que resta para a sociedade à marginaliza-lo?

O GRAFFITI E O PIXO COMO OBJETO DE CONSUMO

O graffiti não só carrega consigo o interesse estético pela população da cidade mas também atrai o turismo, em que grandes centros comerciais são recheados de graffittis de diversos artistas que pertenceram a aquele lugar por um determinado tempo e dessa forma, para além do incentivo e a aprovação, o graffiti vira um elemento de consumo, ele pode se estender a diversos lugares fora dos muros da cidade, e assim se

transforma em uma arte “despojada” e percebida como modernidade dos diversos estabelecimentos que se apropriam. É possível visualizar o graffiti hoje em muros comerciais como baladas, hamburguerias, sorveterias entre outros lugares, o que impulsiona ainda mais a atribuição da arte urbana como objeto de interesse, que atrai consigo diversos tipos de espectadores e públicos, tornando-se como se fosse uma nova estratégia de marketing.

Quando ligamos á consumo, percebemos como a arte do graffiti é constantemente esvaziada e direcionada para um único fim: a representação estética, e é dessa origem que analisamos a apropriação da arte urbana para uma sociedade que diariamente a condena, criminaliza e repele, mas quando o graffiti é inserido em espaços de poder e espaços comerciais, é entendida melhor para qual finalidade ele está sendo utilizado. O problema primordial não é representar o graffiti em espaços não convencionais que se separam dos muros da cidade, mas sim em lugares que não é acessível a uma parcela da sociedade, como franquias caras, estabelecimentos onde tem predominância um nicho de classe média alta, contrariando a proposta do graffiti, que se estende em diversos tamanhos e dimensões da cidade, que busca se expressar, atingir visibilidade e diversas reações da população como um todo.

Levando isso como um todo, para toda a história e o propósito da arte urbana, especificamente falando de graffiti, ele passa por um processo de “domesticação” ou seja, uma forma perversa de conter a arte de rua e sujeitar à ela a uma finalidade específica, colocando-a para servir para alguém, agradar um público e assentar aos moldes que está sendo proposto. No contexto do graffiti, é palpável a idéia do consumo por ele ter consigo o propósito de marcar uma cidade para um determinado fim, e como já foi citado anteriormente, ele tem consigo uma

estrutura maior de financiamento, produção e os artistas têm com eles a sua arte urbana como um emprego mesmo, não é qualquer muro que se grafito e as intenções são diferentes, por isso a idéia de estar presente em lugares fechados e estabelecimentos de diversos temas parece mais concreto, como se já se fosse de esperar encontrar graffitis em diversos lugares que sejam fora dos muros da cidade, mas em contraponto, quando o pixo sofre esse tipo de domesticação, já é uma questão de polêmica, visto que durante toda sua trajetória o pixador junto com o pixo tem com eles uma carga negativa que é criminalizada e marginalizada a todo tempo, mas quando isso é analisado dentro da perspectiva de consumo, o pixo se insere em espaços que contrapõe a sua estética rebelde, como de exemplo a grande polêmica do pixo de Cripta Djan dentro de cerâmicas brancas e estilizadas.⁶



⁶ Andrea Bandoni é uma designer que colocou em dilema a comercialização do pixo em peças que representam elegância, etiqueta e que de fato lembram peças de cerâmicas clássicas pelo uso das cores, as peças foram a venda e isso representa perfeitamente como a comercialização e a ação de tornar consumível, domestica culturas populares e marginais ‘elevando-as’ à símbolos.

Os objetos de cerâmica feitos pela designer Andrea Bandoni nos dizem como o pixo pode ser inserido em contextos que estão fora das ruas, mas em consequência, estão domesticados pelo interesse do consumo, ou seja, atribuindo ao pixo um objeto de valor. Principalmente quando as informações contidas na descrição da produção das cerâmicas relatam que há uma criação de um “próprio alfabeto” estudado pela pixação paulistana, apropriado para um conjunto de objetos pixados (na coleção contém taças, guardanapos, toalha de apoio, canecas e pratos) que não se originam de nenhum pixador de verdade, mas com os grafismos quase idênticos ao de Cripta Djan, por exemplo.

