

ANTROPOLÍTICA

The cover features a photograph of a person in a red shirt standing on a paved road, holding a long wooden pole vertically. The background shows a white building with a tiled roof, utility poles, and a lush green hillside under a blue sky with clouds. The title 'ANTROPOLÍTICA' is at the top, and the issue number '54.3' and '3º QUADRIMESTRE' are on the right. At the bottom right, the ISSN and publisher information are provided.

54.3

3º QUADRIMESTRE

ISSN 2179-7331
REVISTA CONTEMPORÂNEA DE ANTROPOLOGIA
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

ANTROPOLÍTICA

V. 54, N. 3 - 3º quadrimestre 2022

ISSN 2179-7331

Antropolítica	Niterói	v. 54, n. 3	p. 1-565	3. quadri. 2022
---------------	---------	-------------	----------	-----------------

Direitos desta edição reservados à Revista Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia – Avenida Prof. Marcos Waldemar de Freitas Reis Campus Gragoatá, Bloco P, sala 211 – São Domingos – CEP: 24.210-201 – Niterói, RJ Brasil – Tel.: 2629-2866 - <https://periodicos.uff.br/antropolitica/index> - E-mail: antropoliticau-ff@gmail.com.

Projeto Gráfico: Fabricio Trindade Ferreira

Diagramação: Mayra Laurindo Rabello

Revisão: Rafael Abreu e MC&G Design Editorial

Catálogo-na-Fonte (CIP)

Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia/Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em Antropologia. – n. 1 (1995) – Niterói, RJ: PPGA/UFF, 2022.

ISSN: 2179-7331

v. 54, n. 3 - 2022

Quadrimestral

1. Antropologia. 2. Ciências Sociais. I. Universidade Federal Fluminense. II. Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

CDD 300

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Reitor

Antonio Claudio da Nóbrega

Vice-Reitor

Fabio Barboza Passos

Pró-Reitor de Pesquisa, Pós Graduação e Inovação

Andrea Brito Lage

Comissão Editorial da Antropolítica

Deborah Bronz (PPGA/UFF)

Fabio Reis Mota (PPGA/UFF)

Gisele Chagas Fonseca (PPGA/UFF)

Laura Graziela F. F. Gomes (PPGA/UFF)

Lucía Eilbaum (PPGA/UFF)

Nilton da Silva Santos (PPGA/UFF)

Assistente Editorial

Mayra Laurindo Rabello

Créditos da Capa

Izabela Tamasso e Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil

Conselho Editorial

Ana Maria Gorosito Kramer (UNAM)

Arno Vogel (UENF)

Charles Freitas Pessanha (UFRJ)

Clara Saraiva (ULisboa)

Claudia Lee Williams Fonseca (UFRGS)

Edmundo Daniel Clímaco dos Santos (Ottawa University)

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

João Baptista Borges Pereira (USP)

Lana Lage de Gama Lima (UENF)

Luís Roberto Cardoso de Oliveira (UnB)

Laura Nader (Berkeley University)

Marc Breviglieri (EHESS)

Mariza Gomes e Souza Peirano (UnB)

Otávio Guilherme Cardoso Alves Velho (UFRJ)

Roberto Mauro Cortez Motta (UFPE)

Rosana Pinheiro-Machado (University of Bath)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Sofia Tiscórnica (UBA)

NOTA DOS EDITORES

9

DOSSIÊ: FESTAS NA PANDEMIA

APRESENTAÇÃO: FESTAS NA PANDEMIA DE COVID-19: EXPERIÊNCIAS SOCIAIS EM AÇÃO 14

Renata de Sá Gonçalves, Hugo Menezes Neto

DA FESTA AO ATIVISMO NO QUILOMBO DA LIBERDADE: A ATUAÇÃO DE MULHERES NO BUMBA MEU BOI DURANTE A PANDEMIA DE COVID-19 22

Luciana Gonçalves de Carvalho, Wilmara Aparecida Silva Figueiredo

POÉTICAS, POLÍTICAS E PERFORMANCES DE FOLIAS DE REIS EM TEMPOS DE PANDEMIA DE COVID-19 48

Wagner Chaves, Daniel Bitter

SÃO JOÃO ESTÁ DORMINDO, NÃO ACORDA NÃO! CELEBRANDO A FESTA JUNINA, APESAR DA PANDEMIA 68

Luciana Chianca

FÉ, FESTAS E ECONOMIA POPULAR: IMPLICAÇÕES DA PANDEMIA DE COVID-19 SOBRE AS CELEBRAÇÕES DO CÍRIO DE NAZARÉ 92

Bartos Batista Bernardes, José Alfredo Oliveira Debortoli

LAZER NOTURNO E RESISTÊNCIAS JUVENIS EM TEMPOS DE (PÓS-)PANDEMIA: O CASO DOS JOVENS DO BAR ANTÙ EM LISBOA 118

Guilherme Teixeira Costa, Otávio Raposo, João Carlos Martins, Manuel Garcia-Ruiz, Jordi Nofre

UM CHOQUE CULTURAL? TRANSFORMAÇÕES DE FESTAS POPULARES DA CIDADE DO CABO EM TEMPOS DE PANDEMIA 143

Juliana Braz Dias**DOSSIÊ: TEORIA, HISTÓRIA E ENSINO DA ANTROPOLOGIA**

APRESENTAÇÃO: TEORIA, HISTÓRIA E ENSINO DA ANTROPOLOGIA 169

Guillermo Vega Sanabria, Amurabi Oliveira

O POLÈ PEDAGÓGICO: FEITIÇO E EPISTEMOLOGIAS DO TRANSE EM SALA DE AULA COMO ENFRENTAMENTO POLÍTICO, AFETIVO E ESPIRITUAL NA PANDEMIA DE COVID-19 187

Carla Ramos Munzanzu, Myrian Sá Leitão Barboza

PEDAGOGIAS COLABORATIVAS EM ANTROPOLOGIA: UMA PROPOSTA DE ENSINO COMO EDUCAÇÃO COMPARTILHADA JUNTO AOS QUILOMBOS DA GRANDE SALVADOR (UNILAB, BRASIL)	218
Rafael Palermo Buti	
ESTRATÉGIAS DIDÁTICO-PEDAGÓGICAS NO ENSINO ON-LINE DE ANTROPOLOGIA EM CONTEXTO PANDÊMICO	245
Luiz Alberto Couceiro, Rodrigo Rosistolato	
MUNDO ACADÊMICO E REALIDADE NEGRA ENTRE POLÍTICAS AFIRMATIVAS E ANTROPOLOGIA E/DA EDUCAÇÃO	273
Neusa Maria Mendes de Gusmão	
SABERES POLIFÔNICOS: ENSINAR E PRODUZIR ANTROPOLOGIA ALÉM-FRONTEIRAS	301
Anaxsuell Fernando da Silva, Andrea Ciacchi	
ETNOGRAFIA, COLABORAÇÃO E EXPERIMENTAÇÃO: APROPRIAÇÕES E INTERFERÊNCIAS ENTRE ENSINO E PESQUISA	323
Graziele Ramos Schweig	

ARTIGOS

CONSERVAÇÃO EM TERRITÓRIO TRADICIONAL: UMA LONGA HISTÓRIA ATÉ A CONCILIAÇÃO VIA TERMO DE COMPROMISSO	347
Ana Beatriz Vianna Mendes	
PINTAR QUANTO ANTES: A EXPLORAÇÃO CRIATIVA DA AÇÃO CONVENIENTE NO ATELIER DE PINTURA DO PISÃO	366
José Manuel Resende, José Maria Carvalho	
A MALDADE NA BUROCRACIA: “BICHOS” E “IDIOTAS” FAZENDO ESTADO	389
Monique Florencio de Aguiar	
MATERNIDADE CONTRA O GENOCÍDIO: O MOVIMENTO MÃES DE MAIO FRENTE À DEMOCRACIA DAS CHACINAS	414
Matheus de Araújo Almeida	
DISPUTAS TERRITORIAIS E CONFLITOS AMBIENTAIS NAS FRONTEIRAS DO ARIRAMBA	438
Luciana Gonçalves de Carvalho, Valentina Calado Pompermaier	
CAVALOS QUE TRABALHAM: DISPUTAS ENTRE CARROCEIROS E ATIVISTAS DA LIBERTAÇÃO ANIMAL	464
Ricardo Alexandre Pereira de Oliveira	

CASERNA DE SÍMBOLOS: AÇÃO RITUAL, LIMINARIDADE, SOFRIMENTO E
DISTINÇÃO NA CULTURA POLICIAL MILITAR 485
Fábio Gomes de França, Róbson Rodrigues da Silva

CORPOS NEGROS, TORRES BRANCAS: CIDADE E RACISMO EM PANDEMIA 511
Francisco Sá Barreto, Roberto Efrem Filho

TRAJETÓRIAS E PERSPECTIVAS

A HISTÓRIA DA ANTROPOLOGIA COM E ALÉM DE MALINOWSKI: ENTREVISTA
COM A PROFESSORA GRAŻYNA KUBICA-HELLER 538
Amurabi Oliveira, Grażyna Kubica-Heller

RESENHA

A INTERSECCIONALIDADE PARA ALÉM DA ACADEMIA: A PRÁXIS RÍTICA DOS
MOVIMENTOS DE MULHERES 559
Lunara Caroline Nascimento Gomes

EDITOR'S NOTE	9
---------------	---

DOSSIER PARTIES IN THE PANDEMIC

PRESENTATION: FESTIVITIES IN THE COVID-19 PANDEMIC: SOCIAL EXPERIMENTS IN ACTION	14
--	----

Renata de Sá Gonçalves, Hugo Menezes Neto

FROM CELEBRATION TO ACTIVISM IN THE QUILOMBO DA LIBERDADE: THE ROLE OF WOMEN IN THE BUMBA MEU BOI DURING THE COVID-19 PANDEMIC	22
--	----

Luciana Gonçalves de Carvalho, Wilmara Aparecida Silva Figueiredo

POETICS, POLITICS AND PERFORMANCES OF FOLIAS DE REIS IN TIMES OF THE COVID-19 PANDEMIC	48
--	----

Wagner Chaves, Daniel Bitter

SAINT JOHN IS SLEEPING, DON'T WAKE HIM UP! CELEBRATING THE JUNE FESTIVAL DESPITE THE PANDEMIC	68
---	----

Luciana Chianca

FAITH, CELEBRATION AND POPULAR ECONOMY: IMPLICATIONS OF THE PANDEMIC OF COVID-19 ON THE FEASTS OF THE CÍRIO DE NAZARÉ	92
---	----

Bartos Batista Bernardes, José Alfredo Oliveira Debortoli

NIGHTTIME LEISURE AND YOUTH RESISTANCE IN (POST-)PANDEMIC TIMES: THE CASE OF YOUNG PEOPLE FROM THE ANTÙ BAR IN LISBON	118
---	-----

Guilherme Teixeira Costa, Otávio Raposo, João Carlos Martins, Manuel Garcia-Ruiz, Jordi Nofre

A CULTURE SHOCK? TRANSFORMATIONS OF CAPE TOWN POPULAR FESTIVALS DURING PANDEMIC TIMES	143
---	-----

Juliana Braz Dias

DOSSIER THEORY, HISTORY AND TEACHING OF ANTHROPOLOGY

PRESENTATION: THEORY, HISTORY AND TEACHING OF ANTHROPOLOGY	169
--	-----

Guillermo Vega Sanabria, Amurabi Oliveira

THE PEDAGOGICAL POLÈ: FEITIÇO AND EPISTEMOLOGIES OF TRANSE IN CLASSROOM AS A POLITICAL, AFFECTIVE AND SPIRITUAL CONFRONTATION DURING COVID-19 PANDEMIC	187
--	-----

Carla Ramos Munzanzu, Myrian Sá Leitão Barboza

COLLABORATIVE PEDAGOGIES IN ANTHROPOLOGY: A TEACHING PROPOSAL AS SHARED EDUCATION WITH THE QUILOMBOS OF GREATER SALVADOR (UNILAB, BRAZIL) 218

Rafael Palermo Buti

DIDACTIC-PEDAGOGICAL STRATEGIES IN THE ONLINE TEACHING OF ANTHROPOLOGY IN A PANDEMIC CONTEXT 245

Luiz Alberto Couceiro, Rodrigo Rosistolato

ACADEMIC WORLD AND BLACK REALITY AMONG AFFIRMATIVE POLICIES AND ANTHROPOLOGY AND/OF EDUCATION 273

Neusa Maria Mendes de Gusmão

POLYPHONIC KNOWLEDGE: TEACHING AND PRODUCING ANTHROPOLOGY BEYOND BORDERS 301

Anaxsuell Fernando da Silva, Andrea Ciacchi

ETHNOGRAPHY, COLLABORATION AND EXPERIMENTATION: APPROPRIATIONS AND INTERFERENCES BETWEEN TEACHING AND RESEARCH 323

Graziele Ramos Schweig

ARTICLES

CONSERVATION IN TRADITIONAL TERRITORY: A LONG HISTORY UNTIL RECONCILIATION VIA TERM OF COMMITMENT 347

Ana Beatriz Vianna Mendes

PAINT AS SOON AS POSSIBLE: CREATIVE EXPLORATION OF CONVENIENT ACTION IN THE PISÃO PAINTING STUDIO 366

José Manuel Resende, José Maria Carvalho

THE EVIL IN THE BUREAUCRACY: "BUGS" AND "IDIOTS" MAKING THE STATE 389

Monique Florencio de Aguiar

MOTHERHOOD AGAINST GENOCIDE: THE MOTHERS OF MAY MOVEMENT FACING THE DEMOCRACY OF SLAUGHTER 414

Matheus de Araújo Almeida

TERRITORIAL DISPUTES AND ENVIRONMENTAL CONFLICTS ON THE BORDS OF ARIRAMBA 438

Luciana Gonçalves de Carvalho, Valentina Calado Pompermaier

HORSES THAT WORK: DISPUTES BETWEEN CART DRIVERS AND ANIMAL LIBERATION ACTIVISTS 464

Ricardo Alexandre Pereira de Oliveira

THE BARRACK OF SYMBOLS: RITUAL ACTION, LIMINALITY, SUFFERING, AND
DISTINCTION IN THE MILITARY POLICE CULTURE 485
Fábio Gomes de França, Róbson Rodrigues da Silva

BLACK BODIES, WHITE TOWERS: CITY AND RACISM IN PANDEMIC 511
Francisco Sá Barreto, Roberto Efreim Filho

TRAJECTORIES AND PERSPECTIVES

THE HISTORY OF ANTHROPOLOGY WITH AND BEYOND MALINOWSKI: INTERVIEW
WITH PROFESSOR GRAŻYNA KUBICA-HELLER 538
Amurabi Oliveira, Grażyna Kubica-Heller

REVIEW

INTERSECTIONALITY BEYOND THE ACADEMY: THE CRITICAL PRAXIS OF
WOMEN'S MOVEMENTS 559
Lunara Caroline Nascimento Gomes

NOTA DOS EDITORES

É com satisfação que a Antropolítica. Revista Contemporânea de Antropologia, vinculada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, apresenta seu número 54.3, neste terceiro quadrimestre de 2022.

Dando continuidade a nossa política de publicação de Dossiês Temáticos contemplando propostas de colegas do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, bem como de outros programas e instituições, publicamos nesta edição dois Dossiês Temáticos. Com essa iniciativa visamos a ampliação e diversificação dos temas e colegas envolvidos no processo de publicação na Revista e, ao mesmo tempo, propor diferentes discussões temáticas dentro de cada número.

O primeiro dossiê tem como título *Festas na pandemia*. Foi proposto e organizado pela professora Renata de Sá Gonçalves (UFF) e pelo professor Hugo Menezes Neto (UFPE) com o objetivo de reunir reflexões em torno de experiências festivas durante a pandemia de Covid-19, vivenciada entre os anos de 2020 e 2021. Composto por seis artigos, além da apresentação assinada pelos organizadores, o dossiê apresenta artigos articulados no entendimento de rituais, como festas, serem “portas de entrada para o estudo da vida social”. Especificamente, os trabalhos discutem como diversas dimensões dessas festas foram afetadas pelos efeitos da pandemia e, vice-versa: como as festas impactaram nas experiências e formas de viver e transitar a pandemia.

O segundo dossiê deste número trata sobre *Teoria, história e ensino da Antropologia* e foi proposto e organizado pelos professores Guillermo Vega Sanabria (UFBA) e Amurabi Oliveira (UFSC). O dossiê reuniu também seis artigos com o objetivo de apresentar elementos empíricos e analíticos que permitam compreender as formas contemporâneas do fazer teórico na antropologia, à luz dos processos de historicização da disciplina e das tensões que experimentam seus modelos formativos e de pesquisa, assim como as possibilidades do seu exercício profissional. A proposta do dossiê, conforme seus organizadores, abre assim uma oportunidade renovada para refletir sobre os desafios e as perspectivas da antropologia, da universidade pública e das ciências sociais nas especiais circunstâncias que experimentamos no Brasil de hoje.

Além desses dois debates, o presente número da Antropolítica traz oito artigos com temática livre, oriundos do fluxo contínuo da revista, um artigo na seção Trajetórias e Perspectivas e, por fim, incluímos também uma resenha de um livro da área.

A seção de Artigos inicia com o trabalho *Conservação em território tradicional: uma*

longa história até a conciliação via Termo de Compromisso, de autoria de Ana Beatriz Vianna Mendes da Universidade Federal de Minas Gerais. O trabalho apresenta o percurso, ao longo de quatro décadas, de conflitos e negociações vivenciados por gestores e moradores de uma pequena área no interior do Parque Nacional da Serra do Cipó (MG), criado em 1984. A perspectiva da análise se fundamenta em uma antropologia do Estado, integrando reflexões sobre conservação ambiental e direitos étnicos no Brasil.

O artigo seguinte, de coautoria de José Manuel Resende e José Maria Carvalho, ambos da Universidade de Évora, Portugal, intitula-se *Pintar quanto antes: a exploração criativa da ação conveniente no atelier de pintura do Pisão*. Os autores apresentam, a partir da perspectiva do pragmatismo, uma discussão sobre a vivência do pintar, enquanto prática artística, no contexto de experiências de institucionalização em foro psiquiátrico. Discutem, assim, a partir do caso de um pintor abstrato, a variedade de envolvimento presentes na experiência pictórica no contexto etnografado.

Em seguida, o artigo *A maldade na burocracia: “bichos” e “idiotas” fazendo Estado*, de Monique Florencio de Aguiar, da Universidade Federal de Alagoas, a partir de sua experiência como servidora de uma instituição do governo do estado do Rio de Janeiro, apresenta as interlocuções tecidas com funcionários públicos durante o período em que se desempenhou na instituição. O artigo propõe uma leitura dos conflitos, cerceamentos e atos de subjugação entre colegas e, em especial, com seus superiores hierárquicos a partir da identificação de atributos da maldade e da inveja. Com base nessas noções, a autora procura analisar processos de produção do Estado, da autoridade e do poder no serviço público.

O artigo que dá continuidade à nossa seção intitula-se *Maternidade contra o genocídio: o Movimento Mães de Maio frente à democracia das chacinas*, de Matheus de Araújo Almeida, da Universidade de São Paulo. O trabalho apresenta a interlocução do autor com o Movimento Mães de Maio (SP), a fim de analisar o modo como essas mães, cujos filhos foram assassinados por agentes do Estado, têm se unido e lutado para denunciar as violências estatais. Especificamente, o trabalho explora os rendimentos teóricos que a categoria nativa de *democracia das chacinas* pode oferecer, segundo o autor, para compreensão das políticas de morte em curso no país.

A seguir, incluímos o artigo *Disputas territoriais e conflitos ambientais nas fronteiras do Ariramba*, de coautoria de Luciana Gonçalves de Carvalho, da Universidade Federal do Oeste do Pará, e Valentina Calado Pompermaier, da Universidade de Brasília. No artigo, as autoras analisam, a partir da experiência da comunidade quilombola do Ariramba, no Pará, como os processos de regulação de territórios tradicionalmente ocupados por comunidades descendentes de africanos que resistiram à escravidão se desenvolve a partir de procedimentos burocratizados, morosos e atravessados por inúmeros conflitos e disputas.

O artigo seguinte *Cavalos que trabalham: disputas entre carroceiros e ativistas da*

libertação animal, de autoria de Ricardo Alexandre Pereira de Oliveira, da Universidade de Brasília, tem como objetivo apresentar alguns resultados da pesquisa do autor, realizada entre 2014 e 2018, acerca do conflito e das controvérsias em torno da tração animal em Belo Horizonte e Região Metropolitana. Através do relato etnográfico construído nos anos de observação participante e do levantamento de documentação, o artigo propõe que o debate público, em âmbito judicial e legislativo, não contribui para compreendermos os diferentes sentidos que incidem sobre a relação de trabalho entre carroceiros e cavalos nas cidades.

O sétimo artigo da seção de temática livre é de coautoria de Fábio Gomes de França, do Centro de Educação da Polícia Militar da Paraíba, e de Róbson Rodrigues da Silva, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, e intitula-se *Caserna de símbolos: ação ritual, liminaridade, sofrimento e distinção na cultura policial militar*. A partir da auto-etnografia e da análise de fotografias, os autores buscam demonstrar como a prática da “pagação”, fenômeno que se traduz com o exercício de flexões de braço, é fundamentada na lógica do sofrimento físico e, como ação ritual, traduz uma distinção que caracteriza a imagem militar dos policiais, reforçando a identidade grupal e naturalizando sua diferença do restante da sociedade.

O último artigo da seção, *Corpos negros, torres brancas: cidade e racismo em pandemia*, de Francisco Sá Barreto, da Universidade Federal de Pernambuco, e de Roberto Efreim Filho, da Universidade Federal da Paraíba, parte da análise do caso da morte do menino Miguel Otávio, ocorrida em 2 de junho de 2020, ao cair do nono andar de um edifício no centro do Recife, com o objetivo de discutir o lugar social e político da cidade onde ocorreu o incidente – um prédio de luxo de Recife, e a presença de racismo nas controvérsias suscitadas na imprensa e nas redes sociais, sobretudo através da hashtag #justicapormiguel.

Após os artigos livres, segue a seção Trajetórias e Perspectivas. A mesma tem como objetivo a publicação de artigos e ensaios que abordem reflexões sobre o fazer antropológico, a partir das experiências e trajetórias de antropólogos brasileiros e estrangeiros, bem como do histórico de constituição e/ou consolidação de áreas ou campos de pesquisa no Brasil e em outros países.

Neste número, publicamos, no idioma original e em uma versão traduzida, a entrevista realizada pelo antropólogo Amurabi Oliveira (UFSC) com a antropóloga Grażyna Kubica-Heller, professora da Seção de Antropologia Social do Instituto de Sociologia da Jagiellonian University, na Polônia. A entrevista, intitulada “*History of Anthropology with and beyond Malinowski: interview with professor Grażyna Kubica-Heller*”, propõe uma continuidade com o dossiê temático publicado neste número e organizado também pelo professor Oliveira. Neste diálogo, a professora conversa sobre sua trajetória na antropologia, refletindo também sobre a antropologia na Polônia e, mais especificamente, sobre questões relacionadas à história da antropologia, bem como à obra e vida de Malinowski, algo que ganha especial relevância no

centenário de publicação de *Argonautas do Pacífico Ocidental* do antropólogo polonês.

Por fim, o número 54.3 da Antropolítica traz a resenha do livro *Interseccionalidade*, das sociólogas e professoras Patricia Hill Collins, da Universidade de Maryland, e Sirma Bilge, da Universidade de Montréal, lançado no Brasil em 2021 pela editora Boi Tempo (SP) e originalmente em inglês, em 2020, pela Cambridge Press. A resenha, elaborada pela Lunara Gomes, doutoranda em Teoria da Literatura na Universidade Federal de Pernambuco, tem o título *A interseccionalidade para além da academia: a práxis crítica dos movimentos de mulheres* e apresenta os capítulos da obra focando no conceito de práxis interseccional para discutir os efeitos sociais, políticos e acadêmicos das questões discutidas a partir da perspectiva interseccional.

Em relação à capa do número, seguindo a proposta de publicação de dois dossiês, optamos por reproduzir as escolhas dos respectivos organizadores. Em referência ao dossiê “Festas na pandemia”, ilustramos o número com a foto de autoria da antropóloga Izabela Tamasso durante o giro da Folia do Divino na Cidade de Goiás em 2022. Esta, que é apenas uma das bandeiras do Divino Espírito Santo, começava a subir o morro para acessar o Alto Santana no momento da foto, quando o folião anunciava, com fogos de artifício, a chegada da folia no bairro. Este é um dos bairros mais vulneráveis e estigmatizados nas proximidades do centro histórico, reconhecido como patrimônio mundial pela UNESCO. A foto é emblemática da retomada das festas no período pós-pandemia, após dois anos de interrupção, mas também de como as festas populares são pontuadas por marcadores do tempo e do espaço, sendo um deles os fogos de artifício, ao lado da banda de música e dos sons dos sinos, dentre outros tantos.

A imagem que ilustra o dossiê “Teoria, história e ensino da Antropologia”, corresponde a uma fotografia do antropólogo Arthur Ramos ministrando uma aula no curso de antropologia da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil, onde assumiu como professor de Antropologia e Etnografia em 1939. A imagem está disponível no acervo da Biblioteca Nacional (http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=85346).

Para finalizar, lembramos a nossos leitores que continuamos a receber submissões de interesse para a área das Ciências Sociais, em especial no campo da Antropologia, em regime de fluxo contínuo, através do site <http://www.revistas.uff.br/index.php/antropolitica>, no qual podem ser encontradas as normas de publicação e outras informações. Mantemos o nosso e-mail (antropoliticauff@gmail.com) para eventual contato. Sugerimos também acompanhar nossas notícias também através do perfil do Facebook, Instagram ([antropoliticauff](https://www.instagram.com/antropoliticauff)) e no Twitter ([@RAntropolitica](https://twitter.com/RAntropolitica)).

Boa leitura!

D **DOSSIÊ**

FESTAS NA PANDEMIA

Festas na pandemia de Covid-19: experiências sociais em ação

Festivities in the Covid-19 pandemic: social experiments in action

Hugo Menezes Neto

Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco, Brasil

Renata de Sá Gonçalves

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

O dossiê reúne um conjunto de reflexões em torno de experiências festivas durante a pandemia de covid-19, especialmente as observadas no período iniciado no ano de 2020 e que se estendeu até 2021. O referido período, em ondas de maior ou menor intensidade, exigiu isolamento social, afastamento e redução de contato, entre outras medidas sanitárias adotadas de modo a minorar as graves consequências do assustador potencial de contágio do coronavírus. Tais medidas exigiram mudanças no calendário e na dinâmica de festas públicas e atividades realizadas anualmente em espaços privados, públicos, de lazer e de entretenimento no Brasil e em todo o mundo. Os impactos sociais e culturais desse período excepcional constituem repertórios para a análise antropológica e mobilizam discussões acerca dos efeitos da pandemia e de seus desdobramentos na vida social a partir de múltiplos ângulos e questões conceituais, alinhavados pela ideia geral de que os rituais são portas de entrada para o estudo da vida social. Os artigos aqui reunidos atentam para a maneira como organizadores, grupos e pessoas envolvidos com a realização de diferentes festas lidaram com sua interrupção ou adaptação e como se adequaram aos novos aspectos dos processos rituais, das redes sociais e da ocupação dos espaços para as celebrações.

Palavras-chave: Festas, Pandemia, Antropologia, Ritual.



ABSTRACT

The dossier gathers a set of reflections around festive experiences during the covid-19 pandemic, especially those observed in the period that began in 2020 and lasted until 2021. This period, in waves of greater or lesser intensity, required social isolation, distancing, and limited contact, among other sanitary measures adopted in order to mitigate the serious consequences of the frightening potential of coronavirus infection. Such measures required changes in the calendar and dynamics of public festivals and activities held annually in private, public, leisure, and entertainment spaces in Brazil and around the world. The social and cultural impacts of this exceptional period constituted an anthropological analysis repertoire and mobilized discussions about the effects of the pandemic and its unfolding in social life from multiple angles and conceptual issues, aligned with the general idea that rituals are open doors to the study of social life. The articles compiled here address how organizers, groups, and people involved in the holding of different festivals dealt with their interruption or adaptation and how they adapted to the new aspects of ritual processes, social networks, and the occupation of spaces for collective celebrations.

Keywords: Festivals, Pandemic, Anthropology, Ritual.

A preparação e a realização das festas no seu calendário habitual, repetido ano a ano, implicam conagraçamentos e encontros que interrelacionam de dezenas a milhares de pessoas, requerem trânsito constante por inúmeros espaços e territórios, movimentam uma extensa cadeia produtiva que fomenta o turismo e a economia de muitas cidades, no Brasil e no restante do mundo. Envolvem trabalho, empregos e sustento de muitas pessoas, famílias e grupos e conformam uma extensa rede de sociabilidades e afetos. As festas têm seus calendários e temporalidades próprios, cíclicos e amplamente conhecidos, fincados em dimensões estéticas, ritualísticas e performáticas que lhes acrescentam sentidos cosmológicos particulares. Tudo isso foi profundamente afetado pela pandemia de covid-19.

Este dossiê é produto de nosso interesse em analisar, pela lente da antropologia, os modos como as festas contemporâneas enfrentaram a restrição do contato físico, tão determinante para o calendário ritual que confere graça e ritmo à vida social como um todo. Esse interesse, porém, é anterior a este dossiê. Começou com a criação do Observatório das Festas na Pandemia¹, no

¹ Agradecemos à Faperj o apoio ao projeto “Objetos desconfortáveis. A preservação do patrimônio cultural e a antropologia brasileira”, coordenado por Renata de S. Gonçalves (Jovem Cientista do Nosso Estado).

ano de 2020, um grupo de trabalho coordenado por nós, com os professores e pesquisadores Maria Laura Cavalcanti, Joana Correa e Ricardo Barbieri, com vistas a reunir antropólogos e antropólogas dedicados ao tema das festas populares impactadas pela pandemia no Brasil e em alguns outros países, como a África do Sul e Portugal, de modo a analisar especialmente os agenciamentos, as estratégias e as saídas mobilizadas pelos sujeitos diante de uma das maiores crises de saúde da história recente.

O observatório produziu o colóquio “Notícias de um ano de Pandemia”, realizado de modo virtual em fevereiro de 2021, no formato de grupo de trabalho, a fim de colocar em diálogo 23 pesquisas ligadas às experiências festivas de diferentes regiões do Brasil no primeiro ano da pandemia. Com o objetivo de aprofundar as reflexões, a partir do encontro foi produzido, no final de 2021, o livro *A falta que a festa faz: celebrações populares e antropologia na pandemia*, organizado por Maria Laura Cavalcanti e Renata de Sá Gonçalves (2021) e composto por artigos assinados por 33 pesquisadores e pesquisadoras da área. O livro se converteu em um registro histórico de um período atípico, ao apresentar ao debate público questões mobilizadas inicialmente no colóquio.