As apropriações da arte urbana para além do que foi citado neste trabalho, também há um papel de comercializar, consumir e distribuir produtos feitos a partir de uma cultura criminalizada e historicamente excluída, gerando interesse e consequentemente gerando lucro sob criações originais de pixadores e grafiteiros que não será revertido para eles. Mais do que o consumo de objetos, a cultura da pixação como um todo também é atrativa por ser uma cultura de resistência e ativismo político, mas que por outro lado é esvaziada e representada por ‘artistas’ que a usam para propagar figuras conservadoras, desinformação e ódio. É importante perceber como diversas classes se apropriam de uma cultura fragilizada, que tem consigo uma grande reprovação, mas que se torna uma estética e cria identificações de indivíduos que não necessariamente lutam pela mesma coisa, e isso diz sobre a questões dos capitais culturais,⁷ onde estabelece a relação

⁷ O capital cultural exemplifica melhor, para além de todos os outros tipos de capital que Pierre Bourdieu classifica, de como a prática subversiva do pixo vira uma cultura de interesse, um estudo que para a elite se torna um objeto consumível de diferenciação, não para de fato compreender a luta de classes e o movimento político do pixo, mas apenas para representar que entre tantas outras culturas que são consumidas pela classe

de apropriação e dominação sob uma classe maior à uma subcultura e contracultura, em que a diferença está nas formas de consumir e no poder de se consumir, por exemplo, a classe dominante não irá sofrer as consequências que a periferia sofre quando se está fazendo parte do movimento do pixo, como violência policial, reprovação social, e até mesmo, pixadores que morrem durante a escalada de prédios e muros na representação através de pixo, sendo essa representação também uma forma de poder. A ironia das diferenças de classes para a arte urbana como consumo, ainda falando sobre capital cultural, é que todo o movimento de periferia faz um questionamento social e a crítica de como as classes dominantes encaram a subversão da pixação na cidade (reações que levam a comentários genocidas e elitistas), mas que ainda é um instrumento de diferenciação para as elites, de compreendê-lo como um movimento artístico, de prestigiar em lugares de destaque e apreciar em espaços que se distanciam da origem do pixo e do graffiti, como em galerias, exposições, museus e grandes acervos e ou espaços que próprios artistas urbanos não têm acesso.

A ARTE URBANA DE UBERLÂNDIA, MINAS GERAIS

Durante meu percurso na cidade de Uberlândia em Minas Gerais, o que mais destacou dessa vinda é como os graffitis estão estampados e espalhados por toda cidade, em diferentes contextos e bairros, mas que, no entanto, o pixo está de forma segregada, mais presente no bairro universitário, bairros periféricos, nos muros da faculdade e principalmente em blocos de cursos de ciências humanas e artes no

dominante, a pixação está entre elas, como um poder de consumo que só a elite prestigia sem julgamentos e juízo de valor da sociedade.

geral. Uma informação importante para compreender o graffiti dentro da cidade é que muitos estudantes de artes visuais são grafiteiros, levantando a questão anterior sobre como o graffiti traz consigo uma parte de indivíduos que alcançam cursos de artes, ou então habilitação para construir uma narrativa através da arte, não só no desenho, mas o estudo da história da arte. Muitos artistas urbanos chegam a posição de destaque, levando sua arte em muros do exterior, e ou espalhados pelo Brasil e há um prestígio dessa narrativa artística, como é encarado o graffiti, os artistas são conhecidos pelos moradores e participam de projetos e exposições que geralmente contam com o apoio da prefeitura, além disso, também são contratados para grafitem em diversos estabelecimentos locais. Os artistas urbanos ganham notoriedade na cidade, o que é indispensável para que a arte de rua continue sendo cada vez mais um objeto de pesquisa que ganha representação na cidade, e que também seja um incentivo a permanência desses artistas, que em muitos casos acabam migrando para grandes capitais e centros econômicos, e que, apesar de o contexto ser de uma cidade interiorana conservadora, a arte urbana permanece em espaço de resistência.

O pixo perdura em espaços segregados na cidade e com diversos olhares, sendo um grande demarcador para a questão dessa pesquisa, ao contrário do que se percebe no pixo paulistano (que é originário do surgimento da pixação como movimento) que está muito avista, em grandes prédios e pontes, os pixos uberlandenses estão muito bem mascarados, representando espaços em bairros afastados da cidade e em partes mais antigas do centro da cidade, lembrando a dinâmica de separação e diferenciação do pixo e do graffiti, e ‘por que espaços que contém um, não contém outro?’ demarcando não só cada expressão artística mas também o público que se depara com essas diversas

poéticas urbanas. Percebendo ainda mais essa conduta da população para com a arte urbana, o graffiti é mais uma vez, dentro da perspectiva uberlandense, um material de consumo, onde é comum encontrar graffitis encomendados e comprados para estarem em diversos lugares, fugindo também de a regra da arte urbana estar de fato na rua, e que muitos artistas têm o prestígio disso ser uma profissão, reverberando para que a arte de rua continua sendo um interesse.