Ao dar sequência ao debate, tomados pelo mesmo interesse, nós, os organizadores do observatório, criamos o Grupo de Trabalho (GT) Festas na Pandemia na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em 2022 e coordenada pelos professores Hugo Menezes Neto e Luciana Chianca. O GT contou com a apresentação de 15 pesquisas sobre o tema, ampliando a rede de profissionais da antropologia e áreas afins interessados em analisar uma variedade de festas nesse período e apontar, por conseguinte, novas reflexões no registro antropológico proposto. Com o objetivo de consolidar esse conjunto de ações e abrir espaço para mais pesquisadores e pesquisadoras repercutirem suas análises, publicamos o dossiê “Festas na Pandemia”, apresentado aqui a fim de oferecer outra plataforma para a circulação de análises sobre a incidência da pandemia na vida das festas, dos festeiros e das festeiras.

O calendário festivo brasileiro comporta muitas diferenciações internas, próprias a cada contexto, e se abre como um produtivo viés de pesquisa na antropologia. As festas brasileiras têm um enorme escopo classificatório – são tidas como festas mais ou menos nacionais, regionalistas, tradicionais, populares ou espetaculares. Visando o aspecto total (MAUSS, 1974) dessas festas, o tema permite uma reflexão mais ampla sobre contextos sociais distintos, apontando algumas continuidades e descontinuidades na construção da memória social e das formas de sociabilidades. As diferentes regiões e cidades do país depositam nas festas suas próprias histórias e memórias, em permanente elaboração (CAVALCANTI, 1998). Analisar as festas possibilita uma abordagem criativa das formas de sociabilidade, abrindo perspectivas e

complexificando a compreensão das formas de organização social.

O estudo das festas e das cidades encontrou um importante campo de atuação no estudo das sociabilidades, expressões e festas da chamada “cultura popular urbana”, bastante diversificada. Algumas guardam forte relação com as festividades de origem ibérica atreladas ao calendário cristão (BAROJA, 1979; JANCSÓ e KANTOR, 2001). No Brasil, se destacam principalmente aquelas ligadas à devoção aos santos, como as festas do boi, ligadas aos santos de junho (Santo Antônio, São Pedro, São João e São Marçal), a Festa do Divino e o Círio de Nazaré, entre outras celebrações vinculadas ao ciclo anual de festas populares. Pesquisas antropológicas também indicam a centralidade das festas de Carnaval (DAMATTA, 1979), por sua dimensão sociológica e ritual, como os estudos recentes que consideram o Carnaval parte de uma rede capilarizada e articulada de importantes espaços de expressão, que se expande Brasil afora e mesmo para fora do país (CAVALCANTI e GONÇALVES, 2020).

A moldura conceitual dos artigos aqui reunidos se associa, portanto, à clássica ideia antropológica de que festas são importantes rituais e representam portas de entrada privilegiadas para a compreensão da vida social. São rituais, eventos ou fenômenos em que a experiência social é perspectivada, capazes, neste momento histórico, de dizer muito sobre quem somos, sobre nossa capacidade de resistência e de resiliência e sobre como a festa organiza simbólica e praticamente formas de ver e estar no mundo.

Os artigos selecionados informam, analisam e registram as várias formas de reinvenção das festas. Destacam-se, em todos eles, a urgência e a força adaptativa dos agentes festivos e a potência criativa mobilizada pelos fazedores, organizadores e partícipes, uma vez que resistiram às intempéries da crise sanitária ocupando novos espaços e fazendo festas e rituais antigos de novos jeitos. De partida, sabemos que o mundo virtual foi a saída mais recorrente para a manutenção das festas, contudo os trabalhos a seguir burilam processos, não apenas resultados.

O dossiê aponta que a antropologia das festas na pandemia de covid-19 está atenta tanto ao que pôde ser feito quanto aos processos de escolha dos elementos imprescindíveis, no caso de suspensão da ordem normal. A ocupação da virtualidade aparece como uma prática central abordada pelas investigações dos elementos cuja permanência era imprescindível, fornecendo o movimento perspicaz de uma hierarquia simbólica de elementos constitutivos da festa acionada de modo extraordinário. Para essa antropologia das festas na pandemia, saltam aos olhos aquilo que é considerado essencial e definidor em cada ritual e o modo como essa simbolização se manteve, intervindo nos compromissos e nas obrigações festivas (por vezes religiosas).

Os artigos elencados neste dossiê também tentam compreender como os sujeitos engajados nas festas analisam e reorganizam os vínculos em um contexto tão adverso, produzindo

iniciativas solidárias com vistas a conter os inevitáveis problemas econômicos enfrentados por mestres, brincantes e grupos. Também se abordam, por outro lado, os esforços de mitigação dos impactos nas dimensões turísticas, que muitas vezes forjam o registro festivo.

A importância do calendário e da dinâmica festiva para a vida social justifica a demanda por análises antropológicas sobre uma nova realidade que se impôs e acerca dos agenciamentos acionados pelos sujeitos fazedores e partícipes, produzindo novas formas de organizar, executar e viver as festas. Para tanto, reunimos seis artigos que orbitam em torno dessas premissas e questões.

Luciana Gonçalves de Carvalho e Wilmara Aparecida Silva Figueiredo (2022) apresentam profícuas reflexões no artigo *Da festa ao ativismo no quilombo da Liberdade: a atuação de mulheres no bumba meu boi durante a pandemia de covid-19*. Nele, as autoras discutem as estratégias de celebração e ativismo social criadas no período da pandemia de covid-19 pelas líderes de dois respeitadas e antigos bois da cidade – o Boi da Liberdade e o Boi da Floresta –, localizados no quilombo urbano da Liberdade, em São Luís (MA). A brincadeira de bumba meu boi nessa comunidade se inscreve numa tradição festiva que organiza a vida social e, apesar de sua histórica situação de vulnerabilidade social, dinamiza o turismo e a economia locais. Nesse contexto, duas líderes, mulheres negras e quilombolas, criaram estratégias com o duplo objetivo de assegurar a execução de ritos sagrados e prestar ajuda humanitária a brincantes e vizinhos.

Em *Poéticas, políticas e performances de folias de reis em tempos de pandemia de covid-19*, Wagner Chaves e Daniel Bitter (2022) analisam o modo como foliões de reis enfrentaram a pandemia na elaboração e celebração de seus rituais festivos, partindo do caso das folias de reis do Rio de Janeiro. Os autores focam aquilo que chamam de performances poético-políticas, manifestadas na virtualidade, considerando-as expressões da mobilização dos grupos e da produção de sua autoimagem. Mais que isso, tais performances são entendidas como crônicas da pandemia, pois manifestam questões acerca de seus impactos na vida cotidiana e nos rituais ligados à folia.

Luciana Chianca (2022) escreveu o artigo *São João está dormindo, não acorda não! Celebrando a festa junina, apesar da pandemia*, no qual discorre sobre os efeitos da pandemia de covid-19 nas festas juninas do Nordeste por meio de uma pesquisa nos registros disponíveis na internet, que contêm relatos daqueles que compõem a cadeia criativa desse tipo de evento, organizada principalmente a partir do forró e das quadrilhas juninas. Nesse artigo, entretanto, a análise se volta para a potência desses agentes festeiros que não pararam de comemorar, reagindo às inúmeras limitações dos dois anos atípicos.

No artigo *Fé, festas e economia popular: implicações da pandemia de covid-19 sobre*

as celebrações do Círio de Nazaré, Bartos Batista Bernardes e José Alfredo Oliveira Debortoli (2022) analisam os impactos da pandemia numa das maiores festas religiosas do Brasil que ocorre em Belém do Pará e é reconhecida como patrimônio imaterial da humanidade pela Unesco. Os autores apresentam os esforços da organização – uma articulação entre o poder público e a Igreja católica – para a realização de um Círio de Nazaré virtual em 2020 e 2021. No texto, os autores destacam os efeitos dessa mudança sobre dimensões importantes da experiência festiva para além dos rituais litúrgicos, como o turismo e a economia popular.

Atentando para contextos internacionais e aos mundos sociais juvenis, os autores Guilherme Teixeira Costa, Otávio Raposo, João Carlos Martins, Manuel Garcia-Ruiz e Jordi Nofre (2022) discutem lazer e entretenimento entre jovens da capital portuguesa no artigo *Lazer noturno e resistências juvenis em tempos de (pós-)pandemia: o caso dos jovens do bar Antù em Lisboa*, explorando as alternativas agenciadas por meio do estudo de caso de um grupo frequentador do bar Antù, uma das zonas de lazer noturno mais animadas da chamada *Pink Street*, em Lisboa. O objetivo do artigo é apresentar e analisar as formas alternativas (e mesmo subversivas) engendradas por jovens para usar o espaço urbano da noite festiva durante a pandemia de covid-19.

Para encerrar nosso conjunto de reflexões, o artigo de Juliana Braz Dias (2022), *Um choque cultural? Transformações de festas populares da Cidade do Cabo em tempos de Pandemia*”, discute os impactos produzidos nas festividades tradicionais que celebram a chegada do ano novo na Cidade do Cabo, na África do Sul, que envolvem a participação de bandas de Natal, corais malaios e trupes de menestréis. A contribuição do artigo reside na combinação do enfoque das formas artísticas envolvidas com sua dimensão sociológica, pois as bandas e grupos envolvidos nas apresentações pertencem a classes trabalhadoras que compõem a categoria dos mestiços, população pouco estudada na situação étnico-racial sabidamente polarizada entre negros e brancos do país. Outro ponto de interesse é a adaptação do formato presencial tradicional de tais apresentações aos anos da pandemia. Após a suspensão de tais festas, um grupo de produtores locais criou o *Culture Shock*, uma versão da experiência competitiva desses grupos promovida na virtualidade e transmitido via *streaming*. No artigo, portanto, Dias elabora uma análise comparativa entre os eventos originais e sua nova versão, buscando, para além do mero contraste, pontos de continuidade e revelando os aspectos mais importantes dessas celebrações no contexto da crise sanitária.

Consideramos importante, por fim, destacar que os artigos que compõem o dossiê nos ajudam a compreender estratégias e arranjos da vida social em tempos de pandemia. Além disso, elaboram os seguintes aspectos gerais: tomam como inspiração a perspectiva dos rituais,

a fim de tecer uma reflexão mais consistente a respeito das estratégias adotadas pelos grupos no sentido de dar continuidade à celebração durante o período pandêmico; demonstram a relação entre a manutenção de alguns ritos durante a pandemia e as ações de solidariedade, resignação e resistência existentes durante este momento; e exploram o ponto de vista dos diversos agentes participantes das festas na pandemia.

Convidamos os leitores a perspectivar as festas e a pandemia de covid-19 de um modo criativo, revelador da vida social em ação.

REFERÊNCIAS

1. BAROJA, Julio Carlo. **Le carnaval**. Paris: Gallimard, 1979.
2. CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. As grandes festas. *In*: SOUZA, Márcio de; WEFORT, Francisco (orgs.). **Um olhar sobre a cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Funarte, Ministério da Cultura, 1998. p. 293-311.
3. CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; GONÇALVES, Renata de Sá (orgs.). **Carnaval sem fronteiras. As escolas de samba e suas artes mundo afora**. Rio de Janeiro: Mauad, 2020.
4. CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; GONÇALVES, Renata de Sá (orgs.). **A falta que a festa faz: celebrações populares e antropologia na pandemia**. 1. ed. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2021. v. 1. 339p. (Série Livros Digital, 23). Disponível em: <https://pantheon.ufrj.br/handle/11422/15837>. Acesso em: 19 out. 2022.
5. DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
6. JANCSÓ, Istvan; KANTOR, Iris. **Festa, cultura e sociabilidade na América portuguesa**. São Paulo: Imprensa Oficial: Edusp, 2001.
7. MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: E.P.U./EDUSP, 1974. v. 1 e 2.

Hugo Menezes Neto

Professor Adjunto na Universidade Federal de Pernambuco. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0902-9649>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: hugonetto0@gmail.com

Renata de Sá Gonçalves

Professora Associada na Universidade Federal Fluminense. Doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5096-0259>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: renatagoncalves@id.uff.br

Da festa ao ativismo no Quilombo da Liberdade: a atuação de mulheres no Bumba Meu Boi durante a pandemia de Covid-19

From celebration to activism in the Quilombo da Liberdade: the role of women in the Bumba Meu Boi during the Covid-19 pandemic

Luciana Gonçalves de Carvalho

Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, Pará, Brasil

Wilmara Aparecida Silva Figueiredo

Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, Brasil

RESUMO

Os bairros de Camboa, Diamante, Fé em Deus, Liberdade e Sítio do Meio integram o quilombo urbano da Liberdade, o primeiro da categoria a ser certificado pela Fundação Cultural Palmares no Maranhão, precisamente em 2019. Localizado nas margens do rio Anil, na porção central de São Luís, o quilombo concentra cerca de 160 mil habitantes, muitos deles oriundos da Região de Planejamento do Litoral Ocidental e da Baixada Maranhense, regiões que concentraram grande número de negros escravizados. A população da Liberdade também é majoritariamente negra e, apesar de sua histórica situação de vulnerabilidade social, é responsável por uma vivaz produção cultural, expressa em inúmeras celebrações, entre elas o bumba meu boi, que dinamiza o turismo e a economia local. No contexto da pandemia de covid-19, por força do isolamento social mandatário, os bois não puderam realizar apresentações em arraiais e tiveram de suspender ensaios e ritos públicos comumente realizados em suas sedes. A vida no quilombo foi sensivelmente afetada: as líderes de dois dos mais antigos e respeitados bois do Maranhão, o Bumba Meu Boi da Liberdade e o Bumba Meu Boi da Floresta, foram instadas a criar estratégias simultâneas de celebração e ativismo social, com o duplo objetivo de assegurar a execução de ritos sagrados e prestar ajuda humanitária a brincantes e vizinhos necessitados. Este artigo aborda as estratégias acionadas pelas dirigentes dos referidos bois, duas mulheres negras que têm usado a sensibilidade feminina e a força da tradição e do prestígio de seus grupos culturais em prol do bem-estar comunitário.

Palavras-chave: Bumba Meu Boi do Maranhão, Pandemia de covid-19, Ativismo social.

Recebido em 19 de junho de 2022.

Avaliador A: 20 de julho de 2022.

Avaliador B: 25 de julho de 2022.

Aceito em 29 de setembro de 2022.



ABSTRACT

The neighbourhoods of Camboa, Diamante, Fé em Deus, Liberdade and Sítio do Meio are part of the urban *quilombo* of Liberdade, the first in this category to be certified by the Fundação Cultural Palmares in Maranhão, precisely in 2019. Located on the banks of the Anil river, in the central portion of São Luís, the *quilombo* is home to about 160,000 inhabitants, many of them from the Maranhão West Coast and Baixada Maranhense, regions that concentrated many enslaved black people. The population of Liberdade is also mainly black and, despite its historical situation of social vulnerability, is responsible for a lively cultural production, expressed in numerous celebrations, including the *bumba meu boi*, which boosts tourism and the local economy. In the context of the covid-19 pandemic, due to mandatory social isolation, the *bumba meu boi* could not perform in festivals and had to suspend rehearsals and public rites commonly held in their headquarters. Life in the *quilombo* was significantly affected. The leaders of two of the oldest and most respected *bumba meu boi* groups of Maranhão, *Bumba Meu Boi da Liberdade* and *Bumba Meu Boi da Floresta*, were urged to create simultaneous strategies of celebration and social activism, with the dual objective of ensuring the execution of sacred rites and providing humanitarian aid to partners and neighbors. This article addresses the strategies employed by the leaders of the aforementioned cultural groups and the two black women who have used their female sensibility and the strength of tradition and the prestige of their cultural groups for the benefit of the well-being of the community.

Keywords: Bumba Meu Boi of Maranhão, Covid-19 pandemic, Social activism.

INTRODUÇÃO

Em um cenário conturbado pela diminuição dos investimentos federais em cultura e pelo desmonte das políticas públicas criadas na primeira década dos anos 2000 (CALABRE, 2020), a pandemia de covid-19 se alastrou pelo Brasil a partir de março de 2020, causando sensíveis prejuízos a todo o setor cultural. As medidas de distanciamento social implementadas com o objetivo de evitar a contaminação da população pelo vírus SARS-CoV-2 implicaram o cancelamento de festividades, espetáculos, feiras e demais eventos culturais em todas as regiões do país; foi mantida apenas a realização das atividades consideradas essenciais. Em diversas localidades, houve períodos de *lockdown*, com severa restrição à entrada e à circulação de pessoas.

Em São Luís, capital do Maranhão, o primeiro caso de covid-19 foi confirmado em 20 de

março de 2020. No dia seguinte, o governador Flávio Dino decretou medidas que suspendiam atividades e serviços não essenciais por 15 dias, prorrogadas algumas vezes até a determinação do *lockdown* na ilha Upaon-Açu, onde fica São Luís, a partir do dia 3 de maio de 2020 (PEREIRA, 2020). Logo, faltando pouco mais de 30 dias para o início dos festejos juninos, os grupos de bumba meu boi (também chamado de bumba-boi ou simplesmente boi), principal atração do calendário festivo maranhense, viram-se impedidos de brincar e celebrar o São João.

Foi nesse contexto que Cláudia Regina Avellar Santos (Regina) e Nadir Olga Cruz envolveram seus grupos de bumba meu boi, o Bumba Meu Boi da Liberdade e o Bumba Meu Boi da Floresta, em trabalhos voluntários para prestar auxílio à população do quilombo urbano da Liberdade, sede de ambos os grupos. Essas duas mulheres, respectivamente filha e viúva de renomados donos (líderes) de boi, são as protagonistas das ações ora narradas e comentadas.

Regina preside o Bumba Meu Boi da Liberdade, estabelecido no bairro homônimo por seu falecido pai, Leonardo Martins Santos, em 1957. De acordo com o inventário de referências culturais elaborado pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP), Leonardo nasceu em 1921, no município de Porto Rico, localizado na Região de Planejamento do Litoral Ocidental, o chamado Litoral Ocidental Maranhense, e começou a brincar boi com sete anos de idade. A partir dos 19 anos, tendo migrado para São Luís, voltava ao interior anualmente para brincar boi. Em 1950, participou do grupo de um antigo dono de boi, conhecido como Medônio. Após um desentendimento com ele, fundou o próprio grupo, que se tornou um dos bois de zabumba mais respeitados do Maranhão. Faleceu em 2004, mas até os dias atuais sua casa, em cuja sala há um altar ornado com imagens de São João e outros santos, luzes e velas acesas, é o ponto de referência e reunião dos membros do grupo (CNFCP, 2002).

Nadir preside o boi herdado de seu falecido esposo, Apolônio Melônio, que, sendo natural do município de São João Batista, localizado na Baixada Maranhense, se mudou para a capital em 1939 (CNFCP, 2002). Brincante de boi desde 1926, quando tinha oito anos de idade, Apolônio também retornava ao interior para os festejos juninos desde que migrara e já havia passado pelo comando de diversos grupos quando fundou, em 1972, o Paz do Brasil – Turma de São João Batista, mais comumente referido como Boi de Apolônio ou Boi da Floresta, por ficar no logradouro homônimo, no bairro da Liberdade (CNFCP, 2002).

Este artigo focaliza as ações desenvolvidas nos bois comandados por Nadir e Regina nos anos mais críticos da pandemia (até então), 2020 e 2021, a partir de seus relatos pessoais. Tais relatos foram registrados em três tipos de situação: em duas *lives* sobre o impacto da pandemia na festividade do boi, mediadas pela primeira autora em 2020; em conversas informais mantidas por telefone e aplicativos de mensagem de 2020 até o presente; e em reuniões presenciais

realizadas pela segunda autora com o objetivo de discutir ações patrimoniais em curso no quilombo da Liberdade.

É importante destacar que as autoras têm relação de longa data com o bumba meu boi, em virtude de suas pesquisas acadêmicas e trajetórias profissionais, trilhadas desde o início dos anos 2000 no campo da cultura popular maranhense¹, e essa condição, sem dúvida, favoreceu o acesso às protagonistas das ações ora narradas, mesmo em um período de distanciamento social. Por outro lado, os contatos com Nadir e Regina, bem como as notícias que nos chegavam da parte dos grupos em geral, revelavam situações inusitadas que o conhecimento acumulado sobre o bumba meu boi não permitia vislumbrar. Sem a festa, o bairro da Liberdade em que transitamos no passado para ir a ensaios, batizados, mortes e outros momentos do ciclo ritual do boi, mostrou outras facetas.

Observar o bairro da Liberdade nas festas de bumba meu boi é uma experiência multissensorial que afeta a percepção do lugar. Os sons dos instrumentos musicais, os cânticos vocalizados, os movimentos vigorosos das danças, as cores e o brilho das indumentárias, os cheiros e sabores das comidas e bebidas oferecidas, o choro dos devotos e pagadores de promessas, o riso alegre dos reencontros, tudo isso é inebriante e ofusca dimensões da vida cotidiana das pessoas e do lugar. Na ausência da festa, saltam aos olhos agruras do dia a dia, bem como as estratégias para lidar com elas. A ruptura do ciclo festivo em 2020 e 2021 permitiu entrever nos bois práticas de ativismo social voltadas aos seus membros e à população em geral do quilombo da Liberdade.

O ativismo social é apresentado por Souza (2009, p. 10) como um conceito intermediário entre a ação coletiva e o movimento social: “assim como todo ativismo é uma ação coletiva, mas nem toda ação coletiva é um ativismo, todo movimento social é um ativismo, mas nem todo ativismo é um movimento social”². A partir dessa noção, entendemos como formas de ativismo social no quilombo diversos tipos de ações empreendidas pelos grupos de bumba meu boi a fim de buscar soluções concretas para suas demandas e necessidades.

¹ Luciana Carvalho foi coordenadora do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) do Complexo Cultural do Bumba Meu Boi do Maranhão, realizou pesquisa de doutorado sobre as performances cômicas da brincadeira e articulou a *live* “Bumba meu boi-bumbá”, da qual participou Nadir, e o *webinar* promovido pelo Comitê de Museus e Patrimônios da ABA, com a participação de Regina. Wilmara Figueiredo trabalhou no Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho (CCPDVF), foi gestora da Casa do Maranhão, supervisora da pesquisa complementar do INRC do Complexo Cultural do Bumba Meu Boi do Maranhão e hoje é madrinha de alguns bois em São Luís. Atualmente trabalha na Fundação Municipal de Patrimônio Histórico (FUMPH), responsável por um projeto de inventário cultural do quilombo da Liberdade.

² O autor reserva a expressão “movimento social” para designar “ações coletivas organizadas, de caráter público e relativamente duradouras particularmente ambiciosas” (SOUZA, 2009, p. 9-10).

Para comentar essas ações, a fim de contribuir na construção de um panorama das estratégias adotadas por grupos produtores da cultura popular contemporânea no enfrentamento da suspensão de calendários festivos durante a pandemia de covid-19, estruturamos este artigo em três seções, além desta introdução e das considerações finais. As duas próximas seções fornecem uma visão geral do bumba meu boi e do quilombo urbano da Liberdade, ou seja, do cenário em que se passam as ações narradas. Ambas se baseiam em referências bibliográficas e conhecimentos acumulados pelas autoras nos últimos 20 anos. Na última seção, tomando como ponto de partida os relatos de Regina e Nadir, são abordados os impactos da pandemia sobre o bumba meu boi e as principais ações que despontaram como indicativos de uma articulação potencialmente vigorosa da cultura popular com o ativismo social no quilombo.

VISÃO GERAL DO BUMBA MEU BOI

O bumba meu boi é considerado a maior manifestação cultural popular do Maranhão e é associado à identidade maranhense por diversos pesquisadores e agentes culturais, como se pode depreender de um número expressivo de pesquisas dedicadas ao tema, realizadas em diferentes áreas de conhecimento e períodos históricos. Destacamos, entre elas, produções de intelectuais do próprio estado, ligados a instituições atuantes no campo do folclore e da cultura popular, como Carlos de Lima (1982), Maria Michol Carvalho (1995), José de Ribamar Sousa dos Reis (2001), Ester Marques (1999) e Arinaldo Martins de Sousa (2021), para citar apenas alguns.

Especificamente no campo antropológico, à etnografia fundamental de Regina Prado (1977) sucederam-se diversas outras que tematizam uma miríade de aspectos do bumba meu boi. Os trabalhos de Abmalena Sanches Santos (2003), Lady Selma Albernaz (2004), Luciana Carvalho (2011) e Maria da Conceição Cano (2018), por exemplo, demonstram e analisam a complexidade dessa brincadeira popular a partir de abordagens tão diversificadas quanto profundas. Não cabendo retomá-las aqui, limitamo-nos a apresentar algumas informações gerais sobre o boi, julgadas importantes para a compreensão do contexto das ações abordadas.

O primeiro aspecto a assinalar é que no Maranhão existem centenas de bois, em grande parte criados como pagamento de promessas a São João. Inúmeros brincantes ingressam e permanecem neles pelo mesmo motivo, pois creem que a brincadeira agrada e satisfaz o santo. Com efeito, São João é considerado padroeiro do bumba meu boi e o principal homenageado

nos nomes dos grupos, bem como em suas toadas e indumentárias. Outrossim, é na quadra joanina que os festejos de bumba meu boi se concentram e intensificam, embora cada grupo desenvolva um ciclo festivo anual mais longo. O primeiro ensaio dos grupos geralmente ocorre no Sábado de Aleluia; a fase pública de apresentações em arraiais é inaugurada na véspera do Dia de São João, com o ritual de batizado do boi; por fim, o encerramento do ciclo corresponde à morte do boi, que ocorre em datas móveis no segundo semestre do ano.

O segundo ponto a observar é que os grupos de bois são tão diferentes – no que tange às suas performances musicais e dramáticas, às indumentárias usadas e às feições do próprio boi de brincar (o artefato), entre outros aspectos – que se convencionou classificá-los em cinco sotaques. Cada sotaque tem características próprias, e supõe-se que sejam ligados a regiões de origem: zabumba (município de Guimarães), Baixada (microrregião da Baixada Maranhense), costa-de-mão (município de Cururupu), matraca (Ilha de Upaon-Açu, onde fica São Luís) e orquestra (rio Munim). Há ainda bois que não se enquadram em nenhum deles (IPHAN, 2011).

Para Carvalho (2011, p. 199), a classificação dos bois em sotaques apoia-se em “uma série de critérios cuja relevância varia de acordo com os contextos em que se invocam as diferenças” (CARVALHO, 2011, p. 199) para explicar ou justificar práticas, atitudes e relações. Os sotaques são vistos como variantes do “idioma boieiro”, às quais correspondem códigos e sinais diacríticos que fazem esse idioma operar tanto nos bois quanto nos círculos externos a eles.

Tendo delimitado sua pesquisa no universo do sotaque de zabumba, a referida pesquisadora chama atenção para o acionamento do critério racial por alguns autores locais. É o caso de Azevedo Neto (1997), que adota uma classificação singular dos bois, dividindo-os em três grandes grupos: africano, indígena e branco, enquadrando no primeiro os bois de zabumba. Lima (1982, p. 4) vai além – refere-se aos bois desse sotaque como os “mais África” e observa neles “o ritmo [...] diferente, mais lento, chamando senzalas e mocambos, num compasso de soca-pilão” (LIMA, 1982, p. 4). Michol Carvalho (1995, p. 48), por sua vez, afirma que nesse sotaque “a presença africana é mais incisiva” e que seu ritmo “lembra a melancolia do banzo ou a tristeza das senzalas”.

Embora reconheçamos que, como reparou Albernaz (2004), o bumba meu boi é mais frequentemente apresentado como produto da miscigenação de negros, indígenas e brancos, tal qual uma versão boieira da fábula das três raças analisada no clássico texto de Da Matta (1984), o uso do critério racial também é significativamente difundido no campo da brincadeira. Para os fins deste artigo, parece-nos importante chamar atenção para esse fato, uma vez que as referências à negritude e à ancestralidade africana são constitutivas da própria noção jurídica

de quilombo (BRASIL, 1988), e os bois ora focalizados estão sediados no primeiro quilombo urbano certificado pela Fundação Cultural Palmares (FCP) no Maranhão—. Para finalizar esta seção, assinalamos um terceiro aspecto fundamental, relativo aos agenciamentos políticos que, ao longo da história recente, propiciaram ao bumba meu boi o valor simbólico que ora assume. Referido pela primeira vez na imprensa maranhense em 1861 como um “estúpido e imoral folguedo de escravos [...] oposto à boa ordem, à civilização e à moral” por um autor intitulado “Um Amigo da Civilização” (BUMBA MEU BOI, 1861, n. p. apud PRADO, 1977, p. 118), o boi foi reprimido pela polícia e impedido de cruzar a área central de São Luís até os anos 1950 (MARQUES, 1999). A partir da década de 1960, porém, uma série de mudanças graduais nas políticas culturais no Brasil refletiu-se na progressiva incorporação dessa brincadeira ao calendário festivo oficial do Maranhão.

Em entrevista concedida a Carvalho (2011), o antropólogo Sérgio Ferretti apontou o populismo do estado, então governado por José Sarney, como um ingrediente importante nessa fase de valorização do boi e da cultura popular maranhense em geral.

A partir dos anos 60 [...] o governo Sarney também teve muito isso. Houve um populismo no governo militar. E também, aos poucos, começou a haver uma certa valorização da cultura popular. Aqui, com Dr. Domingos. Então essa rejeição – antigamente falava-se muito numa Atenas brasileira – começou a ser mudada. E a cidade foi crescendo, era uma cidade pequena. São Luís em 70 tinha menos de 200.000 habitantes. Em 2000 tinha cerca de 1 milhão de habitantes. Ela explodiu muito, multiplicou por cinco em 30 anos. E também, nisso tudo, o boi começou a ser mais bem visto, começou a entrar na cidade. Primeiro começou a haver arraiais dentro da cidade, na Praça Deodoro. Depois começou a haver arraiais em vários bairros. (FERRETTI, 2003 apud CARVALHO, 2011, p. 172).

Um dos fatores mais importantes nesse movimento foi a criação, em 1976, da Empresa Maranhense de Turismo (Maratur), que, sob o comando de Zelinda Lima, passou a implementar uma série de ações de fomento a manifestações da cultura popular, tornadas potentes atrações turísticas (BRAGA, 2000). Nas décadas seguintes, as apresentações de bois em arraiais se tornaram o principal chamariz dos festejos juninos do estado (REIS, 2001). Além de congregar milhões de participantes e espectadores, passaram a movimentar o turismo nacional e internacional e a aquecer a economia maranhense, alcançando diversos segmentos sociais (CARVALHO, 1995; LIMA, 2004).

Albernaz (2004) chama atenção para o caráter mítico de narrativas correntes no Maranhão que enfatizam a atuação de José Sarney como personagem responsável por conectar o popular e o erudito e aproximar grupos socialmente desiguais. Um episódio em que um boi foi recebido para brincar no Palácio dos Leões, sede do governo estadual, é relatado por Zelinda Lima (2004) e outros intelectuais locais como o marco simbólico dessa conciliação que baliza a

“incorporação do boi aos significados de identidade maranhense” (ALBERNAZ, 2004, p. 47).

Para Sousa (2021), a apropriação do bumba meu boi por agentes estatais e intelectuais constituiu parte de um processo de invenção dessa expressão cultural como artefato político e objeto de interesse turístico. Com efeito, nos anos 1980, os bois já movimentavam o turismo nacional e internacional no Maranhão e aqueciam a economia do estado, alcançando diversos segmentos sociais (CARVALHO, 1995; LIMA, 2004). Inspirado por Canclini (1998), esse autor considera o bumba-boi maranhense um produto híbrido, forjado “tanto nos setores hegemônicos, quanto nos subalternos” (SOUSA, 2021, p. 48), e nos âmbitos local, nacional e mundial.

O auge do processo de turistificação do bumba-boi ocorreu no final do século XX, nas gestões de Roseana Sarney (1995-2002). Segundo Cardoso (2012), a governadora aprimorou os mecanismos de institucionalização das relações entre *órgãos de cultura* e grupos produtores de cultura popular de modo geral, além de abrir esse universo a grandes empresas por meio de parcerias e patrocínios. Dentre as políticas culturais introduzidas pela governadora, a autora destaca: a instituição do pagamento de cachês pelas apresentações dos bois, em 1995; a adoção de um “cadastro oficial” de grupos dotados de personalidade jurídica, portanto aptos a receber cachês, em 1997; a hierarquização dos bois em grupos para fins de pagamento de cachês; e a criação da Fundação Cultural do Maranhão (Funcma), em 1999 (CARDOSO, 2012).

Foi em sua primeira gestão que São Luís recebeu da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) o título de Patrimônio Cultural Mundial. De 1997, data da titulação, até a primeira década do século XXI, o centro histórico da capital acolheu investimentos significativos em infraestrutura e equipamentos culturais. A Funcma então adotou, com financiamento mais volumoso, algumas dezenas de arraiais, denominados “vivas”. Foi ainda no mandato de Roseana Sarney, em 2001, que o Complexo Cultural do Bumba Meu Boi do Maranhão se tornou objeto de um inventário de referências culturais executado pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP). Esse momento corresponde ao início da implementação da política federal de identificação, documentação e valorização do patrimônio cultural de natureza imaterial, baseada no Decreto nº 3.551/2000. Ao longo do processo de inventário, paralisado em 2004 e retomado pela Superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Maranhão (Iphan-MA) em 2007, a representatividade do boi maranhense foi demonstrada em diversas produções, culminando em um robusto dossiê (IPHAN, 2011) que subsidiou o registro dessa celebração como patrimônio cultural do Brasil em 2011. Em 2019, em meio a ações de salvaguarda executadas pelo Iphan-MA com representantes de grupos locais, o bumba meu boi maranhense conquistou o título de Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade.

QUILOMBO DA LIBERDADE: DA MARGINALIDADE AO PROJETO PATRIMONIAL

O quilombo urbano da Liberdade, certificado pela Fundação Palmares³ em 2019, abrange os bairros Liberdade, Camboa, Diamante, Fé em Deus e Sítio do Meio, e cerca de 160 mil habitantes (REGIÃO..., 2018). O histórico da ocupação territorial dessa área remonta ao contexto colonial de escravização de africanos e seus descendentes, tanto nas áreas rurais quanto urbanas, e às posteriores levas de migração do interior para a capital maranhense (ASSUNÇÃO, 2017).

O quilombo fica nas imediações do centro de São Luís, no entorno do rio Anil,⁴ uma das áreas em que a presença negra se fez mais significativa na cidade. Sua ocupação tem relação direta com o declínio e o fim da escravidão e com os fluxos migratórios atraídos pelo que Tribuzi (1981, p. 24) chamou de uma “vertigem industrial”, instalada entre antigos proprietários de terras no final do século XIX. Amparados em paradigmas de interpretação da realidade local recorrentes à época, que Almeida (2008) denominou “ideologia da decadência”, esses proprietários pautaram como saídas para a suposta decadência da lavoura a modernização e a industrialização do Maranhão (VIVEIROS, 1992). Dessa maneira, deram impulso à indústria têxtil no estado e à instalação de companhias de fiação e tecelagem na capital e nas cidades de Caxias e Codó, entre outras (SANTOS; PFLUEGER, 2019).

O complexo fabril instalado na zona central de São Luís teve como expoente a Companhia de Fiação e Tecidos Maranhenses, inaugurada em 1890 no bairro da Camboa, na margem esquerda do rio Anil (SANTOS; PFLUEGER, 2019). Em seguida, outras fábricas abriram nas imediações, como a Companhia de Fiação e Tecidos de Cânhamo, em 1891; a Companhia Progresso Maranhense, em 1892; a Companhia Lanifícios Maranhenses (Fábrica Santa Amélia), em 1892; a Companhia de Fiação e Tecidos do Rio Anil, em 1893; a Fábrica de Tecidos de Malha Ewerton, em 1893; e a Companhia Industrial Maranhense, em 1894. (DOURADO; BOCLIN, 2008; SANTOS; PFLUEGER, 2019).

3 O processo de certificação aparentemente contou com baixa participação das comunidades dos bairros e não está totalmente compreendido e absorvido por seus moradores, o que se expressa em divergências entre os próprios habitantes quanto ao sentimento de pertencimento à identidade quilombola, muito embora não hesitem em se identificar como negros. É notório que a concepção antropológica e jurídica de quilombo não esteja amplamente difundida na localidade, o que vem sendo discutido em outros trabalhos.

4 O rio Anil nasce no bairro Aurora e, ao longo de seus 13,8 quilômetros de extensão, percorre 55 bairros até desembocar na Baía de São Marcos (ALCÂNTARA, 2004).

O crescimento local deveu-se aos fluxos migrantes provenientes de comunidades negras rurais da Baixada e do Litoral Ocidental Maranhense, atraídos pelo complexo fabril (ASSUNÇÃO, 2017). Não havia, porém, moradias o suficiente para acolher essa população. As casas destinavam-se aos trabalhadores mais qualificados, enquanto aos operários restava construir palhoças ou recorrer a cortiços e baixos de sobrado “alugados e geralmente subdivididos para alojar várias famílias, onde anteriormente à abolição viviam os escravos” (SILVA, 2016, p. 44). Em 1896, a significativa carência habitacional levou a direção da Companhia de Fiação e Tecidos Maranhenses a construir mais casas na Camboa, estimulando o fluxo de trabalhadores dispostos a se transferir para a capital, tendo assegurada a moradia (SILVA, 2016, p. 44).

Em 1918, a inauguração do matadouro municipal no antigo “Sítio Itamacaca, propriedade da Anastácia Jansen Pereira, onde antes havia um engenho de descascar arroz” (ALMEIDA, 2020, p. 4), atraiu mais moradores para as margens do rio Anil. O local, próximo ao mar e à estação central da Companhia Ferro-Carril, passou a se chamar bairro Matadouro e foi assim denominado até 1966, quando, em um plebiscito, seu nome foi substituído por Liberdade, que designa o quilombo contemporâneo (ASSUNÇÃO, 2017).

Nos anos 1940, duas usinas de beneficiamento de óleo de coco babaçu foram estabelecidas nas imediações do matadouro e da estrada de ferro (SILVA, 2016), atraindo novas ondas migratórias para a Bacia do Anil. Nas décadas de 1960 e 1970, investimentos públicos em infraestrutura e projetos de desenvolvimento na Amazônia Legal (que parte do Maranhão integra) propiciaram a criação de um polo industrial em São Luís, gerando expectativas de emprego e atraindo mais migrantes, de modo a consolidar a ocupação de bairros como Matadouro/Liberdade (RIO BRANCO, 2012).

Em relação a esse período, Silva (2016) destaca a progressiva degradação das condições de moradia na área, associada à crescente ocupação indevida dos manguezais do Anil (BEZERRA, 2008), principalmente por meio da multiplicação de palafitas. Em 1969, tais construções já abrigavam aproximadamente 16% da população local, ou seja, cerca de 40.000 habitantes em um total estimado em 251.389 (RIBEIRO JÚNIOR, 2001, p.86 apud VASCONCELOS, 2014, p. 47).

Apesar de por esta altura as três fábricas existentes terem já encerrado atividades, é justamente a partir da década de 1960 que acontecem as transformações mais visíveis daquele território, com a grande expansão provocada pela chegada de novos habitantes do interior, oriundos sobretudo da região da chamada baixada maranhense, um meio rural pobre e de passado escravagista. As línguas de terra onde se situava a Fábrica e o Matadouro, onde muitos residentes estavam já instalados, começam a não ter espaço para receber mais gente, ou as eventuais áreas vagas seriam caras. É nesse momento que se inicia a ocupação do mangue, área lamacenta de aluvião que se enche de água na maré cheia. Às palhoças e casas de barro vai-se juntar um novo

tipo de moradia: a palafita, habitação sobre estacas de madeira “construída na maré”. (SILVA, 2016, p. 69).

A ocupação desordenada, somada à especulação imobiliária, configurou um amplo território precariamente urbanizado no entorno do rio Anil, onde os bairros da Liberdade, da Camboa, da Fé em Deus e do Sítio do Meio, assim como seus moradores, majoritariamente negros, foram estigmatizados como pobres, violentos e perigosos (ASSUNÇÃO, 2017). Esses locais são frequentemente vistos como uma espécie de “lata de lixo social”, por força da naturalização da concepção da negritude como condição de subalternidade, conforme assinala Gonzalez (2020, p. 225).

Àqueles bairros têm sido destinados sucessivos programas autoritários de habitação e de segurança pública que, mais preocupados com o ordenamento e o controle territorial do que com a qualidade de vida das pessoas, têm ameaçado suas formas de existência na grande área da Liberdade (ALMEIDA, 2020). Em reação a essas políticas, tal como em outras cidades brasileiras (SONODA; ASSIS; SCHENKER, 2016), desde a década de 1980 ações coletivas organizadas, pontuais ou duradouras, surgiram como alternativas de contraponto ao descaso, à segregação, à violência e à usurpação de direitos historicamente sofridas pela população local.

O Movimento de Defesa do Favelados e Palafitados, o Movimento Quilombo Urbano, o Instituto Iziane Castro e o Centro de Integração Sociocultural Aprendiz do Futuro (Cisaf) são bons exemplos de organização na grande área da Liberdade (ASSUNÇÃO, 2017). Ademais, diversos grupos culturais formais e informais também têm atuado nas lutas locais por direitos e em projetos sociais, desde as “posses” de hip hop⁵ até as agremiações mais tradicionais como as de bumba meu boi, enfocados neste artigo. Nesse cenário é que foi fomentada a reivindicação do reconhecimento da área como quilombo urbano, num processo que contou com a atuação fundamental do Cisaf.

Segundo Almeida (2020), a ata de autodefinição do quilombo da Liberdade foi assinada em 2016, durante o Festival de Belezas Negras da Liberdade Quilombola (FBNLQ). Criou-se, então, a Gestão Quilombola, um grupo responsável pelas providências que levaram à certificação do quilombo pela Fundação Cultural Palmares em 13 de novembro de 2019, por meio da portaria nº 192/2019.

A certificação referendou o fato de que, apesar de sua histórica situação de vulnerabilidade

⁵ As posses são descritas por Santos (2007, p. 103) como “núcleos que reúnem grupos de grafite, break, rap e moradores de determinado bairro para discutirem seus problemas imediatos e se organizarem no sentido de solucioná-los”.

social – ainda refletida em construções erguidas sobre palafitas, valas de esgoto a céu aberto, lixo, delitos, violências, tráfico de entorpecentes e baixo índice de desenvolvimento humano –, os bairros que integram o quilombo se caracterizam por uma expressiva produção cultural. Proveniente de casas de religiões de matriz africana, blocos carnavalescos, clubes de reggae e grupos de capoeira, bumba meu boi, tambor de crioula, cacuriá e outras brincadeiras tradicionais maranhenses, a cultura local é fonte de prestígio e reconhecimento para os moradores da grande área da Liberdade. De acordo com Nadir, o quilombo reúne “a maior diversidade cultural do estado [,] não tem igual. Só mapeado [*sic*] pela Secretaria de Igualdade Racial, nós temos aqui em torno de 80 agremiações culturais dos mais diferentes tipos” (CRUZ, 2020).

Devido à efervescência cultural dessa área, a Fundação Municipal de Patrimônio Histórico (FUMPH)⁶ vem desenvolvendo desde fevereiro de 2021 ações preparatórias para a realização do Inventário de Referências Culturais do Quilombo Urbano da Liberdade, visando ao seu possível registro como patrimônio cultural (na categoria “lugar”) nas esferas federal e municipal. A FUMPH espera que o inventário seja um instrumento útil para a construção de políticas públicas e o desenvolvimento de práticas da economia criativa no quilombo e que, como resultado indireto da patrimonialização, ocorra a desejável melhoria da renda e da qualidade de vida dos moradores. Alguns deles, inclusive junto com comerciantes da área, também têm feito articulações junto à Secretaria Municipal de Turismo (Setur) a respeito de um roteiro de afro-turismo no “maior quilombo urbano da América Latina” (LIBERDADE..., 2021).

OS BOIS DA LIBERDADE E DA FLORESTA NA PANDEMIA: DA FESTA AO ATIVISMO

Os bois da Liberdade e da Floresta têm cerca de 160 componentes cada e estão no rol dos mais tradicionais e prestigiados do Maranhão. Entre outros atributos, eles têm um reconhecimento especial por parte dos agentes públicos do setor cultural, sendo enquadrados na faixa superior de cachês pagos por apresentação. Seus antigos donos, Leonardo e Apolônio, são até hoje lembrados e homenageados como grandes mestres, seus rituais já foram pesquisados e

⁶ Criada em 1997, a FUMPH é responsável pela política de proteção e salvaguarda do patrimônio cultural de São Luís e pela promoção e difusão do patrimônio imaterial do município.

documentados por diversos pesquisadores⁷, e suas atuais líderes seguem as diretrizes do plano de salvaguarda executado pelo Iphan-MA com representantes de bois, também atuando como gestoras de projetos próprios com captação de recursos para seus bois via editais.

Em condições normais, comandar bois desse porte requer sólidas competências administrativas, organizacionais e contábeis, conhecimento das práticas rituais, sensibilidade e habilidade para lidar com pessoas e expectativas diferentes e frequentemente divergentes. Ser mulher e fazê-lo, contudo, requer qualidades adicionais, pois se trata de ambientes eminentemente masculinos, nos quais a maioria dos brincantes são homens. Também é preciso ter desenvoltura para apaziguar choques geracionais, uma vez que os bois congregam de jovens a idosos. Para Nadir e Regina, há, ainda, a pressão da inevitável comparação de seu desempenho com os dos falecidos Apolônio e Leonardo. De acordo com Regina,

[...] quando a gente está no palco é todo mundo batendo palmas, gente, é uma maravilha. Mas antes já teve confusão, bate-boca, muito fuxico, que faz parte dessas relações. E a gente vai criando estratégias de conviver dentro disso aí. Porque aqui no Boi da Liberdade não tem só novinho, tem muitos idosos ainda. Muitos idosos. E o trato [...] é bem diferente para a gente não magoar. Ainda fala assim, tudo que sai um pouquinho fora do padrão, eles falam: “Ah, já está mudando, se fosse Leonardo não tinha isso”. (SANTOS, 2020).

Em condições adversas como as criadas pela pandemia de covid-19 em 2020, as dificuldades de manter as comunidades boieiras unidas e seguras aumentaram consideravelmente. No que tange aos aspectos materiais, os bois e outras brincadeiras da cultura popular se viram desamparadas, não só porque as apresentações juninas foram suspensas, mas porque o orçamento público destinado à sua contratação em arraiais não foi revertido em outras ações voltadas aos grupos. Um brincante de boi que prefere manter o anonimato declarou:

Estamos à própria sorte. Muita gente adoeceu, morreu, passou necessidade, ficou depressivo. Vi boieiro de boi famoso saindo de cadeira de roda do hospital. Que eu saiba, ninguém de poder público chegou junto para nada e se chegou foi só para ele. São João é quem cuida e nos dá ânimo e fôlego para fazer. (Entrevista proferida em 2020 em São Luís; Caderno de Campo, 2020)

A suspensão da festa prejudicou a economia de famílias da Liberdade como um todo, pois muitas dependiam dos trabalhos executados para o boi ou associados a seu ciclo festivo, segundo Regina:

⁷ A atuação muito próxima de agentes de Estado e intelectuais junto a esses bois parece influenciar o reconhecimento dos grupos, a exemplo do que Abreu (2009, 2021) observou em suas pesquisas sobre o tambor de mina quanto à relação constituída entre os campos intelectual e religioso.

[...] não foi só o Boi de Leonardo. O comércio em si. Porque, quando você faz um ensaio, vem o ambulante vender. Se você faz comida na sua casa, já tem o açougueiro que fica contando com você para te fornecer material. Então, foi um impacto direto em mais de 300 pessoas ligadas ao bumba meu boi de Leonardo. [...] também, nesse período, nós tivemos algumas mulheres bordadeiras que ficavam aguardando [trabalho], que era certo a gente ter algumas peças reformuladas no próprio barracão [...] e peças novas que vinham (SANTOS, 2020).

No que concerne às dimensões simbólicas e religiosas do bumba meu boi, os grupos também sofreram com a perda de componentes, vitimados pela covid-19, e com a impossibilidade de realizar ritos considerados fundamentais, como o batizado e a morte do boi. A inobservância desses ritos é tradicionalmente associada a possíveis castigos imputáveis às divindades, os quais são temidos sobretudo pelos brincantes mais velhos e que brincam boi por promessa. “Como essas pessoas pagam essas promessas?” (SANTOS, 2020), perguntava-se Regina. Nadir, por sua vez, questionava: “Como fazer o batizado do boi sem ter... Sem aquele devoto estar presente diante do altar?” (CRUZ, 2020).

Como em outras festas populares dotadas de forte vinculação com o sagrado (BRIZUELA, 2020; CORREA et al., 2021), o recurso às tecnologias disponíveis por meio da internet constituiu uma estratégia importante para os bois, sobretudo em 2020, quando *lives* em plataformas como o YouTube, o Instagram e o Facebook se popularizaram⁸. A opção por executar alguns ritos com um número mínimo de praticantes e transmitir essas celebrações ao vivo para os brincantes através dos referidos canais de comunicação ajudou a cumprir com as tradições mais sagradas do Bumba Meu Boi da Floresta, na visão de Nadir.

A tradição... Nós acreditamos que não pode ser quebrado esse ciclo devocional, essas etapas da vida do bumba meu boi. Claro, não foi fácil, não teve apresentação pública, não teve os grandes encontros, arraiais, não. A cidade parou, e os grupos também. Só que nós encontramos uma alternativa de manter a parte religiosa, os rituais, de certa forma, foram cumpridos. Claro, um ritual dentro do barracão, com três pessoas. Com três pessoas. Mas a intenção foi muito louvável, porque nós conseguimos não deixar parar totalmente. A nossa maior discussão entre os fazedores de cultura era como a gente ia fazer com essa parte religiosa, sem quebrar o decreto de distanciamento social. Então, isso foi levado em consideração. Somente os rituais de portas fechadas. (CRUZ, 2020).

Nadir e sua equipe aderiram primeiro às *lives*, justamente no batizado do boi, e fizeram

8 Sob o instigante título *A falta que a festa faz*, Maria Laura Cavalcanti e Renata Gonçalves publicaram em livro 22 textos produzidos por pesquisadores que estiveram reunidos em um colóquio para discutir os efeitos da pandemia sobre diversas festas populares, do Norte ao Sul do Brasil e até em Portugal e no Uruguai (CAVALCANTI; GONÇALVES, 2021). Nesse conjunto de textos, a palavra *live* aparece cerca de 180 vezes; Youtube, mais de 70 vezes; Facebook, cerca de 30; e Instagram, 13 vezes.

o Bumba Meu Boi da Floresta marcar presença nas redes sociais, com contas no Facebook, no Instagram e no Spotify. Na visão dela, “foi uma coisa que chegou para ficar” (CRUZ, 2020).

Nós fizemos o batizado do boi, e os devotos, que tinham suas promessas para pagar, que tinham as suas graças recebidas, eles ficaram em casa, acenderam a sua vela, fizeram a sua contrição, as suas orações, faziam um vídeo, gravavam e enviavam pra gente [...] [,] e nós circulamos nas redes sociais. Aqui no barracão nós tínhamos o mínimo do mínimo. [...] Não foi nada fácil ter que dizer para um brincante de bumba meu boi que tem a sua vida voltada para cá, para ele ficar em casa no dia do batizado. Não foi nada fácil! Mas a gente conseguiu, juntamente com o entendimento deles. (CRUZ, 2020).

O Boi da Liberdade já tinha canal do YouTube, página do Facebook e conta do Instagram quando a pandemia irrompeu, mas Regina não tinha habilidade para lidar com essas ferramentas e dependia da ajuda de alguém para gerenciar as redes sociais do grupo. Foi difícil adaptar-se ao que ela chama de “novo normal”, segundo ela.

Quando chegou na época, a gente muito satisfeita achando que estava todo mundo no modismo das *lives* – olha, se inscrevam, se inscrevam, que vai ser transmitido... – e a gente também se empolgou, achando que ia dar certo nesse sentido. Aí pediu uma atualização por falta de utilização do canal do YouTube. Aí começou a nossa saga [...], ficou muito difícil. [...] as pessoas olhando a nossa dificuldade com a ferramenta [...], então o pessoal começou a se dispor a mostrar como fazia e registrar. Não ficou sem registro. Não ficou *aqueeee* registro, mas nós registramos, conseguimos registrar. (SANTOS, 2020).

De portas fechadas – e janelas também, para evitar olhares de brincantes que transitavam pela rua –, os ritos sagrados foram realizados por um pequeno número de devotos na sede, excluídos os mais velhos, que, apesar de serem mais rigorosos em relação ao distanciamento social, criticavam a nova forma de celebrar o São João: “Daqui a pouco leva um castigo aí, está pagando não sabe o que é”, comentaram em relação a Regina, que nos contou a queixa entre risos. Já os mais novos, segundo ela, foram os que mais questionaram a decisão de fechar a sede: “O boi não vai brincar? E a promessa, como é que vai pagar?”.

A experiência inusitada de 2020 forçou o grupo inteiro a se mobilizar para uma necessária reorganização da vida cotidiana e das relações dos brincantes entre si e com demais moradores do bairro. Isso tem reforçado as conexões pessoais entre eles, mesmo que em meio a interações jocosas em um grupo de WhatsApp do boi.

E se tornou tão engraçado que, depois que nós começamos a utilizar as redes sociais, os mais velhos, até na pronúncia é esse nome engraçado: “Que horas que vai começar a nossa “liiive”?”. Mas porque ele está lendo *l – i – v – e*. Aí eu apago logo do grupo para não começar aquela anarquia! Porque quem está pronunciando, ele não sabe que está pronunciando “liiive”. Mas tem um parente, alguém, um neto, que vai levar a

conversa, e é aquele desgaste. Mas, enfim, as pessoas que estão assistindo, elas estão entendendo se é “laive” ou se é “live”, e nós estamos aí, resistindo. (SANTOS, 2020)

Os ajustes ritualísticos na brincadeira amenizaram as perdas e a tristeza provocadas pela pandemia, mas as agruras materiais das comunidades de brincantes e dos moradores da Liberdade demandaram das dirigentes dos maiores bois do quilombo medidas urgentes de caráter humanitário, intensificando sua atuação sociopolítica. O abatimento dos moradores era notório, segundo Nadir, portanto era necessário articular os grupos na realização de ações emergenciais de caráter humanitário.

No início não estávamos conseguindo nem dormir. A tristeza em não poder fazer o que a gente tem o hábito de fazer é muito difícil. E, como disse anteriormente, para massagear o nosso coração e o coração dos companheiros que não tiveram renda financeira, nós nos associamos a essas ações humanitárias, mas não foi nada fácil. (CRUZ, 2020).

Diante dos desafios criados ou aprofundados pela pandemia, o Boi da Liberdade e o Boi da Floresta se uniram em busca de apoio de entidades públicas, empresas privadas, organizações não governamentais (ONGs) e pessoas físicas para contornar ou dirimir problemas sociais que se avolumaram no quilombo da Liberdade. Segundo Regina, tais problemas passaram a ser “vistos e vivenciados tão de perto e tão repentinamente” (2020) que os coletivos culturais do lugar foram levados a olhar para sua vizinhança sob um prisma diferente, que o ambiente festivo-religioso camuflava, já que na brincadeira “tudo parecia bem e dentro da normalidade” (2020). Como ela sintetizou,

[...] nesse período de pandemia teve como a gente olhar realmente para dentro do bairro, ver as pessoas que necessitam [...]. E aí a gente se engajou nesses projetos [...], ajudando e conhecendo aquilo que era desconhecido até então para a gente, nossos vizinhos que a gente não conhecia a situação de vulnerabilidade mesmo, [...] até de miséria, que vive tão perto da gente e a gente tão atrelada aqui dentro à questão do bumba meu boi, a gente não tinha olhar. (SANTOS, 2020).

Foi nesse cenário que, sob a liderança de Regina e Nadir, componentes dos bois da Liberdade e da Floresta se engajaram em diversas ações sociais e culturais, demonstrando, tal como Serpa (2009, p. 181) observou a respeito de terreiros de candomblé e outros espaços culturais de Salvador, “a importância da articulação de conteúdos culturais e políticos em uma esfera pública urbana, constituída a partir de redes primárias de sociabilidade/solidariedade”. À semelhança de quilombolas do Pará (SOUSA; PIRES; ESPÍRITO SANTO, 2021), que realizaram campanhas de arrecadação de recursos, alimentos, kits de higiene pessoal e materiais de limpeza para distribuir aos mais necessitados, pessoas ligadas aos bois aderiram à oferta de

sopão para os moradores das palafitas.

O Boi da Floresta, segundo sua líder, já vinha desenvolvendo, na biblioteca e no centro de informática mantidos no seu barracão, alguns trabalhos sociais e educacionais para ampliar o exercício da cidadania no bairro, na perspectiva de que a “cultura também tem esse viés social, ela não é só feita para espetáculo e dança” (CRUZ, 2020). Dessa maneira, o boi já era reconhecido como um espaço de ação cidadã, de modo que, como explica Nadir,

[...] [as] instituições, assim como o governo do estado, encontram essas instituições culturais [os bois] como um segmento do seu trabalho. Então utilizam a instituição cultural para essa ação humanitária nesse período de dificuldade, de crise sanitária. [...] Então tudo isso fez com que a gente não se sentisse muito inútil. Porque, já que não podemos colocar o boi na rua, pelo menos nós estamos trabalhando a parte social. Isso engrandece muito e vem acalantar, massagear o nosso coração (CRUZ, 2020).

Uma das primeiras iniciativas dos bois foi uma força-tarefa junto à Cruz Vermelha e a outras entidades a fim de obter materiais e equipamentos de proteção para os profissionais de saúde destacados para o atendimento de pessoas que apresentavam os sintomas de covid-19 na Unidade Básica de Saúde da Liberdade, chefiada por Regina. Por meio de campanhas feitas junto a lojas de produtos têxteis da cidade, arrecadaram tecidos para a confecção de aventais e máscaras, estas últimas destinadas tanto aos profissionais de saúde quanto aos brincantes e à vizinhança em geral. Os mutirões de produção das peças foram organizados nas sedes dos grupos e envolveram costureiras que costumam trabalhar para eles (e, com a suspensão da festa, deixaram de ser contratadas). Essas mulheres, por sua vez, receberam auxílio financeiro pela produção de milhares de máscaras, como explica Regina:

Então vieram algumas costureiras, e foi como elas tiveram como ganhar algum trocado dentro desse movimento, confeccionando as máscaras a R\$ 1,50 cada. Isso aí foi bacana, porque havia uma disputa saudável entre elas para fazer o maior quantitativo de máscara para ter essa renda. (SANTOS, 2020).

Os bois da Floresta e da Liberdade também atuaram em parceria com a Central Única de Favelas (Cufa) no projeto Mães das Favelas, que levantou recursos da ordem de R\$ 187.596.960, em 2020, e R\$ 416.261.000,00, em 2021 (CUFA, 2022). Os fundos arrecados foram destinados ao auxílio de mães solteiras moradoras de favelas de todo o Brasil. Em São Luís, os trabalhos liderados por Nadir e Regina resultaram na identificação de 150 mães solo no quilombo urbano da Liberdade, vivendo em situação de brutal insegurança alimentar. A essas mulheres foram doadas cestas básicas, kits de higiene (sabão, máscaras, álcool em gel, pasta e escova dentais, xampu e condicionador), cartões com crédito para despesa em gêneros alimentícios e *chips* de celular com internet gratuita e acesso a aplicativos de estudos (MELÔNIO; FERNANDES, 2020).

O Boi da Floresta, especificamente, envolveu-se em projetos culturais alternativos para levar entretenimento ao público mais carente, sem deixar de seguir as orientações da Organização Mundial de Saúde (OMS) quanto ao distanciamento social. Participou, por exemplo, do Webfestival Bumba Meu Reggae, realizado virtualmente para exaltar dois dos ritmos mais populares no Maranhão: o reggae e o bumba meu boi. Já no Programa Boiada da Floresta o grupo implementou o projeto Liberdade em Movimento, com o objetivo de promover o patrimônio cultural do quilombo urbano da Liberdade a partir da produção de pequenos vídeos que abordavam as histórias e o saber-fazer de cada artista ou grupo cultural contemplado.

Por fim, no âmbito do projeto Amo, poeta e cantador: Murais da Memória pelo Maranhão, o Boi da Floresta, em parceria com o artista urbano Gil Leros, homenageou mestres e cantadores de bois que são referência no estado, com a construção de dez murais de *grafitti* ilustrados com os rostos desses personagens. O projeto, apesar de não ter sido motivado pela pandemia, chamou atenção para a situação do bumba meu boi nesse período. Com apoio financeiro do Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), que dobrou o valor arrecado em doações de entusiastas da cultura popular maranhense por meio do *crowdfunding*, o projeto ainda gerou um livro e um documentário sobre o processo de confecção dos murais e as memórias e histórias dos homenageados.