Pontuando também, que o graffiti dentro da cidade e dentro de sua história, é uma arte urbana que passa por resistência, nem sempre teve toda a legalidade que carrega consigo nos dias atuais, o graffiti já foi e muitas vezes perdura sendo uma intervenção clandestina nas ruas, portanto é importante analisar o que se transformou para que ele passa hoje sendo um objeto de interesse, e como ele passa também a ser uma espécie de mural urbano. Percebendo também a que público o graffiti se tornou um objeto de interesse, durante sua trajetória não basta apenas a estética para explicar o motivo do consumo dessa arte urbana, mas as presenças e figuras de grafiteiros se ampliaram, as propostas mudaram, e o público que entra na cena do graffiti (tanto de grafiteiro quanto como espectador) é um público não marginalizado, modelando também o espaço do graffiti, o que ele representa ou então representava ser, a aceitação do graffiti para além do olhar semiótico do belo e do sujo, vai para uma análise de quem está consumindo e como a sociedade recebe indivíduos que não estão classificados em um marcador social de criminalidade para dentro de uma cultura marginal (a presença de artistas grafiteiros brancos, e ou de elite contribui para uma mudança de olhar dentro do movimento urbano, recebendo notoriedade e influência nas diversas possibilidades de se fazer arte). Trazendo também, para essa análise, um olhar crítico sobre como quem é que

está fazendo arte urbana também conta para o olhar do espectador, sobre o que representa não só esteticamente, mas também a história da pichação, dos lugares em que ocupa e de onde vem, o graffiti também como uma expressão que surge dentro do movimento hip hop mas que se expande para novos lugares e novos olhares, e também, a comercialização dessa arte corrobora para um entendimento na análise de gostos e preferências dentro de uma sociedade.

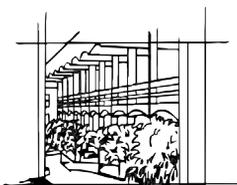
REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W.; DE ALMEIDA, Jorge Miranda. **Indústria cultural e sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- ADORNO, Theodor. Teoria estética. Lisboa: Edições 70, 2008.
- BARCHI, Rodrigo. Pichar, pixar, grafitar, colar: os discursos e representações sobre as pichações nas escolas analisados na perspectiva ambiental e libertária. **Revista Teias**, v. 8, n. 14-15, p. 11, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. 2005. Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: J. Zahar.
- BANDONI, Andrea [s.d]. Disponível em: <https://andreabandoni.com/filter/objetos/Pixo>. Acesso em: 09 nov. 2023.
- BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. L&PM Editores, 2018.
- BOURDIEU, Pierre. **Capital cultural, escuela y espacio social**. Siglo xxi, 1997.
- BLAUTH, Lurdi; POSSA, Andrea Christine Kauer. Arte, grafite e o espaço urbano. **Palíndromo**, v. 4, n. 8, 2012.
- BROWN, Mano. Racionais MC's. **Jesus chorou. Nada como um dia após outro dia**. São Paulo, Cosa Nostra, 2002.

- DANTO, Arthur C. **Após o fim da arte: a arte contemporânea e os limites da história**. Edusp, 2006.
- HONORATO, Geraldo; MARINHO, Flávio. Grafite: Da marginalidade às galerias de arte. **Programa de Desenvolvimento Educacional–2008/2009**. Disponível em: <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/1390-8.pdf>. Acesso em, v. 3, p. 1390-8, 2013.
- KOSUTH, Joseph. A arte depois da filosofia. **Escritos de artistas: anos**, v. 60, n. 70, p. 210-234, 1975.
- NASCIMENTO, Luiz Henrique Pereira do. **Pixação, A arte em cima do muro**. Cachoeira do Sul: Monstro dos Mares, 2015.
- RAMOS, Celia Maria Antonacci. Grafite & pichação: por uma nova epistemologia da cidade e da arte. **Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas**, v. 16, 2007.
- SOFT, Rodrigo. MC Soft. **Pixadores em Cena**. Belém. 2022 (3:33 min).
- WAINER, João; OLIVEIRA, Roberto T. **PIXO** [documentário]. 2009. Local: São Paulo.
- WAINER, João; OLIVEIRA, Roberto. **PIXO**. Youtube, 16/09/2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=skGyFowTzew&t=702s>.



**JORNADAS DE
ANTROPOLOGIA**
JOHN MONTEIRO | 2023



Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas



UNICAMP