Além dos projetos expostos, Regina e Nadir participaram de diversas *lives* com outros produtores de cultura popular, pesquisadores e admiradores do bumba meu boi. Nesses eventos, ao se lançarem no “novo normal” das mídias sociais, atuaram como espécies de mulheres ciborgues – para usar o termo difundido por Haraway (2009) –, rompendo distâncias físicas e sociais para intensificar a participação sociopolítica dos bois junto a suas comunidades. Também exibiram o protagonismo de mulheres que, assim como elas, tomaram atitudes vigorosas no enfrentamento dos efeitos deletérios da pandemia. Como diz Regina, ao abraçar as causas humanitárias no boi, atraiu outras mulheres, “porque, quando uma mulher vem para um grupo desse, que até pouco tempo era de predominância masculina, é mais fácil você trazer outras mulheres para abraçar” (SANTOS, 2020).

Em certo sentido, Nadir e Regina encarnaram também o papel da mãe negra em um contexto sociocultural profundamente marcado pela colonialidade: mulher forte, dotada de saberes místicos e programada para dar conta de serviços pesados (SEGATO, 2006). Com sensibilidade, apelando para a força dos títulos de patrimônio do bumba meu boi que representam e para o prestígio que seus grupos têm no Maranhão, elas e suas colaboradoras procuraram prover um ambiente de confiança, aconchego, acolhimento, orientação e lazer aos seus iguais, no quilombo da Liberdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde março de 2020, a pandemia de covid-19 aprofundou a vulnerabilidade social dos moradores dos bairros de Camboa, Diamante, Fé em Deus, Liberdade e Sítio do Meio em São Luís (MA). Decorrentes da histórica marginalização a que têm sido submetidos, seus inúmeros problemas sociais remontam à incorporação da mão de obra africana escravizada no Brasil colonial e antecedem a emergência sanitária causada pelo novo coronavírus. Aliás, a população desses bairros enfrenta desde sempre problemas derivados de más condições de acesso a serviços de saúde, saneamento e outros. A pandemia, contudo, agravou o desemprego, a fome, a miséria e outras mazelas nos limites do quilombo urbano da Liberdade.

Diante disso, as líderes de dois dos principais grupos de bumba meu boi do Maranhão – ambos sediados na Liberdade –, vendo-se não só como donas dos bois, mas gestoras de um patrimônio cultural do Brasil, assumiram a tarefa de proteger a saúde e amenizar as dificuldades de suas comunidades. No momento em que a tradição de batucar, cantar e brincar na rua se tornou um interdito, Cláudia Regina Avellar Santos e Nadir Olga Cruz entenderam que a prioridade do Bumba Meu Boi da Liberdade e do Bumba Meu Boi da Floresta era zelar pelas pessoas que dependem material e simbolicamente dessa brincadeira popular.

No plano cultural, a principal inovação dos bois sob seu comando foi a adaptação de suas atividades ritualísticas e sociais às mídias digitais, propiciando encontros entre brincantes, pesquisadores e seguidores. Ao possibilitar que os brincantes, mesmo sem brincar, acompanhassem em tempo real e de qualquer lugar os ritos sagrados do bumba meu boi, o uso das redes sociais concedeu-lhes, de certa maneira, o acesso a experiências peculiares da festa. As próprias redes sociais tornaram-se ambientes festivos, aliás (ABREU, 2022), e é possível que continuem a ser ocupadas como tal, como diz Regina, em um “novo normal”. Ou, como diz Nadir, uma inovação que “chegou para ficar”.

A reinvenção que esses grupos promoveram, percorrendo o meio digital sob o comando de duas mulheres negras, atesta sua capacidade de liderança na busca por visibilidade e na defesa de seus interesses. Só em 2020 e 2021, ambos os bois realizaram quase uma centena de atividades virtuais com diferentes formatos e objetivos, a exemplo de: oficinas de toque e dança (com número reduzido de oficineiros); arrecadação de dinheiro e mantimentos a ser direcionados a mestres do bumba meu boi e de outras expressões do patrimônio imaterial maranhense; chamadas ao vivo (*lives*); e rodas de conversa virtual, promovidas em conjunto com outros coletivos culturais, universidades, ONGs do Maranhão e de todo o Brasil.

No plano material, a liderança de Nadir e Regina foi demonstrada em diferentes projetos de cunho humanitário voltados aos moradores da Liberdade. Embora as formas de ativismo praticadas *nos* e *a partir dos* bois da Liberdade e da Floresta não tenham incorporado elementos da brincadeira propriamente dita, as experiências narradas revelam o alto potencial desses grupos para promover articulações de conteúdos culturais e políticos a partir de suas redes de sociabilidade e solidariedade, de modo semelhante ao que Serpa (2009) notou em relação aos terreiros de Salvador.

As experiências também indicam a astúcia com que Regina e Nadir têm acionado o prestígio alcançado por seus bois ao longo de um processo relativamente recente, ocorrido nos campos político e intelectual, de valorização do bumba meu boi como elemento representativo da identidade maranhense. Decerto tal processo iniciou quando esses bois eram comandados pelos falecidos Leonardo e Apolônio, considerados mestres da cultura popular maranhense, mas é notório que suas sucessoras continuem a manter um alto nível de reconhecimento dos grupos nos círculos intelectuais e institucionais.

No comando de seus grupos, elas têm explorado o valor simbólico e patrimonial do bumba meu boi como lastro para suas iniciativas. Associada à noção de quilombo, aplicada à grande área da Liberdade, a noção de patrimônio reforça, nos projetos abraçados por elas, a importância de chamar atenção para os graves problemas sociais vivenciados no interior e no entorno do bumba meu boi. Desse modo, elas ultrapassam os discursos ideológicos denunciados por Gonzalez (2020, p. 226-227), que operam conscientemente para transformar a africanidade presente da cultura brasileira em mero atrativo turístico-cultural.

REFERÊNCIAS

1. ABREU, Antônio Jorlan Soares de. **O Bumba Meu Boi circulando nas redes sociais**. São Paulo: Dialética, 2022.
2. ABREU, Marilande Martins. **Um olhar sobre a tradição**: relacionando campo religioso e campo intelectual. São Luís: Edufma:Unicamp, 2009.
3. ABREU, Marilande Martins. O trabalho de campo e suas perspectivas: encontros antropológicos entre pesquisadora e sacerdote no tambor de mina. **Etnográfica**, Lisboa, v. 25, n. 3), p. 611-631, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/etnografica.10704>. Acesso em: 02 out. 2022.
4. ALBERNAZ, Lady Selma. **O ‘urrou’ do Boi em Atenas**: instituições, experiências

- culturais e identidade no Maranhão. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
5. ALCÂNTARA, Enner Herenio de. Mudanças climáticas, incertezas hidrológicas e vazão fluvial: o caso do estuário do rio Anil. **Caminhos de Geografia**, Uberlândia, v. 8, n.12, p. 158-173, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.14393/RCG238858630>. Acesso em: 02 out. 2022.
 6. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **A ideologia da decadência: leitura antropológica a uma história da agricultura do Maranhão**. Rio de Janeiro: Casa 8: Fundação Universidade do Amazonas, 2008.
 7. ALMEIDA, Raquel Santos. PAC Rio Anil: a periferia e os grandes projetos de infraestrutura e logística. *In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA*, 32, 2020, Rio de Janeiro. **Anais eletrônicos** [...]. Rio de Janeiro: UERJ, 2020. Disponível em: <https://www.32rba.abant.org.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czozNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSZPIjtzOjQ6IjMyNjgiO30iO3M6MT0ia-CI7czozMjoiYzViZjEwODQ1MTVzM2I3ODRlMjhhOTBhNTliOTBiNDciO30%3D>. Acesso em: 15 jun. 2022.
 8. ASSUNÇÃO, Ana Valéria Lucena Lima. **“Quilombo urbano”, Liberdade, Camboa e Fé em Deus: identidade, festas, mobilização política e visibilidade na cidade de São Luís, Maranhão**. 2017. Dissertação (Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia) – Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2017. Disponível em: <https://repositorio.uema.br/bitstream/123456789/762/1/ANA%20VAL%c3%89RIA%20LUCENA%20LIMA%20ASSUN%c3%87%c3%83O.pdf>. Acesso em: 02 out. 2022.
 9. AZEVEDO NETO, Antônio. **Bumba-meu-boi no Maranhão**. São Luís: Alumar, 1997.
 10. BEZERRA, Denilson da Silva. **O ecossistema manguezal em meio urbano no contexto de políticas públicas de uso e ocupação do solo na Bacia do Rio Anil, São Luís, Maranhão**. 2008. 221 f. Dissertação (Mestrado em Saúde e Ambiente) – Programa de Pós-Graduação em Saúde e Ambiente, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2008.
 11. BRAGA, Ana Socorro Ramos. **Folclore e política cultural: a trajetória de Domingos Vieira Filho e a institucionalização da cultura**. 2000. 163 f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) – Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas. Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2000.
 12. BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
 13. BRIZUELA, Juan Ignacio. Lives, cestas básicas e os desafios da lei Aldir Blanc nos municípios do litoral norte e agreste baiano. **Cultura e pandemia. Boletim Observatório da Diversidade Cultural**, Belo Horizonte, v. 89, n. 3, p. 86-89, 2020. Disponível em:

- https://observatoriodadiversidade.org.br/wp-content/uploads/2020/08/Boletim-V89-N-89-Agosto_2020.pdf. Acesso em: 02 out. 2022.
14. CALABRE, Lia. A arte e a cultura em tempos de pandemia: os vários vírus que nos assolam. **Revista Extraprensa**, [s. l.], v. 13, n. 2, p. 7-21, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/170903>. Acesso em: 18 jun. 2022.
 15. CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 1998.
 16. CANO, Maria da Conceição Salazar. **O bumba meu boi como zona de contacto: trajetórias e ressignificação do património cultural**. 2018. 298 f. Tese (Doutorado em Patrimónios de Influência Portuguesa) – Instituto de Investigação Interdisciplinar, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2018. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316/87435>. Acesso em: 02 out. 2022.
 17. CARDOSO, Leticia Conceição Martins. De marginal a oficial: a fabricação do Bumba-meu-boi como símbolo de identidade do Estado do Maranhão. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, [s. l.], v. 10, n. 19, p. 27-43, 2012. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/18843>. Acesso em: 30 ago. 2022.
 18. CARVALHO, Maria Michol. **Matracas que desafiam o tempo: é o Bumba-meu-boi do Maranhão. Um estudo da tradição/modernidade na cultura popular**. São Luís: FUNCMA, 1995.
 19. CARVALHO, Luciana Gonçalves de. **A graça de contar: um Pai Francisco no bumba meu boi do Maranhão**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2011
 20. CAVALCANTI, Maria Laura; GONÇALVES, Renata de Sá (org.). **A falta que a festa faz: celebrações populares e antropologia na pandemia**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2021.
 21. CNFCP - Centro Nacional De Folclore e Cultura Popular. **Inventário Nacional de Referências Culturais do Complexo Cultural do Bumba Meu Boi do Maranhão**. Rio de Janeiro: CNFCP, 2002.
 22. CORREA, Jhonatan Silva *et al.* Cultura e pandemia: as estratégias de superação e a necessidade da reinvenção nas festas religiosas de Congado. **Caderno de Geografia**, [s. l.], v. 31, número especial 2, p. 93-102, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.5752/P.2318-2962.2021v31nesp2p93>. Acesso em: 02 out. 2022.
 23. CRUZ, Nadir Olga. **Bumba meu boi-bumbá: as brincadeiras de boi em 2020**. [S. l., s. n.], 22 jul. 2020. 1 vídeo (125 min). [Live]. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=4InjxdrG_J4&t=5640s&ab_channel=SacacaUfopa. Acesso em: 10 jun. 2022.
 24. CUFA - Central Única de Favelas. **Mães das Favelas**, 2022. Disponível em: <https://www.maesdafavela.com.br/>. Acesso em: 19 jun. 2022.
 25. DA MATTA, Roberto. Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo

- à brasileira. *In*: DA MATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Petrópolis: Vozes, 1984.
26. DOURADO, José Ribamar; BOCLIN, Roberto Guimarães. **A indústria do Maranhão**: um novo ciclo. Brasília: IEL, 2008.
27. GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio Janeiro: Zahar, 2020.
28. HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. *In*: HARAWAY, Donna.; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz (org.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
29. IPHAN - Instituto Do Patrimônio Histórico E Artístico Nacional. **Dossiê do Complexo Cultural do Bumba Meu Boi do Maranhão**. Brasília: Iphan, 2011. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_bumba_meu_boi\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_bumba_meu_boi(1).pdf). Acesso em: 02 out. 2022.
30. JACINTO, Cristiane Pinheiro Santos. Fazendeiros, negociantes e escravos: dinâmica e funcionamento do tráfico interprovincial de escravos no Maranhão (1846-1885). *In*: GALVES, Marcelo Cheche; COSTA, Yuri (org.). **O Maranhão oitocentista**. São Luís: Editora da UEMA; Café & Lápis, 2015. p. 241-167.
31. LIBERDADE, o maior quilombo urbano das Américas, terá rota turística com o Projeto pelas Vias da Liberdade. **Portal Guará**, São Luís, 3 fev. 2021. Disponível em: <https://www.mercadoeventos.com.br/noticias/destinos/prefeitura-de-sao-luis-lanca-roteiro-turistico-guiado/>. Acesso em: 17 jun. 2022.
32. LIMA, Carlos de. **Bumba-meu-boi**. São Luís: Augusta, 1982.
33. LIMA, Zelinda. O bumba-meu-boi como o conheci (1ª parte). **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís, n. 28, p. 6-9, 2004.
34. MARQUES, Ester. **Mídia e experiência estética na cultura popular**: o caso do bumba-meu-boi. São Luís: Imprensa Universitária, 1999.
35. MELÔNIO, Talyene Cruz; FERNANDES, Luiza Fernandes. Boi da Floresta e musicares durante a pandemia do COVID-19. *In*: Jornada de Etnomusicologia, 7, 2020, Belém. **Anais eletrônicos** [...]. Belém: UFPA, 2020. Disponível em: <https://docplayer.com.br/222477051-Anais-da-vii-jornada-de-etnomusicologia-e-v-colquio-amazonico-de-etnomusicologia.html>. Acesso em: 17 jun. 2022.
36. PEREIRA, Jesus Marmanillo. Cenários de medo e as sociabilidades pandêmicas no Maranhão. *In*: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (org.). **Tempos de pandemia**: reflexões sobre o caso Brasil. João Pessoa: Grem-Grei; Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020. p. 85-119.
37. PRADO, Regina. **Todo ano tem**: as festas na estrutura social camponesa. 1977. 244

- f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1977.
38. REGIÃO da Liberdade pode se tornar primeiro quilombo urbano de São Luís. **Portal G1**, São Luís, 25 nov. 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2018/11/25/regiao-da-liberdade-pode-se-tornar-primeiro-quilombo-urbano-de-sao-luis.ghtml>. Acesso em: 17 jun. 2022.
39. REIS, José. Ribamar Sousa dos. **Bumba-meu-boi, o maior espetáculo popular do Maranhão**. São Luís: Lithograf, 2001.
40. RIO BRANCO, Washington Luis Campos. **Política e gestão ambiental em áreas protegidas em São Luís - Maranhão: o parque ecológico da Lagoa da Jansen**. 2012. 268 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2012. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/105040>. Acesso em: 02 out. 2022.
41. SANTOS, Abmalena Sanches. O universo do Boi da Ilha: um olhar sobre o bumba meu boi em São Luís do Maranhão. 2003. 165f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003. Disponível em: https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/661/1/arquivo4628_1.pdf. Acesso em: 02 out. 2022.
42. SANTOS, Anna Karla de Almeida; PFLUEGER, Grete Soares. Modernidades industriais do Maranhão. **Labor e Engenho**, Campinas, v. 13, p. e019021, 2019. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/labore/article/view/8656090>. Acesso em: 19 jun. 2022.
43. SANTOS, Claudia Regina Avellar. **Patrimônios, museus e reexistências: as festas populares**. [S. l., s. n.], 2 jul. 2020. 1 vídeo (127 min). [Live]. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=03caj_5PVes&list=PLrqsUafHHXYynb3zsLc-CmswhwYRHb4yDP&index=3&ab_channel=TVABA. Acesso em: 04 out. 2020.
44. SANTOS, Rosenverck Estrela. Hip hop e educação popular em São Luís do Maranhão: uma análise da organização social “Quilombo Urbano”. 2007. 181 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2007.
45. SEGATO, Rita Laura. O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça. **Série Antropologia**, Brasília, n. 400, p. 1-21, 2006.
46. SERPA, Ângelo. Ativismos socioculturais nos bairros populares de Salvador: relações entre cultura e política na articulação de novos conteúdos para a esfera pública urbana. **Revista Cidades**, Chapecó, v. 6, n. 9, p. 155-191, 2009. Disponível em: <https://periodicos.uffs.edu.br/index.php/cidades/article/view/12553/8043>. Acesso em: 02 out. 2022.
47. SILVA, Joana Barbosa Vieira da. **Tudo isso era maré: origens, consolidação e erradicação de uma favela de palafitas em São Luís do Maranhão**. 2016. 146 f. Dissertação (Mestrado

- em Arquitetura e Urbanismo) – Núcleo de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/MMMD-AJJKW4>. Acesso em: 02 out. 2022.
48. SONODA, Katerine da Cruz Leal; ASSIS, Simone Gonçalves de; SCHENKER, Miriam. Estratégias de enfrentamento da violência urbana por ativistas sociais do Rio de Janeiro. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 22, n. 3, p. 749-767, 2016. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-11682016000300013&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 02 out. 2022.
49. SOUSA, Ádria Fabíola Pinheiro de; PIRES, Elielma de Jesus; ESPÍRITO SANTO, Mário do. Tradições e inovações culturais quilombolas: festas, rezas e batuques com isolamento social. *In*: CARVALHO, Luciana Gonçalves de; NASCIMENTO, Raimundo Magno Cardoso; NASCIMENTO, Veridiana Barreto do (org). **Vulnerabilidade histórica e futuro das comunidades quilombolas do Pará em tempo de pandemia**. Belém: Numa: UFPA, 2021. p. 145-164.
50. SOUSA, Arinaldo Martins de. **Dando nome aos bois**: a apropriação do bumba-meu-boi maranhense e sua invenção como artefato político. São Luís: Edufma, 2021.
51. SOUZA, Marcelo Lopes de. Introdução: a “nova geração” de movimentos sociais urbanos e a nova onda de interesse acadêmico pelo assunto. **Revista Cidades**, Chapecó, v. 6, n. 9, p. 9-26, 2009. Disponível em: <https://periodicos.uffs.edu.br/index.php/cidades/article/view/12553/8043>. Acesso em: 02 out. 2022.
52. TRIBUZI, Bandeira. **Formação Econômica do Maranhão**: uma proposta de desenvolvimento. São Luís: Fipes, 1981.
53. VASCONCELOS, Paulo Eduardo Silva de. **Política habitacional do Estado autoritário em São Luís (1964-1985)**. 2014. 145 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Desenvolvimento Socioespacial e Regional, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2014. Disponível em: <https://repositorio.uema.br/handle/123456789/685>. Acesso em: 02 out. 2022.
54. VIVEIROS, Jerônimo de. **História do comércio do Maranhão**: 1896-1934. São Luís: Lithograf, 1992. v. 3 (Reedição facsimilar da Associação Comercial do Maranhão).

Luciana Gonçalves de Carvalho

Professora Associada, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade, ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento, ambos da Universidade Federal do Oeste do Pará e ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará. Doutora em Antropologia Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7916-9092>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, pesquisa empírica, análise de dados, redação e revisão. E-mail: luciana.carvalho@ufopa.edu.br

Wilmará Aparecida Silva Figueiredo

Assessora de Gerenciamento do Programa de Aceleração do Crescimento Cidades Históricas na Fundação Municipal de Patrimônio Histórico de São Luís. Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4153-9371>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, pesquisa empírica, análise de dados e redação. E-mail: willmara.figueiredo@gmail.com

Poéticas, políticas e performances de folias de reis em tempos de pandemia de Covid-19¹

Poetics, politics and performances of folias de reis in times of the Covid-19 pandemic

Wagner Chaves

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Daniel Bitter

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

Este artigo aborda o modo como os foliões de reis enfrentaram a pandemia de covid-19 na elaboração e na celebração de seus rituais festivos no período de 2020 a 2022. Partindo do caso das folias de reis do Rio de Janeiro, observamos como esses grupos adaptaram seus rituais e expressaram suas angústias, anseios e devoções através de performances poético-políticas. Mostramos como as redes sociais digitais têm desempenhado um papel fundamental na mobilização desses grupos e na produção de sua autoimagem. O texto explora o universo da criação de versos rimados, especialmente por parte de um personagem singular das festividades conhecido como “palhaço”. Através dessas performances vocais, foliões de reis apresentam uma notável crônica da pandemia, veiculando perspectivas políticas, morais e éticas sobre o impacto desse fenômeno em suas vidas cotidianas e rituais, também formulando concepções cosmológicas acerca de saúde e doença, vida e morte.

Palavras-chave: Folias de reis, Pandemia de covid-19, Poesia oral, Política, Crítica social.

¹ Este artigo foi produzido no contexto dos debates promovidos pelo Observatório Antropológico: Festas na Pandemia (UFRJ/UFF/UFPE), coordenado por Maria Laura Cavalcanti, Renata de Sá Gonçalves e Hugo Menezes Neto, entre outros. Somos gratos pelas considerações feitas ao nosso trabalho durante os seminários organizados pelo referido grupo. A pesquisa também tem contado com a participação voluntária da estudante de graduação em antropologia da UFF, Vivian Fiore Felismino.

Recebido em 18 de junho de 2022.

Avaliador A: 28 de julho de 2022.

Avaliador B: 14 de agosto de 2022.

Aceito em 06 de outubro de 2022.



ABSTRACT

This article addresses how *foliões de reis* faced the covid-19 pandemic while preparing and celebrating their festive rituals from 2020 to 2022. Based on the case of the *folias de reis* in Rio de Janeiro, we observe how these groups adapted their rituals and how they expressed their anxieties and devotions through poetic-political performances. We address the way digital social networks have played a fundamental role in the mobilization of these groups and in the production of their self-image. The text explores the universe of creation of rhymes, especially by a singular character of these festivities known as *palhaço*. Through these vocal performances, the *foliões de reis* present a remarkable chronicle of the pandemic, conveying political, moral, and ethical perspectives on the impact of this phenomenon on their daily and ritual lives, in addition to formulating cosmological conceptions about health and disease, life and death.

Keywords: Folias de reis, Covid-19 pandemic, Oral poetry, Politics, Social criticism.

NOTAS SOBRE O CONTEXTO, TEORIA E MÉTODO

Folias de reis são rituais festivos populares difundidos por grande parte do território brasileiro. Fazem parte da nossa história desde o período colonial, manifestando-se em áreas rurais, cidades interioranas e nas metrópoles, especialmente na periferia, onde predomina uma população pobre, marginalizada e negra. São justamente esses extratos da população que mais sofrem com todo tipo de desigualdade que compõem a maior parte das folias. Trata-se fundamentalmente de grupos de cantores e tocadores que visitam casas de parentes, vizinhos e amigos durante o período natalino, compreendido entre 25 de dezembro e 6 de janeiro (o Dia dos Reis Magos ou Dia de Reis), para louvar o nascimento do menino Jesus e abençoar as famílias, dramatizando a viagem mítica dos santos reis magos. Os ritos acontecem tradicionalmente por meio do encontro e da circulação de pessoas, coisas e santidades, que mobilizam comunidades relativamente restritas. As visitas rituais, denominadas *jornadas*, colocam em circulação uma ampla gama de bens materiais e simbólicos tais como bênçãos, graças, visitas, refeições, bebidas, dinheiro, presentes, favores, cantos religiosos, trabalhos, versos poéticos, divertimento, danças etc. Configuram-se como extensos e complexos sistemas de trocas (MAUSS, 2003) em que se fortalecem e se criam laços sociais fundamentais. Ao realizar esses rituais, os foliões consolidam suas relações sociais e cósmicas e procuram, ainda, garantir as dádivas e benesses

de seus santos protetores, de modo a afastar malefícios, ameaças e doenças. Notamos ainda que a realização dessas práticas tradicionais é uma forma de essas comunidades, historicamente oprimidas e excluídas, fortalecerem sua resistência cultural e afirmarem sua existência.

Os grupos são hierarquizados em funções especializadas como as do *mestre*, *contramestre*, *alferes*, cantores, tocadores e palhaços. Os últimos são personagens mascarados de presença marcante nas folias do Rio de Janeiro. Caracterizam-se pelo uso de máscaras de aparência grotesca e fardas coloridas de tecido, chitão ou farrapos que lhes cobrem todo o corpo. Com a identidade ocultada pela máscara e pela vestimenta, que funcionam como disfarces, o palhaço declama versos memorizados ou de improviso conhecidos como *chulas*, de caráter cômico e de crítica social (CHAVES, 2008). As *chulas* acontecem fora das casas, em terreiros ou na rua, diferentemente das rezas e cantorias, que ocorrem no interior das casas dos devotos, especialmente na sala e diante da bandeira dos santos e presépios. Durante suas performances, os palhaços realizam ágeis danças e movimentos acrobáticos ao som de toques musicais intensos, executados por um conjunto instrumental.

A *brincadeira do palhaço* é, de certa forma, o lugar potencial da subversão, da desordem e da criatividade, em contraste com a formalidade e a solenidade do canto, da música, das palavras e dos gestos dos foliões. Os palhaços caracterizam-se ainda como personagens “liminares” (TURNER, 2005), “perigosos”. Por essa razão, são cercados de obrigações, regras e restrições. Tais características se devem aos significados a eles atribuídos. Algumas interpretações os relacionam com o rei Herodes ou com seus soldados, que, de acordo com os mitos difundidos entre os foliões, seguiram a trilha dos magos em perseguição ao menino Jesus. Os palhaços às vezes também são associados a Judas, o apóstolo que teria traído Jesus, ou ainda a Exu², entidade presente em muitos cultos afro-brasileiros. A performance, praticada por pequenos grupos, se desenrola frequentemente num contexto de rivalidades e disputas em torno da afirmação de reputações, através da demonstração de atributos de versador e dançarino, colocando em cena aspectos importantes de suas subjetividades (BITTER, 2008).

Neste artigo indagamos, ainda, como as folias têm se (re)inventado nos tempos de isolamento social imposto pela pandemia de covid-19 e como foliões têm interpretado o evento a partir de suas próprias cosmologias e moralidades. Considerando que as festas se fazem nos encontros, na proximidade pessoal e corporal, nas trocas materiais, simbólicas e afetivas,

2 Exu é um orixá cultuado por religiões de matriz africana conhecido por exercer a função de mensageiro entre o mundo terreno e o mundo dos orixás. Frequentemente é considerado perigoso, por ter o poder de questionar as regras e promover transformações, muitas vezes sem respeitar limites. Vale destacar que, embora as folias se vejam como manifestações fundamentadas numa forma vernacular de catolicismo, seu trânsito por contextos religiosos afro-brasileiros é muito marcante.

nas cantorias e danças e no compartilhamento de comidas e bebidas, como pensá-las nesses tempos liminares? Como foliões concebem as noções de saúde e doença e de vida e morte, uma vez que seus rituais são considerados potencialmente curativos? Que transformações as práticas dos foliões de reis têm sofrido quando expandidas para as redes sociais digitais³? Quais táticas políticas e poéticas de resistência são adotadas por foliões de reis para celebrar seus rituais obrigatórios diante de normas e regras de isolamento social e cuidados sanitários? Pode-se indagar acerca da ausência de uma ação mais enérgica por parte do Estado brasileiro na condução da crise? Essas e outras tantas perguntas são o ponto de partida da pesquisa.

Buscamos abordar essas questões a partir de uma pesquisa empírica realizada entre 2020 e 2022 através da imersão dos pesquisadores nas redes sociais digitais em que as folias de reis mantiveram uma intensa atividade de interação, com postagens e transmissões das celebrações. Ainda como estratégia de pesquisa, organizamos uma série de *lives* denominada “Conversas de folia”, transmitida pela página do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia (ICHF) da Universidade Federal Fluminense -UFF (@parabolicamará) em dois momentos: em 30 de outubro de 2020, com a presença de Hevalcy Ferreira da Silva, mestre da Folia Sagrada Família da Mangueira, e de Ronaldo Silva Junior (Juninho), mestre de palhaços da Folia Penitentes do Santa Marta; e em 18 de dezembro de 2020, com a participação dos mestres Rogério Moraes, do Reisado Flor do Oriente, e Wellington do Carmo (Bokinha), do Reizado⁴ Flor da Primavera, ambos de Duque de Caxias. As *lives* nos aproximaram das perspectivas dos foliões e estimularam o diálogo entre eles. Complementarmente, realizamos algumas breves incursões presenciais de campo, nos momentos em que a pandemia parecia mais controlada: estivemos no Morro Santa Marta, na saída da folia, no dia 25 de dezembro de 2021, e no Jardim Primavera, em Duque de Caxias, em 7 de maio de 2022, por ocasião da *festa de arremate* do Reisado Folia Flor da Primavera.

A escolha dessa abordagem metodológica decorre dos próprios limites impostos pela pandemia à realização de um trabalho de campo convencional. Também consideramos que a pesquisa no universo do ciberespaço nos fornece horizontes originais. A experiência nos

3 Optamos por usar essa noção ao longo do artigo por nos parecer mais neutra e mais próxima da categoria usada por nossos interlocutores que se referem às redes sociais do Facebook, Instagram e outros. Entretanto, entendemos que as redes sociais digitais se configuram menos como um simples *locus* de sociabilidades e mais como uma rede heterogênea de agentes em contínua transformação, conectando o social e o técnico, o humano e o não humano. Nos inspiramos aqui na ideia de “redes sociotécnicas” proposta por Latour (1994) e nos apoiamos nas reflexões desenvolvidas pelos pesquisadores do Grupo de Pesquisas em Ciberantropologia (GrupCiber) da Universidade Federal de Santa Catarina (SEGATA e RIFIOTIS, 2016). Neste artigo, porém, não nos dispusemos a explorar todo o potencial teórico e metodológico do conceito, deixando essa tarefa para desdobramentos futuros.

4 Optamos por respeitar a grafia original do grupo.

alertou para o fato de que as redes sociais digitais cumpriram um papel crucial no modo como esses grupos contornaram as restrições impostas pela pandemia e na forma como produzem sua autorrepresentação. Foliões e devotos enredam-se numa rede de trocas de informações, imagens, vídeos, textos, poesias, declarações e notícias de eventos que contribuem para fortalecer os grupos e sua autoimagem. Para os fins da pesquisa, focalizamos folias de reis da região metropolitana do Rio de Janeiro e da Baixada Fluminense, em função das nossas trajetórias de pesquisa e dos laços com nossos interlocutores. A especial atenção dada aos palhaços aqui se justifica, pois uma parte significativa deste artigo é dedicada à observação e à análise dos versos poéticos expressos por esses personagens.

Um aspecto particularmente notável da realização desses festejos no estado do Rio de Janeiro é o modo como folias de reis de distintos territórios se articulam em redes de relações, inclusive promovendo encontros regulares entre os grupos, especialmente no contexto de celebração das chamadas *festas de arremate*⁵. Essa rede que conecta foliões e devotos em dinâmicas de trocas de reconhecimento ritual se estende e se amplia pelas redes sociais plataformizadas na internet (LEMOS, 2021).

Notamos que essa intensa atividade se ampliou durante a pandemia e tornou-se um meio de possibilitar a expansão das celebrações e o contato com seu público. Grupos que decidiram não realizar seus rituais durante o período da pandemia e outros que as realizaram em arranjos criativos fizeram amplo uso das redes sociais digitais, com uma importante repercussão no modo como representam a si mesmos. A impossibilidade do público de presenciar diretamente os rituais foi muitas vezes compensada por sua publicização nas redes sociais, principalmente no Facebook e no Instagram.

Alguns aspectos vêm nos chamando atenção, enquanto pensamos nas aberturas e ampliações do horizonte empírico e teórico. Inicialmente, as discussões e problematizações sobre as concepções dos foliões de reis de saúde e doença nos chamaram atenção, especialmente quando começamos a investigação sobre a folia no contexto da pandemia. Afastamo-nos das concepções estritamente biomédicas de doença, o que nos permitiu perceber que, para muitos foliões de reis, realizar suas celebrações, ainda que adaptadas às condições da pandemia, consistia em garantir o bem-estar geral a partir de sua própria perspectiva de existência (VICTORIA, 2011). Somando a essa linha de investigação, e em sintonia com ela, neste artigo, procuramos

⁵ As festas de arremate são grandes festejos que encerram o ciclo ritual das folias de reis. Na ocasião, as dádivas acumuladas ao longo das jornadas são distribuídas às comunidades participantes, com vultosa oferta de comida e bebida. No Rio de Janeiro, essas celebrações costumam agregar um grande número de folias, que são convidadas a comparecer e a se apresentar para o público.

ainda abordar outra linha de investigação, em sintonia com a primeira: as construções poéticas dos foliões, especialmente aquelas dos personagens mascarados conhecidos como palhaços, articulando-as com as concepções éticas, políticas, morais e cosmológicas desses sujeitos e de suas coletividades.

SOCIABILIDADES REISEIRAS, REDES SOCIAIS DIGITAIS E PANDEMIA DE COVID-19

Notamos que as redes sociais digitais têm desempenhado um papel crucial no fortalecimento e na ampliação dos vínculos entre os foliões de reis e a comunidade mais abrangente de devotos. Folias de reis participam de grupos de WhatsApp e muitas dispõem de páginas próprias no Facebook, no Instagram e no Twitter. Ao acompanhar as publicações veiculadas na página de uma folia, é comum observar menções a outras páginas de outros grupos, que compartilham com ela não somente publicações e *posts*, mas também situações e encontros presenciais. Percebemos que, durante a pandemia de covid-19, as atividades dos grupos nas redes sociais intensificaram-se significativamente, provavelmente em razão da exigência de isolamento social que afetou as celebrações presenciais. Nesse período, multiplicaram-se as páginas de grupos e as *lives* de performances no YouTube e em outras plataformas de *streaming*.

Observamos que *smartphones* são amplamente utilizados para registros de foto, vídeo e áudio dos rituais, que circularam amplamente nessas redes sociais, gerando reações, respostas, estimulando trocas, rivalidades etc. Por meio dessas redes, cria-se o que parece ser uma grande “comunidade” (ou sociabilidade) reiseira que se amplia em diferentes espectros e fluxos.

Até o momento, parece haver poucos estudos sobre a atividade das folias de reis nas redes sociais digitais, e esta pesquisa visa justamente afazer uma contribuição que preencha essa lacuna. Se até alguns anos atrás o trabalho de campo realizado por meio da internet era visto com desconfiança ou como uma atividade menor pela antropologia, hoje a situação é bem diferente. É difícil ignorar essa dimensão no estudo das folias de reis e de outros rituais festivos, particularmente em áreas urbanas (LEWGOY, 2009).

É importante salientar que não concebemos o ciberespaço apenas como um dispositivo de mediação comunicacional (ESCOBAR, 1994). Tampouco consideramos que a etnografia no ciberespaço seja simplesmente uma transposição da etnografia “convencional” para contextos virtuais ou *on-line*, concepção que já foi objeto de uma relevante crítica (RIFIOTIS, 2016).

Entendemos que o próprio ambiente virtual, com suas estruturas agentivas específicas, deve ser, ele próprio, objeto de observação. Consideramos que a tecnologia não é extrínseca às relações sociais, como, aliás, já havia mostrado, de algum modo, Marcel Mauss (2003). Para o autor, há uma intrínseca relação do social com a técnica e com os objetos materiais.

Apoiados nessas ideias, iniciamos nossas indagações confrontados por uma dúvida: as folias dariam sequência ou não às suas celebrações? Em que condições o fariam, diante das condições apresentadas pela pandemia? As respostas aos impasses provocados por essa doença viral foram muito variadas. Diferenças de classe social, gênero, raça, geração, nível de instrução, local de moradia, ideologia e disposições psicológicas, entre outras, mostraram-se altamente relevantes. Observamos também que, mesmo dentro de grupos menores, como uma família, essas reações podem variar e gerar fortes conflitos. Como bem mostrou Mary Douglas (1976), as noções de pureza, perigo, saúde e doença relacionam-se às concepções de ordem e desordem e dizem respeito a moralidades particulares. Disso decorre o fato de que a compreensão vernacular da pandemia e dos cuidados de higiene considerados adequados à proteção da saúde podem variar culturalmente.

Notamos ainda que as folias são rituais festivos de pequena escala e se realizam pela mobilização de mediações mais circunscritas e localizadas, quando comparadas com festas de maior amplitude. A decisão de realizar uma *jornada* cabe ao próprio grupo de foliões e, em geral, leva em conta, entre outros aspectos, os compromissos e obrigações dos devotos, alguns dos quais esperam a visita da folia para cumprir suas promessas para com os santos (BITTER; CHAVES, 2021).

Alguns foliões expressaram suas dúvidas e sentimentos de devoção de modo peculiar, a exemplo daquelas postadas na página do Facebook Papo de Folia de Reis no dia 14 de dezembro de 2020. Reproduzimos alguns trechos a seguir:

Postagem dos administradores:
(135 curtidas, 23 comentários e 27 compartilhamentos)

EU AMO folia de reis! E VOCÊ?
Que os três reis do Oriente nos ilumine por mais um ano! Que nos livre de todas as doença que estão ocorrendo no mundo

Resposta de Nelson Eva:
Santo Reis já está no comando

Resposta de Eleacir dos Santos:
Sou devoto de Santos Reis tenho uma jornada a 55 anos este ano não sairemos devido a pandemia ano que vem deus proverá nossa jornada de reis nas estradas em nome de Jesus Cristo eu confio

Resposta de Elizeu Pereira Batista:

Eu amo folia de reis e alem disso tambem sou folião muito triste por não poder sair com a folia no dia 25/ de dezembro por causa da pandemia para mim e pior de que ficar internado ne hospital que os três reis interceda por todos nós amém. (PAPO DE FOLIA DE REIS, 2020).

O que esses comentários parecem revelar é que o enfrentamento da pandemia se apoia num tênue equilíbrio que exige uma negociação capaz de articular aspectos devocionais, materiais e uma série de interesses e mediações, revelando uma dinâmica que põe em jogo riscos, obrigações, fundamentos, medos e a sobrevivência física e material de seus agentes, na maioria dos casos representantes das classes populares. Numa postagem na página do Facebook do Reizado Flor da Primavera⁶, mestre Bokinha enuncia:

Estamos numa pandemia, sabemos bem né, mas as praias estão cheias, igrejas, terreiros, então vamos nos programa para nosso giro sim. Vai ter devotos que vai aceita assim como tbm vai ter aqueles que não vão. Temos que respeita o direito e a escolha de todos.. só para mata a curiosidade deixa ai uma sugestão da onde vcs querem receber a familia roxa e preta. (15 de setembro 2020. 26 curtidas, 26 comentários e 2 compartilhamentos). (REIZADO FLOR DA PRIMAVERA, 2020).

Observamos que algumas folias decidiram realizar suas jornadas em dezembro de 2020, embora não o tenham feito sem hesitação e receio. É relevante considerar que, nos contextos particulares aqui tratados, as pessoas desenvolveram sua própria interpretação do contato social seguro, que tem relação direta com suas formas de sociabilidade, fortemente apoiadas nas redes de parentesco e vizinhança. É preciso também levar em conta que as folias de reis são formadas por pessoas negras, de estratos sociais menos favorecidos e residentes de áreas periféricas que muitas vezes vivem em condições que os impedem de seguir idealmente as recomendações das organizações sanitárias. Para essas pessoas oprimidas cotidianamente, a pandemia é uma dentre muitas mazelas a ser enfrentadas diante da ineficaz ação do Estado nos domínios da moradia, da educação, da saúde e do saneamento, entre outros.

Nesse contexto é que aparece a significativa a elaboração poética dos palhaços sobre a pandemia, ao apresentar formulações de crítica social e política em torno da condução da crise pelo governo federal. Nas folias, cabe a eles traçarem essas pontes, atravessamentos e traduções entre as diferentes dimensões da vida social. Tais construções parecem modular-se ao longo dos diferentes momentos e fases da pandemia. Sugerimos, portanto, que a “função poética” (JAKOBSON, 1973), nas folias, assume também um caráter político.

⁶ Idem.

POÉTICAS E POLÍTICAS DA PANDEMIA

Na folia, uma das habilidades valorizadas nas performances dos palhaços é o virtuosismo e a competência no uso da palavra. Eles são os verdadeiros donos da palavra. Palavra que é crítica, irônica e inventiva. A poética dos palhaços de folias, como outras poéticas, se atenta aos critérios relacionados à estrutura dos versos (como o número de sílabas, as acentuações, os prolongamentos etc.), à organização de unidades significativas ou modalidades poéticas (a organização do poema em estrofes de quatro, seis, sete versos, e assim por diante), além de preocupações com as regras de construção de rimas, como a rítmica, a sonoridade etc.

A fala poética dos palhaços no contexto das folias, é, desse modo, uma fala que articula as dimensões sensíveis, semânticas e pragmáticas das palavras. Em tal estética, as palavras, que se tornam vivas quando inscritas e textualizadas nos cadernos e celulares dos poetas, nas postagens das redes sociais ou nas performances vocais dos palhaços acabam movimentando e gerando pensamentos, reflexões e emoções diversas.

Não à toa, os palhaços são identificados e se identificam como poetas. A construção e o reconhecimento do palhaço enquanto poeta se deve ao talento que desenvolve para criar, memorizar e escrever versos e às suas capacidades mnemônicas de decorá-los, bem como às suas habilidades performativas ao transformar textos escritos e memorizados em recitações vivas e interativas⁷. Embora alguns palhaços declamem versos de improviso e afirmem criá-los na hora, nossas observações e vivências junto às folias nos levam a crer que, se em algum nível eles improvisam, a criação e a memorização dos versos, no geral, se dão antes da performance⁸.

Analisando algumas *lives* e consultando as páginas das folias pesquisadas, percebemos como a pandemia se torna assunto e inspiração para a reflexão, criação, expressão verbal e construção poética dos palhaços. A ambiguidade e inventividade desses personagens no interior das folias são aspectos que já foram destacados por nós (BITTER 2010; CHAVES, 2008) e aqui

7 Estamos evidenciando a dimensão e as habilidades poéticas dos palhaços. No entanto é bom salientar mais uma vez que tais personagens, durante suas performances, mobilizam não somente palavras, mas também seus corpos. Tendo em vista os propósitos deste texto, nos deteremos nas dimensões poéticas e recitativas relacionadas ao uso da palavra e da fala por esses personagens sem, contudo, desconhecer os aspectos multissensoriais de suas performances.

8 O que parece estar em jogo na dinâmica de aprendizado e transmissão de conhecimentos envolvidos no processo de alguém se tornar e atuar como palhaço é uma intrincada e complexa relação entre oralidade e escrita, que se manifesta tanto na criação e composição dos versos como nas práticas de memorização e recitação. A despeito de essas formas poéticas frequentemente fazerem uso da escrita, argumentamos que seu caráter é fundamentalmente oral. Um exemplo claro é a própria forma como o conteúdo poético oral dos palhaços é grafado em posts nas redes sociais, seguindo uma lógica, uma gramática e uma sintaxe próprias, muito mais próximas da vocalidade do que da cultura escrita, tal como se desenvolveu na tradição ocidental moderna.

parecem se manifestar poeticamente.

Começamos esse breve inventário com uma poesia do mestre Hevalcy Ferreira da Silva, da Folia Sagrada Família da Mangueira, que, logo nos primeiros dias da pandemia, precisamente no dia 17 de março de 2020, publica na página do Facebook do grupo Só Palhaço de Folia os seguintes versos:

Meu povo me da licença / Para este tema abordar / A palavra pandemia / Deveríamos
respeitar / Evitando aglomerações / Plural hoje é singular

Muita gente não leva a sério / Não ver que a coisa é agravante / A peste tá se alastrando
/ E as perdas são fulminante / Mais a galera num tá nem aí / O brasileiro é interessante

Não quer saber dos riscos / Para ele é tudo normal / Não dá ibope as notícias /
Transmitidas no jornal / Para ele tudo é festa / Praia churrasco e Carnaval

Ainda não se deram conta / Do que está acontecendo / Se espalhando pelo o mundo
/ Muita gente está morrendo / As estatísticas só aumentam / E ele finge que não está
vendo

Começou lá pela China / Esta triste devastação
Uns falam que o morcego / Com a cobra fez mutação / E o morcego por ser mamífero
/ Deu a proliferação

Outros falam que um cientista / Conhecido como wslan / Em suas experiências / Na
cidade de Wsrn / Que criou este vírus / Vê se esse tem mente sã

Também encontra-se quem diga / Que vem das escrituras sagradas / As doenças que
não tem cura / A anos profetizada / No livro de apocalipse / Lá estão registradas

De onde vem não sabemos / Esta monstruosidade / É vírus respiratório / Assombrando
a humanidade / Comparado a uma pneumonia forte / E que mata de Verdade

E o modo de evitar / É a higienização / Recomenda-se várias vezes / Que sejam lavada
as mãos / Fazer uso do álcool gel / E evitar aglomeração

Tudo sendo divulgado / No jornalismo da TV / Que até as emissoras / Mudaram seu
proceder / Auditórios e novelas / Por um tempo não vão ter

Shows cinemas e teatros / Foram todos cancelados / As praias e os estádios / Já não
são recomendados / É as férias escolares / Também foi antecipado

Nos pedem para ficar em casa / Assim o vírus não se promove / Sair só para o necessário
/ Para ver se o problema resolve / Evite o Coronavírus / O tal Covid-19 (SILVA, 2020)

A primeira observação sobre a poesia de mestre Hevalcy⁹ é que ela foi escrita e publicada no calor dos primeiros dias da pandemia – lembremos que a decretação do estado de pandemia em nível mundial pela Organização Mundial da Saúde (OMS) ocorreu em 11 de março de 2020; no Brasil, em 20 de março do mesmo ano. Hevalcy elabora, portanto, sua expressão e

⁹ Hevalcy, que atualmente é mestre de folia, desempenhou por muito tempo a função de palhaço. Além das habilidades poéticas, ele ainda toca diversos instrumentos musicais que compõem o conjunto instrumental das folias – sanfona, viola, cavaquinho, caixa e bumbo. Durante sua participação na *live* organizada por nós, chega a admitir que “Dentro da folia de reis eu faço tudo” (MESTRE HEVALCY, 2020).

interpretação poética no ínterim entre o reconhecimento mundial e o nacional de que estávamos diante de uma pandemia.

Quanto à forma, a poesia é construída em sextilhas, termo que corresponde às estrofes de seis versos ou linhas, sendo que cada linha (verso) compreende frases de sete sílabas¹⁰. Nesse modo de estruturação poética, muito comum em diferentes práticas populares (como na cantoria de viola, na pajada gaúcha, no samba de roda etc.), a rima se dá entre o segundo, o quarto e o sexto versos. Tomando como referência a última estrofe da poesia, nota-se que a rima se dá entre as palavras “promove”, “resolve” e “Covid 19”.

Uma observação que dialoga com nosso interesse em investigar a inserção das folias em redes sociais digitais se relaciona aos canais em que a poesia circula e é divulgada. No caso em análise, a poesia foi postada simultaneamente em duas páginas. A primeira delas é a página Só Palhaço de Folia de Reis¹¹. Trata-se de uma página da rede social Facebook no formato de grupo público e aberto. Em um sobrevoo pelas publicações veiculadas na página, embora se note, uma vez ou outra, a divulgação de postagens sobre temáticas variadas, a maioria do material se refere às folias de reis, especialmente ao universo dos palhaços. Quando escrevemos este artigo, o grupo possuía mais de 6.800 membros e uma dinâmica média de três publicações por dia. A poesia de Hevalcy, publicada em 17 de março de 2020, teve 17 curtidas, três comentários e dois compartilhamentos. Além de publicar no grupo Só Palhaço de Folia, o mestre republica a poesia no mesmo dia em sua página pessoal, recebendo 11 curtidas, três comentários e um compartilhamento¹².

Pouco mais de um ano após a publicação da poesia de Hevalcy, em um contexto de intensificação e agravamento da pandemia no Brasil – lembremos que março, abril e maio de 2021 foram os meses mais letais de toda a pandemia, contabilizando, de acordo com dados

10 Como se trata de uma poesia que, apesar de escrita, é concebida oralmente, em muitas partes, apesar de as frases compreenderem oito ou até dez sílabas, isso não quer dizer que os poemas se afastam do modelo de sete sílabas. Isso porque é na recitação – no modo como o texto se transforma em fala – que a versificação se organiza em relação a aspectos rítmicos e fonológicos. Nesse plano da execução, o poeta acomoda o texto ao ritmo e à métrica, observando, em sua performance, aspectos relacionados a entonação, pausas, acentuações, prolongamentos, junções etc. Para uma análise aprofundada das relações entre modelos poéticos e performances vocais no contexto da cantoria nordestina, ver Sautchuk (2012).

11 Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/1535132396731799/>. Acesso em: 17 jun. 2022.

12 Não é de nosso interesse, aqui, proceder a uma análise mais aprofundada da dinâmica das páginas (sejam as pessoais, sejam as de grupos), mas tão somente mencioná-las e chamar a atenção para a relevância que as redes sociais digitais vêm assumindo nas interações entre foliões, devotos e o público em geral. Neste caso em particular, a quantidade de reações suscitadas pela poesia do mestre Hevalcy é compatível com a média de curtidas, comentários e compartilhamentos das publicações observadas na referida página.

oficiais, 207.849 óbitos¹³ –, no dia 6 de junho de 2021, no canal do YouTube do palhaço de folia Pinguim de Miracema, uma *live* reuniu importantes representantes da cultura das folias no Rio de Janeiro¹⁴.

A *live*, intitulada “Folia de Reis Mirim da Formiga – com os poetas Gigi, Renatinho Disciplina e Chacal”, teve a mediação de Carlos D. Prohairesis e do mestre e palhaço de folia Bokinha (Wellington Carmo). Durante as três horas de transmissão, os poetas (todos palhaços de folia) narraram sua iniciação nas folias de reis, discorreram sobre os processos de criação e memorização de versos, sobre os métodos, experiências, dificuldades, rivalidades e desafios envolvidos na vida do palhaço. A proximidade entre os participantes, que, com a exceção de Carlos, compartilham do mesmo ofício no universo das folias e já se conheciam previamente, torna a conversa amistosa, franca e profundamente reveladora das complexidades, ambiguidades e periculosidades desses personagens e de suas práticas.

A pandemia, que na ocasião já havia levado a vida de mais de 470 mil brasileiros e brasileiras, também foi um assunto tratado na conversa. Em determinada altura da transmissão, Gigi dos Borges, de Santo Antônio de Pádua, integrante da Foliados Borges, foi provocado por um comentário do *chat* a recitar sua poesia sobre a “gripezinha”. O comentário fazia referência aos versos que Gigi havia criado sobre a pandemia, tratada com desdém pelo presidente da República em março de 2020, que comparou a doença a uma “gripezinha”.

Instigado por Bokinha e Chacal, Gigi olha para o seu entorno à procura do que chama de “colinha” para lembrar. O escrito com a gripezinha não foi encontrado naquela hora, e Gigi rapidamente se lembrou de uma outra poesia que havia composto com temática semelhante. Ele assim expressa sua proposta: “Vou fazer o seguinte, eu vou falar o outro e esse da gripezinha que pediram... é o que eu falei na live lá em Pádua. Mas eu fiz um outro mais novo, no caso né, que tem a ver com a gripezinha também. Será que vai valer, ou tem que ser o outro?” Após dar uma boa risada, ele adianta, “É o seguinte, vamo lá”:

Silêncio eu peço aos amigos / E sinceramente eu confesso / Bokinha, eu pensei umas cinco vezes, rapaz / Pra mim escrever esse verso / Deu trabalho, eu me emocionei / Sinceramente eu confesso

13 Tendo em vista a subnotificação e o represamento de dados por parte dos órgãos oficiais, presume-se que o número real de mortes por covid no período (e em toda a pandemia) deve ter sido muito superior ao divulgado.

14 O canal “Pinguim de Miracema” é dedicado à cultura das folias de reis, especialmente à figura do palhaço, função que o próprio Pinguim exerce há mais de 16 anos. A autoidentificação dos palhaços enquanto poetas, que já mencionamos acima, pode ser notada mais uma vez quando nos atentamos para os títulos das *lives* veiculadas no canal.

Dois mil e vinte foi duro, Carlinho / A porrada foi doída / Nós nunca vimos tanta gente
/ Perder desse jeito a vida / Uma coisa invisível / Fez tanta gente sofrida

São quase quinhentos mil / Só os registrados / Quando passa longe da gente, Disciplina
/ A gente fica encabulado / Mas, quando passa pertinho, / O peito fica apertado

Leocides José da Silva / Pode fingir que é fofoca / Espalha aí que é... Chacal / Na
região carioca / Um senhor de noventa anos / Apelido de Cidoca

Infelizmente, amigos, / Eu não pude conhecer / Eu digo pessoalmente / Mas eu ouvi
muito dizer / Respeitado e abriu o caminho / Para os mais novo percorrer

E foi essa...Gripezinha / Que andou por aí / Que levou o seu Cidoca / E fez os coração
parti / Nesse ponto que eu quero tocar, véi / Então presta atenção aí

Primeiro eu quero lembrar / Dos alicerces da fé / Krishna, Hermes, Moisés / Orfeu,
Platão, Lao Tsé / Pitágoras, Ramá, Confúcio / E o mestre Nazaré

Os mandamentos de Cristo / Eu já li e já reli / Amar Deus sobre as coisas, / Amar o
próximo como a si / E onde está o amor ao próximo / Na palavra “e daí”?

Ó gente, vocês não me venha / Falar que eu sou PT / Os bolsominions de plantão /
Que me xinga e querem me batê / Sabe quantas pessoas morreu? Sabe? / Podia ser
eu / Ou podia ser você

Reconhecer que errou / É um ato tão bacana / Esses quase quinhentos mil / Podia ser
quem se ama / Podia ser sua irmã, sua mãe / Seu maior fã

Por favor não se engana / É daí, e daí eu sou o Messias / Só se for do homem da capa
preta / Cadê aquele amor ao próximo / Escrito nas tabuleta? / Cadê aquele amor de pai,
gente? / Acho que eu nem sou desse planeta

Ó gente, eu tô desistindo / Com medo do Cristo voltar / E novamente a política prender
/ E mandar matar / O pior cego / É o que não quer ver

Eu prefiro me arrepender / Do que as minhas mãos sujar / Me desculpa se eu me
alonguei / Meus amigos companheiro / Imagina a sua filha / Sendo velada no terreiro
/ Os companheiro tudo unido / Vendo aquele... Em vez de eu te dar / Um abraço
verdadeiro / Eu ia olhar nos seus olhos e falar: / Eu não sou covreiro

Me desculpa a ignorância, gente / Vocês podem até julgar a mim / Eu não sou o dono
da verdade / Mas nós estamos perto do fim / Um abraço do Gigi / Essa é pra vocês
refletir / Por enquanto fica assim (PINGUIM DE MIRACEMA, 2021).

A intensidade e a força das palavras de Gigi afetaram os presentes na *live*, como se percebe pelas respectivas expressões faciais e pelo silêncio que se fez após a declamação da poesia. O silêncio é quebrado pelo mediador Carlos, que, visivelmente emocionado, diz: “Olha, vou te contar viu?”. Nessa hora movimenta a cabeça de cima para baixo (em sinal de concordância) e arremata: “Essa bateu, bateu forte”. Ao que o palhaço Disciplina, em atitude concordante, diz: “Essa aí só falou a verdade”.

A partir da perspectiva da “etnografia da fala” (BAUMAN, 1977; BAUMAN e SHERZER, 1975; DURANTI, 1992), que trata as situações de uso e interação mediadas pela fala como performances, podemos destacar que Gigi, em diversos momentos de sua récita, se dirige aos demais presentes, chamando-os pelo nome (Bokinha, Carlinho, Disciplina). Como ato de expressão e interação, construído por quem fala e pelos demais presentes com quem se fala, podemos dizer que a performance de Gigi envolveu os que a escutavam, especialmente seus colegas de ofício que participaram da *live*, intensificando a experiência e o engajamento de todos com a situação.

No exemplo aqui destacado, percebem-se os diferentes elementos constituidores da performance, segundo proposta de Bauman (1977), a saber: exibição de competência por parte de quem fala; reconhecimento dessa competência por parte dos participantes; intensificação da experiência e do envolvimento dos participantes (*performer* e a audiência); enquadramentos que evidenciam, ainda, as dimensões metacomunicativas (BATESON, 2012) e expressivas da fala.

Além desses aspectos, que fundamentam a performance enquanto situação social e comunicacional, a poesia de Gigi ganha sentido e relevância pelo conteúdo de sua mensagem, pelos tópicos tratados e por sua referencialidade. Dessa perspectiva é que emerge sua crítica aguda à condução da pandemia pelo governo federal, com especial ênfase à falta de empatia do presidente para com a população acometida, que perdeu (e ainda perde) entes queridos para a covid.

A crítica do poeta questiona a conduta ética e moral do líder da nação diante do sofrimento de seu povo. Desse modo, Gigi constrói sua narrativa poética colocando lado a lado as situações concretas vivenciadas pelas pessoas e algumas frases do presidente. A primeira que recupera é a resposta do presidente Bolsonaro, ao ser questionado sobre as mortes por covid no Brasil em 20 de abril de 2020, quando o país atingia a marca de pouco mais de 2.500 mortes, com a frase “eu não sou coveiro”. Outro exemplo é o famoso “e daí?” do presidente, dito quando o Brasil, pouco mais de uma semana após a primeira intervenção, alcançava o número de 5 mil óbitos por covid.

Muito mais poderia ser desdobrado da análise da poesia de Gigi, mas passemos para o terceiro caso. Trata-se da poesia declamada por Ronaldo Junior (Juninho), mestre dos palhaços da Folia Penitentes do Santa Marta, no dia 6 de janeiro de 2022, Dia de Reis. Depois de dois anos sem sair em jornada, em 2021-2022, a folia enfim conseguiu realizar seu ciclo ritual, ainda que com algumas adaptações e reduções. Após o período mais crítico da pandemia, com inúmeras baixas, entre elas a do próprio mestre Riquinho, vitimado pela covid-19, a folia retomou suas

atividades rituais, sociais e educativas¹⁵.

Dentre os principais momentos do ciclo de uma folia, podemos destacar o encerramento, que coincide justamente com o dia do santo padroeiro, 6 de janeiro. Como de costume, no Dia de Reis, a Folia Penitentes do Santa Marta realiza sua visita à sede do Grupo ECO, localizado na favela Santa Marta, algumas casas acima da sede da folia. O Dia de Reis, para os foliões e reiseiros, é sempre um dia especial. O Dia de Reis é o dia de festejar a folia de reis e celebrar mais uma jornada cumprida. No contexto da pandemia, a jornada de 2021-2022 foi especial, porque nela, após um ano de maiores restrições, a folia pôde finalmente realizar algumas de suas principais obrigações rituais, a saber, a saída, no dia 25 de dezembro, e a entrega ou encerramento, em 6 de janeiro.

Na ocasião da entrega, a folia visitava a sede do Grupo ECO, entidade sem fins lucrativos de caráter social, educacional e cultural que atua na favela do Santa Marta desde os anos 1980. A parceria do grupo com a folia é antiga, e o próprio mestre Zé Diniz, pai de Ronaldo e avô de Juninho, é um dos criadores do movimento social na favela. Adair Rocha, antropólogo, educador, ativista e parceiro de longa data da folia, recebeu a bandeira.

É interessante notar que o altar montado para receber a visita da folia, além de ter uma bandeira dos três reis magos ao fundo, um pequeno presépio ao centro e dois potes de álcool em gel, trazia uma lona com a palavra “Ocupação”, encimando a seguinte frase do poeta baiano abolicionista Castro Alves: “Bendito é aquele que semeia livros e faz o povo pensar”¹⁶. O trecho da poesia de Castro Alves estampado na lona embaixo do presépio estabelecia uma relação metonímica com a visita da folia, especialmente com a poesia que seria declamada por Juninho.

A folia chega à sede do Grupo ECO por uma estreita escada que dá acesso ao salão onde se encontram Adair, a mesa com o presépio e umas poucas pessoas. No limiar entre esses dois espaços (a escada e a sala), a *bandeireira* entrega a bandeira para o anfitrião, após um afetuoso abraço. Este faz um sinal positivo com o dedo para os demais foliões subirem em direção ao salão. Um a um, os foliões entram e fazem a sua chegada e a cantoria de reis, acompanhada atentamente por Adair. Após a cantoria, tem início a brincadeira dos palhaços. Entre uma

15 Dentre elas se destaca a Escola de Folia de Reis Mestre Diniz. Criada em 2015 por integrantes da Folia Penitentes do Santa Marta, a escola vem se dedicando a transmitir aos jovens (a maioria moradores da favela Santa Marta) conhecimentos e habilidades relacionados a diferentes dimensões da folia: percussão, rima, chula, vestimentas, história etc. Muitos foliões que hoje integram a folia iniciaram sua trajetória na *Escola de Folia de Reis Mestre Diniz*, cujo nome homenageia uma importante liderança, que esteve à frente da folia por 24 anos (de 1985 até 2009, ano de sua morte).

16 A relação entre o Grupo ECO e a Folia Penitentes do Santa Marta foi um dos assuntos tratados por Rocha (2012).

apresentação e outra, Juninho recita o seguinte poema¹⁷:

Ô patrão, tô doido que acabe logo patrão / Essa tal de pandemia / Eu já estava com
muita saudade / De sair com a minha folia

E até o meu álcool em gel / Do meu armário tá acabando / Já são tantas as variantes /
Que eu já tô variando

O negócio é se vacinar, patrão / É nisso que eu acredito / Primeira e segunda dose /
Terceira e quarta, se for preciso

Isso é muito importante / Segue o conselho do palhaço / Eu nem sei qual é a vacina /
Mas já tô virando o braço

Já falei com os meu moleque / E lá foi minha mulhé / Aqui em casa, todo mundo /
Pode até virar jacaré

Mas eu quero que acabe logo / Não aguento mais enterro / Que a ciência descubra
vacina / Para acabar com esse governo, né patrão? (JUNINHO, 2022).

O contexto em que a poesia foi declamada, diferentemente dos dois casos anteriores, foi um contexto ritual. Trata-se da visita da folia à casa de um devoto e amigo dos foliões no Dia de Reis. Além das presenças de Adair, dos foliões e dos palhaços, a sala da sede do Grupo ECO, no momento em que se iniciava a chula, recebeu uma grande quantidade de pessoas, notadamente crianças, para acompanhar a brincadeira dos poetas mascarados. A atmosfera, festiva e celebratória, coincidia com o aumento vertiginoso de casos de covid-19, com a chegada e a disseminação da variante ômicron no Brasil e no Rio de Janeiro. Na ocasião, com exceção do anfitrião e da bandeireira, não observamos o uso de máscaras de proteção.

Apesar do aumento de casos de infecção, os casos não são acompanhados pelo crescimento significativo do número de internações e mortes, justamente por conta do avanço da vacinação, temática abordada por Juninho em seus versos. A poesia de Juninho é estruturada em quadras com versos de sete sílabas, e a rima se dá entre o segundo e o quarto versos.

Na penúltima quadra, há uma clara alusão à patética fala do presidente quando, em dezembro de 2020, ao desestimular a população a tomar vacina, diz: “Se tomar vacina e virar jacaré, não tenho nada a ver com isso”. Juninho, que não tem nada a ver com isso (com a frase do presidente), transforma o desdém pela vacina em um discurso poético pela vacina (para todos – mulher e filhos), em quantas doses forem necessárias. Na última quadra, se dirigindo

¹⁷ A visita da folia à sede do Grupo ECO, que serviu de base para nosso texto, pode ser consultada através do link: http://www.youtube.com/watch?v=C3KH5m9IDNg&t=645s&ab_channel=TvFavela%2FGrupoEco. Acesso em: 04 out. 2022.

ao anfitrião – chamando-o de patrão, termo comum quando os palhaços se dirigem ao dono da casa –, o poeta ainda expressa seu desejo de que a ciência encontre uma vacina (no sentido metafórico) capaz de, finalmente, acabar com esse governo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto, procuramos abordar etnograficamente o modo como foliões de reis enfrentaram a pandemia de covid-19, essa calamidade sanitária que nos assola há mais de dois anos, tendo ceifado, até o presente momento (junho de 2022), a vida de 668.968 brasileiros e brasileiras, segundo números oficiais. Entre outras mazelas, a pandemia vem escancarando as gigantescas desigualdades persistentes em nosso país. Hoje já se sabe que os grupos que mais perderam a vida foram os mais vulneráveis socialmente: aqueles que não tiveram a oportunidade (ou o privilégio) de poder ficar em casa, grupo composto, em sua maioria, por negros, moradores das favelas ou periferias. É nesse segmento que se encontram os foliões de Santos Reis, nossos interlocutores.

O tema, por sua relevância e urgência, nos instigou a investigar um emaranhado de associações formado por *lives*, *posts*, *performances* e recitações. Procuramos destacar como as redes sociais digitais têm desempenhado um papel central na expansão das práticas de foliões de reis e no modo como eles as adaptaram para o período liminar da pandemia.

Nesses três últimos anos, desde a deflagração da pandemia, em diversos momentos as folias se depararam com dilemas que os desafiaram à tomada de decisões difíceis. Toda folia, inevitavelmente, em algum momento, precisou ponderar entre sair, conseqüentemente se colocando em risco de contaminação por covid-19, e não sair, deixando de cumprir com suas obrigações rituais. Entre a obrigação e o medo, a saúde e a doença, a vida e a morte, nessa margem tênue e acidentada, é que as folias foram negociando sua existência e resistência nesses tempos incertos. Em todo caso, uma das conclusões deste artigo diz respeito ao fato de que, para nossos interlocutores, realizar seus rituais festivos também é uma forma de garantir a saúde e o bem-estar.

Neste estudo, tivemos a oportunidade de perceber como a pandemia, além de revelar as assimetrias socioeconômicas, pode se transformar em fonte de inspiração, elaboração poética e resistência política. Ao acompanharmos o ver-sejar dos palhaços, travamos contato com a imensa capacidade criativa desses sujeitos, que, apesar de todos os pesares, conseguem fazer da

dor, da perda e do sofrimento criações poéticas reveladoras. Ao longo do texto, vimos e ouvimos a potência dos discursos poéticos dos palhaços, dessas vozes subalternizadas e silenciadas que, quando falam, são provocadoras, argutas e irônicas. As poesias dos palhaços, esses seres liminares que transitam nas margens, nas brenhas, nas frestas e encruzilhadas, são como gritos, lamentos e choros. Ao mesmo tempo em que geram *likes*, curtidas, compartilhamentos e engajamentos, constituem-se como um repertório que movimenta sentimentos, conhecimentos, ideias, moralidades e afetos partilhados.

REFERÊNCIAS

1. BATISTA, Elizeu. **Eu amo folia de reis e [...]**. Brasil, 14 dez. 2020. Facebook: Elizeu Pereira Batista. Disponível em: <https://tinyurl.com/6zjur393>. Acesso em: 04 out. 2022.
2. BATESON, Gregory. Uma teoria sobre brincadeira e fantasia. *In*: RIBEIRO, Branca Teles.; GARCEZ, Pedro (org.). **Sociolinguística Interacional**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 85-106.
3. BAUMAN, Richard. **Verbal art as performance**. Massachusetts: Rowley, Mass, Newbury House Publishers, 1977.
4. BAUMAN, Richard; SHERZER, Joel.. The ethnography of speaking. **Annual Review of Anthropology**, v. 4, p. 95-119, 1975.
5. BITTER, Daniel. Versos de improviso nas chulas de palhaços de folias de reis. *In*: PIMENTEL, Alexandre Pimentel; CORRÊA, Joana (org.). **Na ponta do verso**. Poesia de improviso no Brasil. Rio de Janeiro: Associação Cultural Caburé, 2008. p. 102-117.
6. BITTER, Daniel. **A bandeira e a máscara**. A circulação de objetos rituais nas folias de reis. Rio de Janeiro: 7 Letras: CNFCP, 2010.
7. BITTER, Daniel; CHAVES, Wagner. Missão que segue: folias em tempos incertos. *In*: CAVALCANTI, Maria Laura; GONÇALVES, Renata de Sá (org.). **A falta que a festa faz: celebrações populares e antropologia na pandemia**. v. 1. Rio de Janeiro: Série Livros Digital do Museu Nacional da UFRJ, 2021. p. 221-242.
8. CHAVES, Wagner. Máscara, performance e mimese: práticas rituais e significados dos palhaços nas folias de Santos Reis. **Textos Escolhidos de Artes e Culturas Populares**, Rio de Janeiro, v. 5, n.1, p. 75-88, 2008.
9. DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
10. DURANTI, Alessandro. La etnografía del habla: hacia una lingüística de la práxis.

- In*: NEWMeyer, Frederick (coord.). **Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge**. Cambridge:1992. p. 253-273.
11. ESCOBAR, Arturo. Welcome to cyberia: notes on the anthropology of cyberculture. **Current Anthropology**, v. 35, n. 3, p. 211-231, 1994.
 12. JAKOBSON, Roman. Linguística e poética. *In*: JAKOBSON, Roman. **Linguística e comunicação**. São Paulo: Cultrix, 1973. p. 118-162.
 13. LATOUR, Bruno. Une sociologie sans objets? Remarques sur l'interobjectivité. **Revue Sociologie du travail**, v.34, n. 4, p. 587-607, 1994.
 14. LEMOS, Andre. **A tecnologia é um vírus: pandemia e cultura digital**. Porto Alegre: Editora Sulinas, 2021.
 15. LEWGOY, Bernardo. A invenção da (ciber)cultura Virtualização, aura e práticas etnográficas pós-tradicionais no ciberespaço. **Civitas**, Porto Alegre, v. 9, n. 2, p. 185-196, 2009.
 16. MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
 17. PAPO DE FOLIA DE REIS. **EU AMO folia de reis! E VOCÊ?** [...]. Brasil, 14 de dezembro 2020. Facebook: Papo de Folia De Reis. Disponível em: <https://tinyurl.com/hhx2vz9h>. Acesso em: 18 jun. 2022.
 18. PINGUINH DE MIRACEMA. **Folia de reis mirin da formiga live com os poetas gigi, renatinho disciplina e chacal**. YouTube, 6 jun. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2206MWlkwU>. Acesso em: 18 jun. 2022.
 19. REIZADO FLOR DA PRIMAVERA. **Estamos numa pandemia sabemos bem né[...]**. Brasil, 15 set. 2020. Facebook: Reizado Flor da Primavera. Disponível em: <https://tinyurl.com/vexe9cny>. Acesso em: 04 out. 2022.
 20. RIFIOTIS, Theophilos. Etnografia no ciberespaço como “repovoamento” e explicação. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 31, n. 90, p. 85-99, 2016.
 21. ROCHA, Adair. **Cidade cerzida: a costura da cidadania do Morro Santa Marta**. Rio de Janeiro: Ed.PUC-Rio: Pallas, 2012.
 22. SANTOS, Eleacir. **Sou devoto de Santos Reis [...]**. Brasil, 14dez. 2020. **Facebook**: Eleacir Dos Santos. Disponível em: <https://tinyurl.com/vexe9cny>. Acesso em: 4 out. 2022.
 23. SAUTCHUK, João Miguel. **A poética do improviso: prática e habilidade no repente nordestino**. Brasília: Editora da UNB, 2012.
 24. SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos. **Políticas etnográficas no campo da cibercultura**. Brasília: ABA Publicações; Joinville: Editora Letradágua, 2016.

25. SILVA, Hevalcy (mestre Hevalcy). Meu povo me da licença [...]. **Brasil**, 17 mar. 2020. Facebook: grupo Só Palhaço de Folia de Reis. Disponível em: <https://tinyurl.com/mryc2h9c>. Acesso em: 18 jun. 2022.
26. TURNER, Victor. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: EdUFF, 2005.
27. VICTORIA, Ceres. Sofrimento social e a corporificação do mundo: contribuições a partir da Antropologia. **RECIIS – R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 4, p. 3-13, 2011. Disponível em: www.reciis.icict.fiocruz.br/index.php/reciis/article/view/764. Acesso em: 22 maio 2022.

Wagner Chaves

Professor do Departamento de Antropologia Cultural e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisador do Núcleo de Estudos Ritual, Etnografia e Sociabilidades Urbanas. Doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0479-4445>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão do texto. E-mail: wagnerchaves03@gmail.com

Daniel Bitter

Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades da Universidade Federal Fluminense. Pesquisador do Núcleo de Estudos Sobre Ritual e Sociabilidades Urbanas. Doutor em Antropologia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2080-9926>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão do texto. E-mail: danielbitter@gmail.com

São João está dormindo, não acorda não! Celebrando a festa junina, apesar da pandemia

Saint John is sleeping, don't wake him up! Celebrating the june festival despite the pandemic

Luciana Chianca

Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Paraíba, Brasil

RESUMO

Até o fatídico ano de 2020, a festa junina ocupava um espaço de grande importância no calendário festivo anual do Brasil, especialmente nas regiões Norte e Nordeste. Com a pandemia de covid-19 e o cancelamento das celebrações em 2020 e 2021, toda a sua cadeia criativa e produtiva foi comprometida, desde os agentes da “pequena festa” até os grandes negócios ligados a turismo, indústria, transporte, bebidas e alimentos. Discutindo diversos artigos da mídia digital disponíveis na internet durante a pandemia, vimos como a suspensão da festa por dois anos atingiu os impressionantes rendimentos destes últimos setores. Ultrapassando os efeitos financeiros e econômicos, nossa leitura se aproximou dos relatos daqueles que sentiram de modo mais crítico o cancelamento das festas: artistas, artesãos, técnicos e toda a cadeia criativa organizada principalmente em torno do forró e das quadrilhas juninas. Inúmeros, esses protagonistas foram os mais vitimados no provimento da subvenção de demandas urgentes, como a alimentação diária e os recursos fundamentais à proteção contra a covid-19. E eles não pararam de comemorar, reagindo às inúmeras limitações desses dois anos atípicos. A Lei Aldir Blanc foi uma das respostas nacionais dos setores culturais e artísticos: com responsabilidade sanitária, foi possível seguir criando e celebrando. Funcionou a velha tática junina conhecida por todos: festejar “sem despertar o vírus”, assim como se faz com São João. O que os santos São José, São Pedro, Santo Antônio e Santa Isabel têm a ver com tudo isso?

Palavras-chave: São João, Festa junina, Festa, Covid 19, Pandemia.

Recebido em 25 de julho de 2022.
Avaliador A: 03 de agosto de 2022.
Avaliador B: 14 de agosto de 2022.
Aceito em 29 de setembro de 2022.



ABSTRACT

Until the fateful year of 2020, the June Festival occupied a space of great importance in the annual festive calendar of Brazil, especially in the North and Northeast regions. In the midst of the covid-19 pandemic and the cancellation of celebrations in 2020 and 2021, its entire creative and production chain was compromised, affecting from agents of “small parties” to significant business sectors, such as tourism, industry, and transport, as well as the food and drinks industry. Among the various digital media discussions available on the internet during the pandemic, we were able to observe how the suspension of June Festivals for two years hit the amazingly huge incomes of these sectors. Surpassing the financial and economic effects, our reading approached the reports of those who felt the cancellations of the festivals more critically: artists, artisans, technicians and the entire creative chain organized mainly around *farró* and *quadrilhas juninas* (June Festival dance groups). These countless protagonists were severely hit in the process of obtaining urgent subsidies for daily food and essential resources against the threat of covid-19. And they did not stop celebrating, reacting to the numerous limitations of these two atypical years. The Aldir Blanc Law was one of the national responses proposed by the cultural and artistic sectors: while maintaining sanitary health responsibly, they were able to continue creating and celebrating. The old June tactic known to all worked: celebrating “without awakening the virus”, as is done with Saint John. What do they – Saint Joseph, Saint Peter, Saint Anthony, and Saint Isabel – have to do with all this?

Keywords: Saint John, June Festival, Party, feasts, Covid-19.

PRÓLOGO PANDÊMICO E JUNINO

Como se respondesse às preocupações de São José, celebrado anualmente no dia 19, em 20 de março de 2020 o Brasil despertou para a confirmação de um terrível veredito: o Congresso Nacional aprovava o estado de calamidade pública em razão da pandemia de Covid 19¹. Ele dava sequência ao estado de Emergência em Saúde Pública de Importância Nacional², decretado pelo Ministério da Saúde, e à Lei nº 13.979³, que estabelecia um conjunto de medidas

1 Decreto Legislativo nº 6, de 2020. Disponível em: http://legislacao.planalto.gov.br/legisla/legislacao.nsf/Viw_Identificacao/DLG_6-2020?OpenDocument. Acesso em: 20 set. 2022.

2 Portaria nº 188, de 3 de fevereiro de 2020. Disponível em: https://www.normasbrasil.com.br/norma/portaria-188-2020_391454.html. Acesso em: 03 out. 2022.

3 Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020. Disponível em: <http://legislacao.planalto.gov.br/legisla/legislacao.nsf/>

para a segurança sanitária da população. O estado de calamidade aprofundou o receio, o medo e a desconfiança quanto a uma enfermidade que já havia revelado seu alto poder de contágio e letalidade.

Em tempos ordinários, o dia de São José anuncia, ainda no mês de março, o grau de abundância/fartura que vai marcar o ciclo junino, período que abarca o mês de junho com festividades alusivas aos santos católicos Antônio, João Batista e Pedro. Segundo a observação agrícola e ecológica nativa, se o dia de São José for chuvoso, as sementes plantadas vão germinar, e o próximo mês de junho será de mesas fartas. Por isso, o dia 19 de março é ansiosamente aguardado e escrutinado por agricultores de todo o país para a plantação de vários gêneros alimentícios, em especial o milho (AGRICULTORES...2013).

No Nordeste do Brasil, a chuva de São José também pressagia a qualidade e a quantidade da colheita daquele cereal que é o alimento mais característico do festivo mês de junho. Consumido assado ou cozido *in natura*, o milho é também a base da preparação da pamonha, da canjica, do xerém, do cuscuz ou manguzá, receitas abundantemente consumidas nas noites e nos dias de festa.

Não obstante as permanentes atualizações da relação dos agricultores com São José, uma canção muito conhecida reverencia o santo, eternizando para os homens o vínculo do santo com o principal dos santos juninos: São João⁴. Intitulada “São João do Carneirinho”, foi composta por Luiz Gonzaga e Guio de Moraes e interpretada por Luiz Gonzaga, retratando o diálogo de um agricultor com São João:

Eu plantei meu milho todo no dia de São José
 Me ajuda a providência
 Vamos ter milho à *grané*
 Vou *coiê* pelos meus cálculo
 20 espiga em cada pé

Ai São João, São João do Carneirinho
 Você é tão bonzinho
 Fale com São José, fale lá com São José

Viw_Identificacao/lei 13.979-2020?OpenDocument. Acesso em: 03 out. 2022.

4 A centralidade de São João no ciclo pode ser explicada pela hagiografia católica, que considera o santo o “mais puro entre os homens”. Contemporâneo de Jesus Cristo, é também seu primo, pois Maria e Isabel eram primas. Tendo sua santidade reconhecida por Jesus, São João o batiza às margens do rio Jordão na conhecida passagem dos Evangelhos bíblicos (BÍBLIA, Mateus, 3, 14-15). João Batista tem sua importância destacada pela Igreja Católica, que lhe devota a santidade por seu nascimento, não por sua morte, como ocorre com os demais santos. Para reforçar esse forte vínculo entre Cristo e João, suas festas de aniversário dividem o ano em duas partes e são celebradas com um intervalo de seis meses: uma em junho, a outra em dezembro. O protagonismo desse santo é confirmado também pela reverência popular: ele é o santo central do ciclo junino iniciado pela véspera do dia de Santo Antônio (dia 12), e se encerra no Dia de São Pedro, em 29 de junho. São João é o ápice, e, em muitos contextos, dá nome a todo o ciclo junino, conhecido também como Festas de São João. A esse respeito, ver Chianca (1991).

Peça pra ele me ajudar
Peça pra meu milho dá
20 espiga em cada pé. (DREYFUS, 1996).

No ano de 2020, porém, São José quase não escutou esta canção: diante de um contexto sanitário indecifrável e de contornos indiscutivelmente ameaçadores, todos estavam silenciosos ou pelo menos falavam e cantavam muito baixo. São José estranhou, se acautelou e chamou para si os santos Antônio, João e Pedro, que andavam nas redondezas, em meio aos preparativos para suas festas, que começariam dali a alguns dias. O comum é que no dia 20 de março elas já estejam bem avançadas quanto à organização. Por isso, os três santos estavam muito ocupados, distraídos com tudo que havia a preparar, mas atenderam à convocação de São José.

A conversa entre os quatro foi demorada e começou com um pedido de serenidade e muita atenção. Em seguida, São José anunciou aos santos juninos como o cenário sanitário se agravava em todo o mundo, atingindo o Brasil de modo assustador e ceifando milhares de vidas, inclusive no Nordeste, território que festeja os três santos com especial zelo e animação.

Então São José aconselhou os colegas: seria prudente festejar como se nada estivesse acontecendo? O risco às vidas de milhares de pessoas seria enorme! A excepcionalidade da situação pedia medidas radicais: melhor a cordura do que o risco de comprometer a contagiante alegria característica das festas juninas. Armado de coragem, ele perguntou, enfim: “Vocês aceitam adiar a festa junina desse ano, e talvez a do próximo?”. A confusão foi grande.

Os santos demoraram a se entender e não se conformavam, afinal suas festas são momentos intensos, de forte conteúdo sentimental, que potencializam trocas sociais em todos os aspectos, tanto pelos encontros entre familiares, vizinhos e amigos como pela formação e pelo reforço de vínculos amorosos e afetivos. Como ficariam os brasileiros sem essas festas, que muitos aguardam ansiosamente ao longo do ano, concretizando nesses dias negócios, viagens, visitas, comércios, e a produção de artigos especiais? Sem esquecer a vitalidade das criações artísticas e criativas que marcam tantas atividades sociais importantes e necessárias ao ciclo junino: como fazer festa sem as fogueiras, sem os fogos de artifício, o arraial, as bandeirinhas, os balões, as quadrilhas juninas, os forrós, os bois, as músicas e as comidas de festa?

Ao final, se impôs a sabedoria de São José sobre os santos juninos, que se uniram a ele para enviar uma mensagem de apaziguamento e resignação a todos que se preparavam para celebrar seus dias. Afinal de contas, a reputação positiva da festa junina não merecia semelhante mácula em sua longa história. Melhor seria que São João dormisse mais um pouco: nesses dois anos, também quase não se escutou a tradicional cantiga junina que tenta acordar São João para participar da festa:

Capelinha de Melão, é de São João, é de cravo, é de rosa, é de manjeriço.
São João está dormindo, não acorda, não! Acordai, acordai, acordai, João! (CASCUDO, 1988).

Por tudo isso, em 2020 e 2021 a festa junina foi diferente. Quando houve, tudo aconteceu de modo muito discreto, sem alardes. Evitaram-se as grandes celebrações, que reúnem familiares, vizinhos de bairros urbanos ou de comunidades de áreas rurais. Festas centralizadas em áreas públicas para diferenciados clientes também foram canceladas pelas prefeituras municipais e pela iniciativa privada. Até mesmo as cidades famosas por realizar grandes festas urbanas, espetaculares, midiáticas e altamente comerciais suspenderam suas celebrações. Foram dois anos muito atípicos.

O cancelamento das grandes festas se apresentou como um sinal de que era preciso serenidade e respeito às normas. Porém de modos diversos, algumas vezes muito originais, as pessoas se reuniram, pois muitos não resistiram e acabaram fazendo festas juninas. Por isso, São João dormiu à vontade, mas de vez em quando pôde assistir, do alto, a muitas cenas inusitadas, às vezes preocupantes.

O cuidado, contudo, prevaleceu para a maioria da população, que respeitou decretos, leis e portarias, acatando as palavras prudentes de sanitaristas e profissionais de saúde que insistiam (sem saber, quiçá!) no combinado de São José com os santos Antônio, João e Pedro. Mesmo com prudência, ocorreram muitas celebrações, que retomaram antigas tradições ou inauguraram celebrações com novos rituais, viáveis em contextos de distanciamento social: modos de festejar que os santos ainda não conheciam e poucos poderiam imaginar, até bem recentemente.

PEQUENAS E GRANDES, DE CIMA E DE BAIXO: DEFINIÇÕES METODOLÓGICAS E DE PERSPECTIVA

Assim como o tema da festa na pandemia se impôs à nossa análise, a abordagem metodológica escolhida para o presente artigo reflete o aspecto inusitado do contexto desta investigação, cujo objetivo era compreender como a pandemia repercutiu no fazer festivo de seus diversos promotores, abarcados aqui pelas categorias “grandes” e “pequenos”. Qual é a dimensão macroeconômica dessa suspensão festiva? Como ela afetou a todos, especialmente os “pequenos”?

Nossa observação revelou que os “grandes” se lastimavam pelas perdas econômicas causadas pela interrupção das festas nos anos de 2019 e 2020. Enquanto isso, artistas, artesãos, dançarinos, músicos e produtores culturais “de baixo” se agitavam numa grande efusão criativa, marcada por diversas táticas de enfrentamento à pandemia que envolveram a recriação de muitos dos rituais e das práticas cotidianas da festa, em expressões de entreajuda e empatia, como as campanhas solidárias e os editais de fomento à produção artística e cultural, a exemplo da Lei Aldir Blanc.

Diante da impossibilidade de realizar uma pesquisa de campo com observação direta, nossa atenção se dirigiu às notícias veiculadas pela imprensa e por sites institucionais, incluindo importantes veículos nacionais e mídias locais. Seus conteúdos amplificavam depoimentos, entrevistas e dados que revelavam as estratégias, táticas e disposições dos agentes festivos diante da crise imposta pela covid-19.

Por conta do distanciamento físico, pesquisar a festa junina pela internet foi a experiência viável naquele presente etnográfico, impondo novas modalidades de observação, registro e compreensão:

De certo modo estou seguindo o fluxo do mundo, ou de parte dele, que durante a pandemia ocupou o espaço que pode ser chamado de on-line, digital, virtual, ciber, das redes sociotécnicas, mas que na prática vai chegando para cada um de nós no formato de uma tela em geral retangular, através da qual interações, conexões, práticas discursivas e não discursivas, modos de performatividade se produzem. (MALUF, 2021, p. 259).

Pela tela do computador, buscando as palavras-chave “São João” e “festa junina” nos motores de busca da Internet *Google.com* e *DuckDuckGo.com.*, pudemos observar como a mídia divulgou as informações sobre a festa nos anos imediatamente anteriores à pandemia e durante ela. Restringindo nossa abordagem aos artigos publicados ao longo de cinco anos (de 2016 a 2021), renunciamos à observação direta, assim como a um exercício de análise histórica de longo alcance que não caberia nos limites deste artigo.

Através dessas fontes secundárias acessamos celebrações grandiosas, geralmente envolvendo milhões de reais e milhares de pessoas, que chamamos de “grandes festas”. Esses eventos articulam negócios, espetáculos e multidões em cidades cujas festas são nacionalmente conhecidas e reconhecidas, como Parintins (AM), São Luís (MA), Mossoró (RN), Caruaru (PE), Estância (SE) ou Campina Grande (PB), segundo um modelo que se espalha por todo o país.

Recuperando esses dados da cultura macroeconômica e social envolvida na festa,

realizamos um movimento “para cima”, buscando “espiar por trás do anonimato de uma sociedade burocrática, para revelar os mecanismos usados por empresas distantes e indústrias de grande escala para direcionar aspectos cotidianos das nossas vidas” (NADER, 2020, p. 333). Incorporada neste artigo, esta *démarche* aproximou a “grande” e a “pequena festa junina”⁵, focos de análise cuja relação se tornou explícita na pandemia:

Estudar os “de cima”, assim como “de baixo”, nos levaria a fazer muitas perguntas de “senso comum” ao contrário. Em vez de perguntar porque [*sic*] algumas pessoas são pobres, perguntamos: por que outras pessoas são tão abastadas. (NADER, 2020, p. 334).

Reiterando o vigor mercadológico que envolve a festa junina, a ênfase dos veículos de comunicação recaiu frequentemente sobre os processos macroeconômicos, acompanhando a perspectiva liberal dominante nos tempos contemporâneos. A centralidade dos dados econômicos e dos valores quantitativos nos títulos e nos textos da imprensa é incontestável, seja em relação a turistas, empregos, impostos ou comércio, principalmente no período pré-pandêmico.

Em 2019 e 2020, a narrativa da perda econômica partilhou espaço com matérias e entrevistas interessadas nos “de baixo” que fazem a pequena festa acontecer. Estariam respeitando a suspensão das festas juninas? Que recursos estavam mobilizando e que alternativas propunham para uma celebração sem riscos epidêmicos? O que podiam ensinar à sociedade, então perdida e desorganizada pela suspensão da grande festa?

QUANDO SÃO PEDRO ANDAVA POR AQUI⁶: PRÉ-PANDEMIA, GRANDES FESTAS, LUCROS GRAÚDOS

O cancelamento do São João em 2020 gerou uma forte comoção, não apenas porque

5 Expressão análoga ao “Pequeno Carnaval” (PEREIRA DE QUEIROZ, 1992), usada para as festas de carnaval popular que se formaram no Rio de Janeiro “por volta de 1870”, como resposta ao “Grande Carnaval” das elites burguesas nacionais. Representadas pelos ranchos e depois pelas escolas de samba, “distinguiam-se nitidamente da maneira de brincar dos brancos”. Para a pesquisadora, “o triunfo dos ranchos significava a integração de camadas sociais inferiores nas comemorações carnavalescas” (PEREIRA DE QUEIROZ, 1992, p. 55-56).

6 A menção a São Pedro em suas andanças mundanas refere-se às narrativas populares compiladas por Benjamin (1994), que dá notícia de algumas situações em que São Pedro e Jesus Cristo protagonizam situações humanizadas em narrativas que ocupam cenários celestiais ou terrenos: “São Pedro e o bêbado”, “Cristo e os dois compadres”, “Jesus e São Pedro” e “Quando Nosso Senhor andava no mundo mais São Pedro” inspiraram nossa introdução ao presente artigo.

a celebração representa um importante elemento da identidade nacional, mas também por ser uma importante ferramenta a fomentar o dinamismo econômico do país através do comércio, da agricultura e da prestação de serviços tanto nas áreas rurais como nas cidades (FREIRE, 2019).

Ao extrapolar o Norte e o Nordeste comumente associados às festas, nossa pesquisa também permitiu verificar que a potência dessas festividades se espraiava por todo Brasil, atingindo também o Sul, o Centro-Oeste e o Sudeste. É o que revela o Ministério do Turismo do Brasil em 2017, que registrou de mais de 100 destes festejos no país (FESTEJOS..., 2017).

No ano seguinte foi publicado o Mapa dos Festejos Juninos, organizado pelo Ministério do Turismo (TURISMO..., 2018), que trazia informações sobre as festas cadastradas no Calendário Nacional de Eventos do órgão e informações originadas “majoritariamente das Secretarias Estaduais e Municipais de Turismo” (MINISTÉRIO DO TURISMO, s/d). Apesar de desatualizado, o mapa ainda pode ser visualizado: situando o cursor nos diversos chapéus de palha, localizamos e acessamos maiores informações sobre os municípios e eventos cadastrados.

Imagem 1. Mapa de festejos juninos



Fonte: Ministério do Turismo, s/d.

Conquanto caiba destacar a grande pulverização das inúmeras (e incontáveis) celebrações juninas que escapam a este inventário subsidiado pela agenda de eventos do

ministério⁷, reiterando que “sempre tem festas novas” (MINISTERIO DO TURISMO, s/d), o mapa aponta 140 celebrações juninas compiladas no ano de 2018. Nesse conjunto há uma grande diversidade de expressões festivas que se revelam na alimentação, nas bebidas, nas vestimentas, na decoração, nas danças, nas músicas e em outros elementos rituais diferenciados segundo as localidades.

No Norte também a festa arrebatava multidões: em 2016 o festival de Parintins (AM) mobilizou

[...] 70 mil turistas e gerou cerca de 4,5 mil empregos diretos e indiretos, injetando R\$ 100 milhões na economia local segundo a Amazonastur. No Pará, o Arraial dos Caetés em Bragança (PA) recebeu mais de 50 mil pessoas em quatro dias[,] com a geração de 1,2 mil empregos diretos e indiretos e movimentação econômica de R\$ 124,5 mil reais, beneficiando comunidades tradicionais e produtores de farinha, o ouro branco da região. (FESTEJOS..., 2017).

A região Sudeste também impressionava pelos números: “185 mil pessoas, com movimentação econômica de R\$ 1,68 milhão” (FESTEJOS..., 2017), referentes a seis dias de festas no Arraial de Belo Horizonte (MG) em 2019. No mesmo ano, por outro lado, a cidade de São Paulo trouxe para a cena pública o Arraial de São Paulo, com “expressões juninas de todo o Brasil” em “[...] shows, arraiais e apresentações de manifestações culturais como forró e repente (Nordeste), música caipira e sertanejo (Sudeste e Centro-oeste), carimbó e bumba meu boi (Norte) e vanerão (Sul), com 80 atrações espalhadas por 75 pontos da cidade” (SECRETARIA..., 2019).

De modo semelhante a São Paulo, onde por vezes há referência a festas juninas ocorrendo no mês de julho (SECRETARIA..., 2019), no Rio de Janeiro fala-se em festas “agostinas” (FESTAS..., 2019). Ou seja, na cidade, as celebrações de São João se prolongam até o mês de agosto:

O Rio não é só carnaval, e o Diário do Rio também tem a tradição de trazer todos os anos a agenda mais completa de festas juninas do Rio de Janeiro, e não seria diferente em 2019. Como sempre, é bom esclarecer que a agenda é atualizada diariamente, afinal, sempre tem festas novas pela cidade. (FREIRE, 2019b).

Com a interrupção dos festejos em 2020, esse processo de crescimento exponencial das cifras, do espaço e do tempo das festas foi bruscamente interrompido. Pelo jornal Folha de S.Paulo ficamos sabendo que o Nordeste teria um “prejuízo de mais de R\$1 bilhão sem festas de São João” (VALADARES; PITOMBO, 2020), considerando apenas quatro estados da região:

⁷ A agenda de eventos funciona como um “portal colaborativo” no qual “qualquer pessoa pode cadastrar informações sobre eventos que ocorram nos destinos turísticos” através de um link específico.

Pernambuco, Rio Grande do Norte, Bahia e Paraíba. Segundo a matéria, as cidades de Caruaru (PE) e Campina Grande (PB) deixariam de movimentar, juntas, R\$400 milhões naquele ano. Destacando esta última cidade, a “[...] movimentação de turistas começa ainda em maio, com a realização de festas privadas, o São João movimenta 200 milhões e gera uma receita de ICMS (Imposto sobre a Circulação de Mercadorias e Serviços) em junho que supera o mês de dezembro.” (VALADARES; PITOMBO, 2020).

Ainda segundo a Folha de S.Paulo, a interrupção da festa de Caruaru, “que atrai três milhões de pessoas durante o ciclo junino”, também impactou o trabalho, provocando a supressão de “12 mil empregos diretos e indiretos (que) eram gerados na cidade nesta época do ano”. Relacionados sobretudo ao setor hoteleiro e serviços de alimentação, muitos desses postos eram temporários, como revela um comerciante daquela cidade que trabalhava há 20 anos na cenográfica que era montada em Caruaru (VALADARES; PITOMBO, 2020).

Outra notícia divulgada pela imprensa nacional (o site UOL Economia) mencionava a expectativa de prejuízo de R\$500 milhões à Bahia no ano de 2020. Nesse estado, o governador revelou a importância do São João para aquele estado, comparando-o ao Carnaval:

A festa que movimenta e envolve economicamente, pessoalmente, o maior número de baianos é o São João, as festas juninas, que se concentram no final de junho, início de julho. Essas festas ocorrem em quase todos os municípios da Bahia, inclusive na capital (Salvador). O impacto econômico é muito grande. Não fazer as festas juninas, para o interior, é o equivalente ao que seria não fazer o Carnaval para a capital. (BAHIA..., 2020).

Em Brasília (DF), ainda em 2021 e após o primeiro ano de cancelamento, a Comissão de Cultura da Câmara dos Deputados reuniu-se com representantes do setor junino para apontar que, segundo dados do Ministério do Turismo, “em 2019, as festas juninas que ocorreram em 15 estados movimentaram R\$ 1,5 bilhão [...]. Apenas na Bahia elas teriam movimentado R\$ 700 milhões”, disse a deputada Lídice da Mata (PSB/BA). Para o prefeito de Amargosa, município daquele estado, “a cidade, de 40 mil habitantes, tem 10% do PIB proveniente das festas juninas, que movimentam a economia local com a realização de shows e o aluguel de casas para acomodar os turistas, que quase dobram a população local no período” (SEM FESTAS..., 2021).

De acordo com a Folha de S.Paulo, 30 cidades no estado de São Paulo tiveram suas festas canceladas em 2020, comprometendo R\$ 210 milhões de movimentação financeira. A Secretaria de Turismo do estado calculava as perdas financeiras em termos *per capita*:

[...] considerando que, em média, esses eventos duram três dias e têm um gasto médio por pessoa de pelo menos R\$ 90, deixarão de circular mais de R\$ 31 milhões na economia dessas cidades. A cifra sobe para R\$ 210 milhões quando considerado todo o estado, uma vez que quase todos os municípios realizam a festa – seja ela organizada

pela prefeitura, associações ou igrejas. (PERRIN, 2020).

Percebe-se que o secretário faz referência aos pequenos promotores da festa, destacando “o impacto distributivo desse tipo de evento que, diferente das grandes montagens, não concentra o retorno em uma grande organização, mas sim ativa os micros e pequenos empresários locais” (PERRIN, 2020). De fato, a suspensão das festas juninas provocou muito prejuízo financeiro, contabilizado não apenas pelos órgãos públicos, agências de viagem, empresas de transporte aéreo e terrestres e de hotelaria em geral, mas também nos empreendimentos locais diretamente envolvidos na festa. Se a suspensão da “grande festa” teve efeitos deletérios para os “de cima”, conquanto comprometam seus ganhos e benefícios, a desigualdade socioeconômica repercutiu violentamente no cotidiano e na subsistência dos “de baixo”, principalmente pelas demissões, suspensão de contratos de trabalho e outras fontes de renda informais.

O cenário pandêmico suspendeu também a circulação dos artigos característicos das celebrações (os chamados artigos *típicos*), como decorações e fogos de artifício, produzidos por pequenas e médias manufaturas, muitas vezes de caráter familiar (SÃO JOÃO..., 2021). O comércio local também sentiu a suspensão da produção: um único grupo de quadrilha da cidade de Recife, por exemplo, pode consumir até R\$ 100 mil entre tecidos, roupas, sapatos, bijuterias e acessórios pessoais de maquiagem e cabelo, além elementos decorativos como madeiras, espumas e plásticos (BRASILEIRO, 2020). Sem recursos e sem autorização para celebrar, como os festeiros da “pequena festa” reagiram?

A COMOÇÃO DA PEQUENA FESTA NA PANDEMIA: “NÃO DIGA QUE SANTO ANTÔNIO LHE ENGANOU”⁸

Os artistas e demais agentes da cadeia produtiva da festa foram profundamente afetados pelo cancelamento das celebrações de 2020 e 2021, a começar pelos músicos. Sendo o forró um tipo de música não exclusiva da festa, ele é executado, escutado e apreciado durante todo o ano. Porém é uma das maiores referências simbólicas da festa junina do Brasil, especialmente no Nordeste. Por isso mesmo, os seus músicos são extraordinariamente solicitados para

⁸ A expressão “Não diga que santo Antônio lhe enganou!” é uma alusão aos ímpetos amorosos a que podemos ser conduzidos no período das festas (e fora deles). Lembra que o santo não engana ninguém e, mesmo sendo casamenteiro, não recomenda que as alianças se façam sem critérios. Cada qual escolhe seu par, porém o santo não pode ser responsabilizado pelas más escolhas.

apresentações ao vivo neste período.

Os músicos de forró foram especialmente atingidos em seus ganhos financeiros, como explicita Fabiano Guimarães, sanfoneiro de 27 anos atuando em Campina Grande (PB): “Por trás de cada banda (de forró) tem milhares de pessoas, por trás de cada músico tem uma família”. Esse sanfoneiro, que “ganhou sua primeira sanfona aos sete anos de idade”, conta que, antes da pandemia, “a agenda era muito cheia. O último ano de São João, antes de entrar na pandemia, fizemos mais de 30 shows” (GONÇALVES, 2021).

Outro sanfoneiro da Bahia, Aldemário Coelho, destacou que a pausa da festa atingiu “cinco milhões de trabalhadores do setor” de forró, a “maioria deles numa situação crítica [...], à beira da fome”:

Nesse momento não se pode pensar em economia e, sim, em salvar vidas. Essa cadeia produtiva ultrapassa mais de cinco milhões de pessoas, mas quando a gente olha para aquelas que tocam no final de semana para comprar a alimentação da semana, aí que está o problema real, pontual, momentâneo, e que [*sic*] nós precisamos achar uma saída. (SEM FESTAS..., 2021).

As quadrilhas juninas são outro importante movimento que extrapola o período das festas. Não por sua execução, que se restringe mais especificamente ao São João, mas por seus longos preparativos, iniciados com mais de 8 meses de antecedência em alguns casos. Presentes em todo o país, são representadas por confederações e associações nacionais de quadrilheiros⁹, com milhares de participantes (dançarinos), equipes de coordenação e gestão dos grupos, além de músicos, coreógrafos, cabelereiros, maquiadores, cenaristas, bordadeiras, motoristas, ambulantes, costureiras, sapateiros, estilistas, adrecistas, marceneiros, ferreiros, pintores e especialistas em som e luz. Uma cadeia produtiva complexa de voluntários e profissionais que subitamente perderam importantes fontes de renda em 2021 e 2022.

Além dos ensaios e apresentações futuras, todos os demais eventos foram cancelados, sem previsão de retorno, inclusive aqueles que buscavam arrecadação de fundos para a produção de grupos de quadrilha. Para Etiales Nascimento, costureiro da Quadrilha Moleka 100 Vergonha de Campina Grande (PB), foi um período de inseguranças e incertezas, acompanhado de resiliência:

Só em 2019 fiz 209 figurinos para três quadrilhas. Para a Moleka 100 Vergonha foram 80 figurinos, 40 masculinos, 40 femininos. Agora tudo parou [...] A saída encontrada por Etiales para driblar a crise foi a produção de máscaras de proteção facial, usadas

⁹ Associações municipais e estaduais de quadrilhas e quadrilheiros, como a Confederação Brasileira de Entidades de Quadrilhas Juninas (Confebraq) e a Confederação Nacional de Quadrilhas Juninas (Conaqj).

para prevenir a contaminação pelo novo coronavírus. Segundo o costureiro, são pelo menos 2 mil máscaras produzidas semanalmente para atender a demanda de pedidos e compor a renda até o novo normal começar a ser encarado. (BRILHO..., 2020).

Um dos grupos de quadrilha mais importantes de Recife (PE) é a quadrilha Lumiar. Ela interrompeu suas atividades de súbito, em pleno processo de elaboração do espetáculo característico da exibição das quadrilhas de competição. Como afirmou Fabio Andrade, o marcador (líder coreográfico) e presidente do grupo, em entrevista:

Nós já estávamos em estúdio de gravação, já tínhamos feito praticamente toda a base do repertório e tudo foi interrompido. [...]. Tivemos que parar tudo, os trabalhos e os ensaios. Inicialmente, houve uma comoção muito grande, uma saudade já dos ensaios, porque é um dos períodos mais importantes para quem dança quadrilha. (BRASILEIRO, 2020).

Apesar das inevitáveis repercussões da suspensão das festas, as lideranças das quadrilhas tiveram bastante lucidez, como revela Mahatma Gandhi, presidente da quadrilha Moleka 100 Vergonha, de Campina Grande (PB):

Há clima para a gente dançar, brincar? Quem é que vai para o Parque do Povo¹⁰ com perigo de pegar a Covid-19? Não sabemos se quem pegou vai estar curado. E também temos familiares e amigos que faleceram com essa doença. Então vamos rezar para que a ciência faça a parte dela. Mas será que vai haver clima, já que estamos com 54.000 mortos? Daí, descobre-se a cura, e a gente vai dançar no outro dia? Vai ter clima para São João? (BRILHO..., 2020).

Mas as consequências econômicas e sociais dos cancelamentos da festa não se restringiram ao Nordeste. O jornal Campo Grande News (Corumbá/MS) lamenta que, após o cumprimento da novena, os andores de São João não desceram a Ladeira Cunha e Cruz transportados nas costas dos fiéis até o rio Paraguai em 2020, como pede a tradição festiva local, conhecida como Arraial do Banho de São João: “Nos quatro dias da edição de 2019, a última antes da pandemia, o evento atraiu cerca de 30 mil pessoas e movimentou R\$ 1,5 milhão, segundo dados da Fundação de Cultura e do Patrimônio Histórico de Corumbá” (SOUZA, 2021).

Em Belo Horizonte (MG), o setor das quadrilhas juninas também foi profundamente afetado pelo cancelamento do Arraial de Belo Horizonte, festa oficial da cidade desde 1970, que realiza uma importante competição de grupos de quadrilha junina desde 2005. A suspensão da festa afetou “não somente os setores cultural e turístico de Belo Horizonte, como também os próprios grupos e dançarinos, que se preparavam para a disputa” (ROLHA, 2020).

¹⁰ Espaço principal da festa pública, localizado no centro de Campina Grande (PB).

Os grupos ligados à União Junina Mineira (associação dos grupos de quadrilha de Minas Gerais) destacaram que também promoveriam ações para minimizar a falta de ensaios e reuniões presenciais, tão importantes para “manter a união e dinâmica do grupo. Temos dançarinos geniais, com uma força incrível, que mesmo diante de qualquer dificuldade não se deixam abalar dentro do grupo”, como afirmou Grace Kelly, vice-presidente Associação Cultural e Recreativa Paixão Junina, com oito anos de atividade em 2020 e “60 componentes, entre diretoria, dançarinos e equipe de apoio”. Uma de suas dançarinas, que participa do grupo desde 2013 dizia, então: “Antes de eu conhecer o grupo, era uma menina, digamos, sem responsabilidade com algumas coisas. Depois que entrei para o grupo, aprendi muitas coisas. Hoje não vivo sem a quadrilha. São minha segunda família.” (ROLHA, 2020).

No plano local, foram muitos desafios de ordem econômica e psicológica, como comentou Michelly Miguel, presidente da Fequajupe¹¹: “[...] o fim do “sonho junino” de 2020 repercutiu até na saúde emocional dos brincantes. Hoje nós temos quadrilheiros com depressão, com crise de ansiedade, quadrilheiros tristes em casa. Tá sendo bem complicado, bem pesado.” (BRASILEIRO, 2020).

O SONHO E O SONO DE SÃO JOÃO: REINVENÇÕES PANDÊMICAS

Os pequenos empresários, as comunidades e as pessoas diretamente envolvidas nas festividades precisaram de critério e ponderação nas decisões. Mas ninguém pode acusar Santo Antônio, pois, na conversa com São José, ele já havia avisado que a interrupção da festa por dois anos não seria fácil para seus celebrantes.

Inspirando-se na prudência do santo casamenteiro, como festejar sem aglomeração? Era fundamental superar os desafios da temida suspensão da festa, reencontrando amigos, familiares, vizinhos, colegas de profissão e ofício. Como reação à solidão e à depressão, muitos decidiram celebrar os festejos juninos, desafiando a pandemia com a conhecida criatividade e resiliência do movimento junino. Muitos “Acorda, João!” foram enviados a São João, mas suavemente, com cuidado. Talvez por isso ele continuou dormindo, e a festa aconteceu.

Vários grupos, coletivos, profissionais, brincantes e comunidades diretamente

¹¹ Fequajupe é a Federação de Quadrilhas Juninas de Pernambuco. Além da Fequajupe, Michelly Miguel também presidia a União Nordestina de Entidades Juninas - Unej (BRASILEIRO, 2020).

envolvidas com os festejos buscaram superar o luto e as dores mais recentes transpondo prudentemente algumas das limitações e restrições das normas sanitárias, geralmente mantendo o distanciamento físico necessário e contribuindo para o respeito ao uso de máscara e álcool em gel na desinfecção das mãos. Ainda de forma presencial, porém no resguardo do distanciamento, assistimos a celebrações como carreatas juninas, “forroviocas”¹² de forró (CERQUEIRA, 2020) e ao surgimento do *delivery* de comidas juninas (MIRANDA, 2020b), entre outras atividades.

Expressões muito importantes da celebração tradicional junina ganharam força e visibilidade na *web*, facilitadas pela grande disseminação dos celulares no Brasil e pelo acesso cada vez mais frequente à internet. Diante da pandemia, esse ambiente social e tecnológico proporcionou as condições ideais para a realização de festas juninas pelas redes sociais, novo espaço para os rituais tradicionais da festa junina presencial:

Mantiveram-se correios elegantes, dicas de decoração de ambientes juninos, confecção de máscaras juninas, *lives*¹³ musicais com artistas do forró (gênero predominante), reapresentação de quadrilhas, casamentos juninos virtuais, desfile de moda junina, produção de documentários sobre a festa, encontros online para debates e seminários, missas e outros rituais para os santos padroeiros (e até procissão). (CHIANCA; MENEZES NETO, 2021, p. 92).

Entre os músicos de forró, destacamos a grande quantidade de shows transmitidos pela internet e assistidos sincronicamente, mobilizando centenas de artistas em *lives*. Como destacaram Sandroni e Santos (2021, p. 88), “trata-se de uma interessante ilustração do conhecido paradoxo do neotradicionalismo, em que versões ‘tradicionais’ de práticas culturais são defendidas mediante recursos ‘modernos’”.

Dentre essas ações, um destaque é o São João na Rede, evento promovido pela Associação Respeita Januário (PE), pelo Fórum Nacional Forró de Raiz e pela Associação Cultural Balaio Nordeste, na Paraíba (SANTOS; SANDRONI, 2021). Presidente desta última, Joana Alves lembra que a missão de manter as celebrações atende também ao respeito pela festa, enquanto patrimônio cultural: “O São João é aquele momento em que o artista do forró mais trabalha para poder manter o equilíbrio dos grupos, ter bons instrumentos, boa qualidade de serviço” (SEM FESTAS..., 2020).

Ainda no campo musical, em Caruaru (PE) o Troféu Danado de Bom realizou sua edição

12 Forroviocas são trios elétricos de forró, em geral veículos de grande porte (ônibus ou caminhões) adaptados para transportar músicos e uma aparelhagem de som de potente amplificação, a fim de compartilhar os conteúdos musicais executados ao vivo para o público que assiste, como num desfile, à passagem da forrovioca – ou, em alguns casos, a acompanha enquanto se desloca.

13 *Lives* são apresentações veiculadas ao vivo pela internet.

de 2020 com uma votação virtual pública de onze artistas “para escolher a música do São João” dentre as previamente selecionadas pelos jurados do concurso: “Para votar, basta acessar o site. No endereço é possível ouvir as canções e escolher a sua preferida. Também há uma *playlist* no Youtube, Deezer e Spotify com as músicas participantes” (MIRANDA, 2020a). Em Mossoró (RN) foram realizados festivais de poetas repentistas e sanfoneiros, além de concursos de música junina autoral, como a segunda edição do Concurso Nacional de Compositores Juninos para quadrilhas, “com objetivo de reconhecer, divulgar e valorizar os compositores de músicas para quadrilhas juninas de todo o Brasil, o evento teve sua primeira edição em 2020, quando contou com a participação de mais de 60 inscritos, oriundos de 16 estados do Brasil.” (DESFILÉ..., 2021).

Reforçando o recurso à metonímia ritual que Chianca e Menezes Neto (2021) e Leal (2021) identificaram nas festas realizadas durante a pandemia, grupos de quadrilha junina fizeram apresentações e desfiles “resumidos”, com número reduzido de participantes presenciais ou em *lives* transmitidas diretamente das residências ou de espaços restritos (com ou sem uso de máscara), sem público presencial e respeitando algum distanciamento físico.

Também houve muitas discussões e encontros com rodas de conversa entre os quadrilheiros. Promovidas pela prefeitura municipal e pela Fundação de Cultura Cidade do Recife (PE) junto a entidades do movimento quadrilheiro,¹⁴ as Rodas aconteceram em “três encontros online, para conversar sobre origens e impactos sociais das quadrilhas, além de possíveis futuros para a colorida tradição na cidade” (SÃO JOÃO, 2020).

Foram atividades que mobilizaram muitas lideranças festivas, contrariadas diante da suspensão das apresentações convencionais dos grupos: “Estamos em casa ociosos e engordando. O que nos resta agora é fazer *lives* de vários tipos, com diretores, sobre troca de experiência com outros estados” (ALVES, 2020), como afirma Mahatma Gandhi, presidente da quadrilha junina Moleka 100 Vergonha, de Campina Grande (PB). Além de eventos formativos e de mobilização de liderança, também foram produzidas séries de documentários com temas ligados à festa junina, lançados em 2020 e 2021 (ALVES, 2020). Em 2021, a Quadrilha Junina Zabumba, de Camaragibe (PE), promoveu um desfile de moda virtual que celebrava seus 20 anos de existência “com figurinos que vão recontar toda sua trajetória de glória nos palhações [*sic*]¹⁵ do Nordeste” (DESFILÉ..., 2021).

14 A Liga Independente de Quadrilhas Juninas do Recife (Liquajur) e a Federação de Quadrilhas e Similares do Estado de Pernambuco (Fequajupe).

15 Provavelmente um erro de digitação. “Palhoções” são estruturas de madeira com laterais de estrutura em madeira. Sua entrada geralmente tem um pórtico feito com duas palhas de coqueiro trançadas e unidas no alto,

Em Boa Vista (RR), o formato *live* e fora de época (ou seja, fora do período convencional da festa) marcou a festa de 2020, que aconteceu do 3 ao 6 de dezembro daquele ano, com vários concursos de quadrilhas “resumidas” promovidos pela Prefeitura Municipal de Boa Vista e transmitidos pelo canal oficial da prefeitura no Facebook, no Instagram e no Youtube:

Serão quatro noites de transmissão ao vivo [...] [e] disputas como o Concurso do Rei Matuto e Rainha Caipira e o Concurso Rodada de Saia, com direito a premiações. [...] Seguindo todas as medidas de segurança, as 25 quadrilhas juninas farão suas apresentações culturais para o público em casa. Será permitido [*sic*] de 8 a 12 casais e mais o casal de noivos na arena, e 10 minutos para cada quadrilha mostrar sua desenvoltura e esbanjar alegria no Maior Arraial da Amazônia. (BV JUNINA..., 2020).

O Sesc também promoveu um concurso virtual de “Destaques juninos”, com disputa de quadrilhas representadas por Casais de Noivos, Rainhas Juninas e rainhas juninas da diversidade (CONCURSO..., 2020) em Juazeiro do Norte (CE). No Rio de Janeiro (RJ), a Companhia Folclórica Junina promoveu um concurso de casais de quadrilha virtualmente, com a participação de um casal por quadrilha e votação popular pelo Instagram (COMPANHIA..., 2020).

Concursos de quadrilhas metonímicos, realizados pela Associação das Quadrilhas Juninas com apoio da prefeitura municipal, também ocorreram em Campina Grande (PB); neles foram escolhidas a melhor rainha, o melhor casal de noivos, o melhor casal junino e a rainha da diversidade. O concurso da rainha das quadrilhas foi “promovido e coordenado pela Associação de Quadrilhas Juninas de Campina Grande (Asquaju-CG), que também o difundiu em seu Instagram, com apoio oficial da Prefeitura Municipal de Campina Grande e transmitido pela TV UEPB” (CHIANCA; MENEZES NETO, 2021, p. 103)¹⁶.

Em Pernambuco, várias competições envolveram os grupos de quadrilha com seus casais; também foram realizados os originais concursos de TikTok junino infantil, promovido pelas Quadrilhas Juninas de Pernambuco (Fequajupe) e pela Liga das Quadrilhas Juninas dos Sertões - Liquajus (CHIANCA; MENEZES NETO, 2021). Em outros casos, os grupos participaram de eventos de outras cidades e estados, como o Rainha G, concurso da Quadrilha Ceará Junino, que em 2020 premiou Pablety Lima, da quadrilha Origem Nordestina, de Recife:

formando um arco. O teto pode ser recoberto por palha de coqueiro, lonas ou plásticos. Geralmente construídos em espaços públicos como terrenos livres, ruas e praças, os palhoções são espaços festivos provisórios montados especialmente para a ocasião e delimitam o território festivo: dentro dele, há música ao vivo (ou gravada) e se dança forró ou quadrilha. Em torno do palhoção há comida, bebida e muita circulação de pessoas.

16 O concurso na íntegra está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bus0ZPmbX8s>. Acesso em: 29 mai. 2021.

Inovação e ousadia. Duas palavras que definem o projeto promovido pela Quadrilha Ceará Junino. Não é fácil realizar um concurso onde a bandeira LGBTQIA+ se estende e clama por representatividade, principalmente na Quadrilha Ceará Junino, que em toda sua história nunca teve uma dama trans no corpo de quadrilheiros. “A quadrilha até o momento não tem damas trans, mas é um papel meu [,] enquanto organizador, trabalhar para que isso venha a acontecer”, ressalta Bruno Leonardo Felipe da Silva, 33, que faz parte da direção do concurso. (CALADO, 2020).

As redes também possibilitaram muitas experiências de apoio e entreatada, como campanhas solidárias realizadas por artistas, técnicos e artesãos juninos e de doação de alimentos, artigos higiênicos, máscaras, álcool em gel e outros itens necessários à preservação da vida durante a pandemia, distribuídos segundo o rigor das normas sanitárias, com respeito ao distanciamento físico.

CONCLUSÃO: “ACORDAI, ACORDAI, ACORDAI JOÃO!”

Pudemos perceber que os empreendimentos comerciais ligados à festa (situados nos setores turísticos, industriais, de transportes e de comércio atacadista) foram frontalmente atingidos pela pausa realizada nesses dois anos, comprometendo grandes lucros e recolhimentos de tributos da parte dos entes do estado. No plano local, os grupos de quadrilhas, músicos, artistas e outras tantas pessoas e agentes festivos permaneceram mobilizados. Para eles, o São João não é um negócio, mas uma expressão de afetos, vivências, criações, bases locais e familiares de vínculos, além de fonte de renda.

Neste artigo exploramos como os surpreendentes números ligados ao público e às cifras mobilizadas pela grande festa não se dissociam da experiência dos músicos, quadrilheiros, vizinhos e colegas que buscaram “inventar”, “descobrir” e “criar” soluções para a crise de saúde pública da covid-19, buscando suprir as demandas financeiras e sociais de seus coletivos. Em suas falas, vimos referências à comoção, à depressão, à insegurança, à fome, à ansiedade, à solidão e à saudade conjugadas a ousadia, coragem, união, resiliência e alegria.

A experiência de celebrar os santos juninos com distanciamento trouxe muitos aprendizados originais para todos envolvidos na festa. De maneira estratégica, primeiramente o objetivo foi manter ativos os profissionais direta e indiretamente ligados ao setor junino: embora desviados de suas atribuições habituais, músicos, costureiros, cozinheiros, pintores, técnicos e artistas de diversas especialidades recorreram a atividades profissionais alternativas

para sustentar suas rendas, violentamente atingidas pela pandemia.

A aprovação da Lei nº 14.017 de 29 de junho de 2020 (a Lei Aldir Blanc) nesse contexto foi de grande importância, pois viabilizou a manutenção da atividade artística e cultural e contribuiu para a sustentação de toda a cadeia produtiva e social dos setores da cultura afetados pela calamidade pública da covid-19.

A necessidade de políticas públicas voltadas ao setor cultural brasileiro se evidenciou e ganhou a cena política durante a pandemia, a referida lei despontou como um produto da mobilização nacional em torno do circuito criativo que as festas juninas também compõem¹⁷.

Percebemos que a Lei Aldir Blanc impactou também os setores da economia criativa associados à festa junina: muitos dos eventos citados nesse artigo foram financiados pela Aldir Blanc, que viabilizou não apenas a manutenção de muitas práticas, artistas e grupos, mas também tornou possível a “criação” de novas possibilidades festivas em formato virtual.

Antes da pandemia e durante seu período mais crítico foram organizadas várias ações de solidariedade e suporte para artistas, técnicos e membros de grupos e coletivos especializados no ciclo junino, que levaram cestas básicas de alimento, máscaras, álcool, sabão e outros itens aos trabalhadores. Grupos e comunidades frequentemente opostos, em situações de rivalidade proporcionadas por concursos e disputas festivas (como as quadrilhas de concurso), perceberam a urgência de colaborar, de se entreatar e se solidarizar, o que de fato fizeram. Isso reforça o sentimento evocado por Fabio Andrade, presidente da quadrilha Lumiar, de Recife (PE): “Acredito que quando isso passar, que a gente tiver oportunidade de voltar, a coisa vai ser muito linda, vai ser muito forte. Vai ser uma festa linda, o quadrilheiro vai delirar, ele vai levar alegria pro mundo” (BRASILEIRO, 2020).

Outro importante efeito coletivo foi a descoberta e o reconhecimento da relevância da festa para além de seu caráter social e cultural: a festa junina é um grande negócio que mobiliza diversos setores da economia nacional. Porém, de modo inversamente proporcional à potência econômica da festa, que sofreu “prejuízos” e “perdas”, a cultura expressou sua força nesse espaço de faltas, revisitando suas tradições e práticas e construindo formas alternativas de celebração com colaboração e entreatada.

Em 2022, retornamos à presença e à proximidade tão fundamentais a esse ciclo festivo, marcado pela sociabilidade de familiares, vizinhos, amigos e todas as comunidades envolvidas na festa e em seus preparativos. O sentido de continuidade de algumas dessas reinvenções

¹⁷ Isso repercutiu em novos projetos de lei na mesma direção, avançando a Lei Aldir Blanc em duas novas políticas de Estado para a cultura: a Lei Aldir Blanc II e a Lei Paulo Gustavo.

festivas aqui descritas, no entanto, não foram objeto de nossa análise no presente artigo, que buscou evidenciar as conexões entre a grande e a pequena festa, revelando a vitalidade da produção cultural, artística e sociotécnica dos “de baixo”.

O “tempo da pandemia” ainda não passou, pois a covid-19 continua vitimando muitos brasileiros, inclusive fatalmente. Talvez seja melhor deixar São João descansar: reza a lenda que, se ele despertar em sua noite de festa, pode incendiar a Terra, soltando rojões, fogos e foguetes proporcionais à sua magnitude. É por isso que sua mãe Isabel embala o menino para que ele não acorde:

-Minha mãe, quando é meu dia?, pergunta João.
 -Seu dia já passou.”, responde Santa Isabel.
 -Numa festa tão bonita minha mãe não me acordou? (CASCUDO, 1988).

Esperemos as prudentes conclusões do colóquio que São José vai manter com Santo Antônio, São João e São Pedro em março de 2023. Nossas próximas festas juninas dependem muito dele.

REFERÊNCIAS

1. AGRICULTORES REZAM POR CHUVA PARA QUE A COLHEITA SEJA FARTA. **Jornal da Paraíba**, Paraíba, 17 mar. 2013. Vida Urbana. Disponível em: https://jornaldaparaiba.com.br/noticias/vida_urbana/2013/03/17/agricultores-rezam-por-chuva-para-que-a-colheita-seja-farta. Acesso em: 03 out. 2022.
2. ALVES, Cida. São João de Campina Grande traz lives com artistas: O São João de Campina em casa. **Brasil de Fato**, João Pessoa, 16 jul. 2020. Disponível em: <https://www.brasilefatopb.com.br/2020/06/22/sao-joao-de-campina-grande-traz-lives-com-artistas-o-sao-joao-de-campina-em-casa>. Acesso em 14 jul. 2022.
3. BAHIA PREVÊ R\$ 500 MI DE PREJUÍZO SEM FESTAS JUNINAS; CARNAVAL 2021 É INCERTO. **UOL**, São Paulo, 24 jun. 2020. **Economia**. Disponível em: <https://bit.ly/3TcrAJP>. Acesso em: 13 jul. 2022.
4. BENJAMIN, Roberto (coord.). **Contos populares brasileiros**: Pernambuco. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Ed. Massangana, 1994.
5. BÍBLIA SAGRADA. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.
6. BRASILEIRO, Paula. O ano em que o Nordeste ficou sem São João. **LeiaJá**, S. l., 15 mai. 2020. Disponível em: <https://www.leiaja.com/cultura/2020/05/15/2020-o-ano-em->

- que-o-nordeste-ficou-sem-sao-joao/. Acesso em: 14 jul. 2022.
7. BRILHO DAS QUADRILHAS JUNINAS SE APAGA COM A PANDEMIA. **Jornal da Paraíba**, Paraíba, 23 jun. 2020. Cultura. Disponível em: <https://jornaldaparaiba.com.br/cultura/2020/06/23/brilho-das-quadrilhas-juninas-se-apaga-com-a-pandemia-da-covid-19-quadrilheiros-e-informais-do-setor-lamentam>. Acesso em: 22 jul. 2022.
 8. BV JUNINA LIVE- MAIOR ARRAIAL DA AMAZÔNIA COMEÇA NESTA QUINTA-FEIRA, 3. **BoaVista**, Boa Vista, 01 dez. 2020. Disponível em: <https://www.boavista.rr.gov.br/noticias/2020/12/bv-junina-live-maior-arraial-da-amazonia-comeca-nesta-quinta-feira-3>. Acesso em: 14 jul. 2022.
 9. CALADO, Samuel. Quadrilheira pernambucana conquista título de Rainha G do Brasil. **Diário de Pernambuco**, Recife, 30 jun. 2020. Disponível em: <https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/viver/2020/06/quadrilheira-pernambucana-conquista-titulo-de-rainha-g-do-brasil.html>. Acesso em: 14 jul. 2022.
 10. CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
 11. CERQUEIRA, Milena. São João do Recife: Forroviocas, apresentações virtuais e forrobodó. **Folha de Pernambuco**. Recife, 23 jun. 2020. Disponível em: <https://www.folhape.com.br/cultura/sao-joao-do-recife-vai-acontecer/143251/>. Acesso em: 14 jul. 2022.
 12. CHIANCA, Luciana. **Viva São João: o santo e sua festa**. 1991. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1991.
 13. CHIANCA, Luciana: MENEZES NETO, Hugo. Vai ter São João! quadrilhas e concursos em tempos de Covid-19 em Pernambuco e na Paraíba. *In*: CAVALCANTI, Maria Laura; GONGALVES, Renata de Sá (org.) **A falta que a festa faz: celebrações populares e antropologia na pandemia**. Rio de Janeiro: UFRJ: Museu Nacional, 2021. p. 91-108.
 14. COMPANHIA FOLCLÓRICA JUNINA PROMOVE CONCURSO VIRTUAL DE QUADRILHAS. **G1 Rio**, Rio de Janeiro, 14 jul. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/07/14/companhia-folclorica-junina-promove-concurso-virtual-de-quadrilhas.ghtml>. Acesso em: 14 jul. 2022.
 15. CONCURSO ONLINE JUNINO DO SESC JUAZEIRO DO NORTE SELECIONA CASAL DE NOIVOS, RAINHA JUNINA E RAINHA JUNINA DA DIVERSIDADE 2020. **Notícias SESC CE**, Ceará, 08 jun. 2020. Disponível em: <https://www.sesc-ce.com.br/noticias/concurso-online-junino-do-sesc-juazeiro-do-norte-seleciona-casal-de-noivos-rainha-junina-e-rainha-junina-da-diversidade-2020/>. Acesso em 10 jul 2022.
 16. DESFILE DE MODA E CONCURSO DE COMPOSITORES MARCAM OS 20 ANOS DA JUNINA ZABUMBA. **Secretaria de Cultura de Pernambuco**, Recife, 19

- jan. 2021. Disponível em: <http://www.cultura.pe.gov.br/canal/leialdirblanc/desfile-de-moda-e-concurso-de-compositores-marcam-os-20-anos-da-junina-zabumba/>. Acesso em: 14 jul. 2022.
17. DREYFUS, Dominique. **Vida do viajante**: a saga de Luiz Gonzaga. São Paulo: Ed. 34, 1996.
18. FESTAS JUNINAS 2019 NO RIO DE JANEIRO. **ORiodeJaneiro**, Rio de Janeiro, 19 jul. 2019. Disponível em: <https://oriodejaneiro.com.br/festajunina-htm/>. Acesso em: 18 jul. 2022.
19. FESTEJOS JUNINOS MOVIMENTAM ECONOMIA E GERAM EMPREGO NO BRASIL. **Ministério do Turismo**, Brasília, 21 jul. 2017. Disponível em: <https://www.gov.br/turismo/pt-br/assuntos/noticias/festejos-juninos-movimentam-economia-e-geram-emprego-no-brasil>. Acesso em: 14 jul. 2022.
20. FREIRE, Juney. Tradição de festas juninas/julinas é um modo de economia criativa. **Univeritas**, Centro Universitário Universus Veritas, s/l, 29 jul. 2019(a). Disponível em: <https://www.univeritas.com/noticias/tradicao-de-festas-juninasjulinas-e-um-modo-de-economia-criativa>. Acesso em: 14 jul. 2022.
21. FREIRE, Quintino Gomes. Agenda das festas juninas no Rio de Janeiro em 2019. **Diário do Rio**, Rio de Janeiro, 19 jul. 2019(b). Disponível em: <https://diariodorio.com/agenda-das-festas-juninas-no-rio-de-janeiro-em-2019/>. Acesso em: 18 jul. 2022.
22. GONÇALVES, Rafaela. Forrozeiros buscam soluções para falta de renda sem festas juninas. **Jornal do Sudoeste**, Brumado, 12 jun. 2021. Disponível em: <https://www.jornaldosudoeste.com/forrozeiros-buscam-solucoes-para-falta-de-renda-sem-festas-juninas/>. Acesso em: 14 jul. 2022.
23. LEAL, João. A falta que a festa faz. In: CAVALCANTI, Maria Laura; GONGALVES, Renata de Sá (org.). **A falta que a festa faz**: celebrações populares e antropologia na pandemia. Rio de Janeiro: UFRJ: Museu Nacional, 2021. p. 91-108.
24. LIVE DAS RAINHAS JUNINAS DE CAMPINA GRANDE. **YouTube**, 04 jul. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bus0ZPmbX8s>. Acesso em: 29 mai. 2021.
25. MALUF, Sonia Weidner Janelas sobre a cidade pandêmica: desigualdades, políticas e resistências. **Revista TOMO**, n. 38, p. 251-285, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.21669/tomo.vi38.14280>. Acesso em: 22 set. 2021.
26. MINISTERIO DO TURISMO. **Agenda de Eventos**. Brasília, s/d. Disponível em: <http://www.turismo.gov.br/agenda-eventos>. Acesso em: 16 de jul. 2022
27. MIRANDA, Ana Maria Santiago de. Projetos de São João da TV Jornal com mais interatividade. **NE 10 interior/UOL**, Recife, 05 jun. 2020a. Disponível em: <https://interior.ne10.uol.com.br/entretenimento/2020/06/05/projetos-do-sao-joao-da-tv-jornal->

- com-mais-interatividade-189675. Acesso em: 22 jul. 2022.
28. MIRANDA, Ana Maria Santiago de. Prefeitura de Caruaru lança São João Solidário: saiba como participar. **NE 10 interior/UOL**, Recife, 01 jun. 2020b. Disponível em: <https://interior.ne10.uol.com.br//entretenimento/2020/06/01/prefeitura-de-caruaru-lanca-sao-joao-caruaru-solidario-saiba-como-participar-189430>. Acesso em: 14 jul. 2022.
29. NADER, Laura. Para cima, Antropólogos: perspectivas ganhas em estudar os de cima. **Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 49, p. 328-356, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/antropolitica2020.i49.a44427>. Acesso em: 22 set. 2022.
30. NECKEL, Lais Cabral. **Entre o emergencial e o estratégico**. Entre a pandemia e o pandemônio: a articulação nacional de emergência cultural e a Lei Aldir Blanc. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022.
31. O SÃO JOÃO DE CAMPINA EM CASA. **YouTube**, 23 abr. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UCqhxeu8uKCSUe5XQXZ4dPJQ>. Acesso em: 14 jul. 2022.
32. PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. **Carnaval Brasileiro: o vivido e o mito**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1992.
33. PERRIN, Fernando. Suspensão de festas juninas em SP leva a perda de R\$210 mi. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 24 jun. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/06/suspensao-de-festas-juninas-em-sp-leva-a-perda-de-r-210-mi.shtml>. Acesso em: 14 jul. 2022.
34. ROLHA, Matheus. Suspensão do Arraial de BH prejudica grupos quadrilheiros. **Jornal Daqui**. Belo Horizonte, 27 maio 2020. Disponível em: <https://www.daquibh.com.br/suspensao-do-arraial-de-bh-prejudica-grupos-quadrilheiros/>. Acesso em: 14 jul. 2022.
35. SANTOS, Climério de Oliveira; SANDRONI, Carlos. Festival São João na Rede: celebração do forró em meio à pandemia. *In*: CAVALCANTI, Maria Laura; GONGALVES, Renata de Sá (org.). **A falta que a festa faz: celebrações populares e antropologia na pandemia**. Rio de Janeiro: Museu Nacional: UFRJ, 2021. p. 91-108.
36. SÃO JOÃO: COMÉRCIO VAREJISTA AINDA SOFRE COM IMPACTOS DA PANDEMIA. **SuaCidade**, São Luís, 24 jun. 2021. Disponível em: <http://www.suacidade.com/noticias/economia/sao-joao-comercio-varejista-ainda-sofre-com-impactos-da-pandemia>. Acesso em: 13 jul. 2022.
37. SÃO JOÃO DO RECIFE 2020 COMEÇA HOJE (16), COM RODAS DE CONVERSA COM QUADRILHEIROS. **Visit.Recife**, Recife, 16 jun. 2020. Disponível em: <https://visit.recife.br/en/sao-joao-do-recife-2020-comeca-hoje-16-com-rodas-de-conversa-com-quadrilheiros/>. Acesso em: 14 jul. 2022.

38. SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA PROMOVE FESTEJOS JUNINOS EM TODAS AS REGIÕES DA CIDADE. **Prefeitura de São Paulo**, São Paulo, 25 maio 2019. Disponível em: <https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/cultura/noticias/?p=25905>. Acesso em: 18 jul. 2022.
39. SEM FESTAS JUNINAS FORROZEIROS BUSCAM SOLUÇÕES PARA FALTA DE DINHEIRO. **Câmara dos Deputados**, Brasília, 04 jun. 2021. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/768571-sem-festas-juninas-forrozeiros-buscam-solucoes-para-falta-de-dinheiro/>. Acesso em: 14 jul. 2022.
40. SOUZA, Paulo Nonato de. Turismo ficará mais um ano sem os festejos de São João. **Campo Grande News**, Campo Grande, 13 abr. 2021. Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/turismo/turismo-ficara-mais-um-ano-sem-os-festejos-de-sao-joao>. Acesso em: 14 jul. 2022.
41. TURISMO LANÇA MAPA DE FESTEJOS JUNINOS. **Ministério do Turismo**, Brasília, 05 jul 2018. Disponível em: <https://www.gov.br/turismo/pt-br/assuntos/noticias/turismo-lanca-mapa-de-festejos-juninos>. Acesso em: 16 jul. 2022.
42. VALADARES, João; PITOMBO, Joao Pedro. Nordeste terá prejuízo de mais de R\$1 bilhão sem festas de São João. **Folha de S.Paulo/UOL**, São Paulo, 23 jun. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/06/sem-festas-de-sao-joao-nordeste-tera-prejuizo-de-mais-de-r-1-bilhao.shtml>. Acesso em 13 jul. 2022.

Luciana Chianca

Professora titular no Departamento de Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. Doutora em Etnologia pela Université Bordeaux 2. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9718-877X>. E-mail: lucianachiancaufpb@yahoo.com.br

Fé, festas e economia popular: implicações da pandemia de Covid-19 sobre as celebrações do Círio de Nazaré

Faith, celebration and popular economy: implications of the pandemic of Covid-19 on the feasts of the Círio de Nazaré

Bartos Batista Bernardes

Instituto Federal do Estado do Piauí, Teresina, Piauí, Brasil

José Alfredo Oliveira Debortoli

Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

RESUMO

Nos anos de 2020 e 2021, a pandemia de covid-19 afetou a realização, em Belém do Pará, do Círio de Nazaré, que necessitou de contornos extraordinários para que fosse realizado de modo essencialmente virtual. A festa do Círio se situa além dos rituais litúrgicos, espalhando-se por festividades culturais das mais variadas, como a icônica Festa da Chiquita. O turismo da cidade, além de toda uma rede diretamente dependente dele, notadamente o eixo comercial, foram seriamente impactados. Nesse cenário, a economia popular, por abarcar sobretudo os vendedores que atuam na informalidade, foi uma das áreas mais atingidas pelos efeitos do isolamento social. Este artigo objetiva analisar os efeitos danosos da pandemia sobre a festa do Círio e todas as manifestações culturais a ele indexadas, com ênfase na economia popular atuante nesses movimentos. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa documental, com utilização de fontes jornalísticas, suportada pela literatura relacionada à questão pandêmica. Foram analisados fragmentos de entrevistas realizadas durante a pesquisa de campo, em 2021, com oito sujeitos relacionados às temáticas abordadas neste estudo. As principais análises foram promovidas sob uma perspectiva foucaultiana de poder, o que corroborou para confirmar a hipótese de que as festividades atreladas ao Círio possuem inestimável relevância econômica para os vendedores ambulantes que atuam na informalidade, razão pela qual a ausência desses eventos, em decorrência da pandemia, acarretou consequências mais fortes sobre essa massa vulnerável de trabalhadores.

Palavras-chave: Pandemia, Círio de Nazaré, Festas, Economia Popular, Vendedores ambulantes.

Recebido em 10 de junho de 2022.

Avaliador A: 15 de julho de 2022.

Avaliador B: 22 de julho de 2022.

Aceito em 29 de setembro de 2022.



ABSTRACT

The covid-19 pandemic affected the occurrence of the Círio de Nazaré Festival in Belém do Pará in the current years of 2020 and 2021, demanding extraordinary capacity in the attempt to offer the event in an essentially virtual way. The Círio feast surpasses usual liturgical celebrations, spreading in the form of the most varied cultural festivities, such as the iconic Festa da Chiquita. Tourism in the city and a whole network directly dependent on it, especially the trade axis, were gravely impacted. In this scenario, the popular economy, as it mainly encompasses sellers who work in the informal sector, was one of the most affected sectors, due to social isolation. This article aims to analyze the adverse effects of the pandemic on the Círio de Nazaré Festival and all the cultural manifestations related to it, with a focus on the popular economy operating during these celebrations. Methodologically, it is a documentary research that uses journalistic sources and is sustained by the review of literature related to pandemic matters. Fragments of interviews carried out during field research, in 2021, with eight subjects related to the themes addressed in this study, were analyzed. The main analyzes were carried out from a foucaultian perspective of power, which corroborated the hypothesis that the festivities linked to the Círio have inestimable economic relevance to the street vendors who work informally, which is why the absence of these events, due to the pandemic, had stronger consequences on this vulnerable mass of workers.

Keywords: Pandemic, Círio de Nazaré, Parties, Popular economy, Street vendors.

INTRODUÇÃO

Coetânea à Revolução Francesa, a bissecular festa do Círio de Nazaré, que teve início em 1793, necessitou de contornos extraordinários para se adaptar aos efeitos cinzentos acarretados pela pandemia de covid-19. O Círio é um evento de grande notoriedade nacional e carrega a responsabilidade de ser uma das maiores manifestações católicas do Brasil e do mundo.

Um verdadeiro efeito “bola de neve” foi ocasionado pela interrupção, durante dois anos consecutivos, das 13 famosas procissões que acontecem no período da Quadra Nazarena¹. Na ponta do *iceberg*, o turismo foi drasticamente reduzido e toda uma cadeia econômica que

¹ Quadra Nazarena é o termo usado para o período quinzenal em que ocorre a programação oficial do Círio de Nazaré. Nela, ocorrem 13 procissões oficiais: (1) Círio de Nazaré, (2) Trasladação, (3) Círio Fluvial, (4) Romaria Rodoviária, (5) Motorromaria, (6) Traslado dos Carros, (7) Romaria da Juventude, (8) Traslado para Ananindeua, (9) Romaria das Crianças, (10) Ciclo Romaria, (11) Romaria dos Corredores, (12) Procissão da Festa, e (13) Recírio.

depende diretamente do Círio foi seriamente afetada, desde o grande comércio até os vendedores ambulantes da chamada economia popular (EP). A EP é um segmento voltado às demandas locais, com produção essencialmente artesanal e domiciliar comercializada em barracas e quiosques, no contexto da rua, da praça, do bairro e da vida urbana (DINIZ, 2019).

Para se ter uma ideia, a procissão do Círio de Nazaré chega a aglomerar 2 milhões de pessoas, razão óbvia dos cancelamentos das programações presenciais. No período, era exigido o isolamento social, de modo a alinhar o cotidiano às orientações sinalizadas pelas autoridades sanitárias.

O cenário habitual dessa festa, antes da pandemia, expressa a relevante potência que ela possui. Com um fluxo turístico acentuado, a cidade tem sua economia movimentada em todas as escalas, com hotéis, restaurantes e pontos turísticos expressivamente lotados. Trata-se de uma rede que se articula também à economia informal, beneficiando desde entregadores e motoristas de aplicativos aos incontáveis vendedores ambulantes que ofertam os mais diversos itens, como comidas típicas e objetos artesanais, estes majoritariamente vinculados ao contexto sagrado.

É importante evidenciar que o Círio está para além das celebrações religiosas, de modo que inúmeros eventos profanos se espraiam por Belém do Pará, celebrando o final de semana mais importante da capital. A Festa da Chiquita, o Arrastão do Pavulagem e o Auto do Círio são os mais emblemáticos, em termos culturais e de interesse midiático.

Em face do exposto, este artigo objetiva apresentar os efeitos deletérios da pandemia de covid-19 sobre a festa do Círio de Nazaré e todas as manifestações culturais a ele indexadas, com ênfase na economia popular atuante nesses movimentos. Desse modo, foi possível confirmar a hipótese norteadora deste trabalho, ou seja, que a festa do Círio e os demais eventos a ela conectados possuem forte relevância para os vendedores de rua que atuam na informalidade. Por conta viverem uma situação de fragilidade e ausência de amparo previdenciário, esses trabalhadores tiveram impactos ainda mais devastadores em função do isolamento necessário ao período pandêmico mais crítico.

Metodologicamente, este trabalho tem um caráter documental, sendo analisadas informações contidas nos principais jornais que circularam na cidade de Belém nas edições do Círio de 2020 e 2021, ambos os anos inseridos no contexto da pandemia. Essa ação contou com o reforço imprescindível das anotações constantes da pesquisa de campo realizada nesse mesmo período. O campo temático contemplou especificidades dessas festas, com referências à literatura científica acerca do Círio, da pandemia e da economia popular.

Adicionalmente, foram analisados fragmentos das entrevistas realizadas com oito

importantes atores² dessas festas, sendo um da organização do Círio, dois da organização da Chiquita, duas devotas católicas, e três vendedores informais que atuam nas ruas da capital do Pará. Todos foram diretamente impactados pela ausência das festas em seus formatos habituais. Essas entrevistas ocorreram presencialmente na cidade de Belém, nos meses de fevereiro e outubro de 2021, respeitando as regras sanitárias de prevenção da covid-19, em locais e horários previamente agendados. Os sujeitos participantes foram escolhidos pelo potencial de cada um como agente representativo de cada temática relacionada às festas nazarenas, o que ocorreu naturalmente durante o período de observação.

Este artigo segue orientado em duas partes, sendo a primeira destinada à apresentação da festa do Círio e das diversas expressões culturais a ela vinculadas, todas seriamente afetadas pelas regras sanitárias necessárias ao combate da covid-19. A segunda parte terá como enredo a situação dos representantes da economia popular, sobretudo os vendedores ambulantes atuantes no Círio, ressaltando as implicações danosas que a pandemia capilarizou sobre esse segmento. As análises dessa etapa foram promovidas sob uma perspectiva foucaultiana de poder, ratificando a hipótese de que os efeitos da situação pandêmica tiveram um endereçamento precisamente voltado aos mais vulneráveis.

A COMPLEXA FESTA DO CÍRIO DE NAZARÉ

A festa do Círio acontece todos os anos na cidade de Belém do Pará, e seu auge é o cortejo do segundo domingo de outubro. É nesse dia que a imagem peregrina de Nossa Senhora de Nazaré percorre cerca de 3 quilômetros pelas avenidas centrais da cidade, em direção à Basílica Santuário de Nazaré. A organização do Círio conclama que o “Círio tem cheiro, a cidade muda, é muito impressionante e contagiante estar em Belém entre o final de setembro e meados de outubro” (ORGANIZADOR DO CÍRIO, 2021). Uma aglomeração onde pessoas de diferentes raças, etnias, orientações sexuais, classes sociais e práticas religiosas se fazem presentes de uma forma bastante evidente, expressando o caráter plural e ecumênico que o evento possui.

Assim, apesar de ser uma festa católica, o Círio conecta seres humanos em toda a sua

² Este artigo é fruto da pesquisa em andamento do doutorado do autor Bartos Batista Bernardes. Visando a manter o anonimato das pessoas que gentilmente se prontificaram a participar deste estudo, elas serão tratadas ao longo do texto apenas como devotas, ambulantes e componentes da organização.

rica diversidade, sendo um espaço acolhedor para qualquer manifestação ligada ao sagrado. Uma reportagem ilustra que “popular, plural e diversificado, o Círio de Nazaré é de todos os credos e manifestações de fé. Entre os romeiros, participam das procissões devotos de outras religiões, sobretudo de matriz africana, espíritas e ciganos [...], [caracterizando] uma festividade ecumênica” (MONTEIRO, 2021, p. 71). Trata-se de um espetáculo de fé e gratidão sem restrições que traduz a alma paraense, encantadora por igualar as pessoas: ricos, pobres, letrados ou não (ORGANIZADOR DO CÍRIO, 2021).

Há sortidas manifestações de fé protagonizadas pelos promesseiros que participam do Círio, quando realizam suas súplicas ou simplesmente agradecem pelas graças já alcançadas. Penitências com joelhos em carne viva por longos trajetos percorridos são algo comum. A exibição de objetos em madeira ou isopor, que representam sonhos conquistados, como casas, carros, diplomas e portarias de nomeação, também abundam nesse período. Há ainda a oferta de partes do corpo humano confeccionadas em cera (os chamados ex-votos), que materializam um desejo de cura milagrosa, diante de alguma doença.

O Círio é de uma riqueza espetacular, oferecendo aos devotos 13 procissões oficiais com as características mais variadas. Há romaria para todos os gostos, a exemplo da Romaria da Juventude, da Romaria Rodoviária, da Motorromaria e das três procissões mais importantes em termos de demanda popular e jornalística: o icônico Círio Fluvial, a trasladação do sábado à noite, e o cortejo do Círio no domingo pela manhã. A Guarda de Nazaré atua na organização dessas romarias, com cerca de 2 mil homens de todas as classes sociais, de juízes a garis, todos irmanados, (ORGANIZADOR DO CÍRIO, 2021).

Apesar de a festa do Círio ser protagonizada por uma mulher – Nossa Senhora de Nazaré, padroeira da Amazônia –, a Guarda de Nazaré é composta exclusivamente por homens e infelizmente não possui pessoas do gênero feminino entre seus colaboradores. Foucault (2020, p. 29) ressalta que vivemos “uma moral de homens: uma moral pensada, escrita, ensinada por homens” e a eles endereçada. É por isso que é preciso que avancemos nesse espaço, no sentido de pensar a inserção de mulheres na composição da Guarda de Nazaré. É importante e salutar que tradições com características restritivas sejam repensadas, de modo a averiguar a possibilidade de adaptações que promovam o acolhimento de novos atores. Nesse caso, essa revisão se sugere não só por toda a representatividade que estaria contida num ato não apenas de valorização e respeito às mulheres, mas sobretudo pela oxigenação que a guarda obteria ao desfrutar de suas competências, talentos e elevadas sabedorias.

Como já mencionado, a festa do Círio ultrapassa os rituais litúrgicos, uma vez que inúmeras festas não religiosas ocorrem em abundância no mesmo final de semana. São eventos de todos

os gêneros, desde os voltados eminentemente para a cultura local, como os shows de carimbó e de aparelhagens, até as apresentações de artistas de notoriedade nacional que se apresentam nas diversas casas de espetáculos espalhadas pela cidade. Além deles, há ainda importantes eventos tradicionalmente associados ao Círio, que, embora não façam parte do calendário oficial da festa religiosa, se constituem como forças culturais indexados inevitavelmente a ela. Três desses movimentos possuem maior destaque, quais sejam: o Arrastão do Pavulagem, o Auto do Círio e a quadragenária Festa da Chiquita. Todas essas manifestações, ao se aglutinar no período nazareno, jogam os holofotes para essa cidade amazônica, atraindo incontáveis turistas e fiéis interessados em beber dessa riqueza cultural tão específica e original da cidade.

Infelizmente, com a chegada do novo coronavírus e sua característica pandêmica, o mundo foi obrigado a se isolar e se adaptar de forma urgente e abrupta a um contexto totalmente adverso. Freitas e Pena (2020, p. 37) afirmam que “trata-se, pois, de um desgaste global e um dos maiores eventos históricos dos últimos cem anos, que atinge todos os setores indistintamente”. Segundo Vallejo (2020), a mais grave crise sanitária [de] que há memória em um século”.

Em função dessa situação, as principais festas brasileiras tiveram que ser canceladas ou substancialmente alteradas para evitar aglomerações. Com o Círio de Nazaré não foi diferente: a festa sofreu fortes alterações para adaptar o formato de transmissão de suas celebrações litúrgicas. Contornando as adversidades, a intenção foi de que esse bicentenário evento não passasse completamente em branco, migrando-o para um contexto essencialmente virtual. Os impactos mais significativos ocasionados pela pandemia sobre a festa do Círio serão abordados em maiores detalhes a partir da próxima seção.

Pandemia altera profundamente a festa do Círio

Ainda nos primeiros meses de pandemia, no segundo trimestre de 2020, ventilava-se a possibilidade de que o Círio pudesse ocorrer normalmente, caso a situação fosse atenuada. Ao contrário do que se pensava, não houve avanços significativos, e a solução pensada pela diretoria da festa, em comunhão com as autoridades sanitárias, foi a reformulação total da festa, organizando o Círio numa direção de modo a desestimular aglomerações de forma absoluta. Nessa perspectiva, Armus (2020) classificou como um desafio brutal ter que articular uma resposta política a saúde pública em meio à incerteza trazida pela pandemia de covid-19.

Na edição de 2020, portanto, todas as 13 procissões foram canceladas, e o trabalho passou a ser coordenado a fim de promover um Círio com uma programação exclusivamente transmitida pela *web*. Mesmo com as portas fechadas devido às restrições, a cerimônia de apresentação do manto de Nossa Senhora “emocionou os católicos que acompanharam o evento

transmitido no telão do lado de fora da igreja, pela televisão e pela internet” (DANIEL, 2020, p. 12). Numa fase de estritas adaptações, momentos especiais como a ornamentação da berlinda, que antes não eram divulgados, mas restritos aos organizadores, passaram a ser compartilhados pelos canais de televisão e pelas ferramentas do ciberespaço.

Ainda no intuito de impedir aglomerações, uma novidade foi o sobrevoo da imagem peregrina em pontos estratégicos da capital paraense, com destaque para os hospitais onde pessoas se recuperavam da temerosa doença. Uma devota valorizou a iniciativa, expressando o desejo de que o sobrevoo da imagem seja mantido mesmo após a pandemia, ampliando o projeto para que nas próximas edições ele possa contemplar todos os bairros da cidade (DEVOTA 2, 2021). O sobrevoo permitiu que muitas pessoas se conectassem com a energia do Círio através da imagem da santa alvissareira nos céus, sem a necessidade de perfurar o isolamento social, protegendo assim a si mesmas e aos demais. Como a maior parte do mundo, Belém também sofreu as agruras do período mais crítico de contágio e internações.

Apesar disso, mesmo com todas as restrições pensadas para evitar contágios e mais propagações do vírus, 100 mil indômitos fiéis se puseram nas ruas no domingo do Círio em 2020, numa procissão totalmente improvisada. Cardoso (2020) sublinha que “devotos de Nossa Senhora foram para as ruas no sábado e fizeram uma Trasladação ‘informal’, mantendo a tradição de levar a santinha até a Catedral de Belém, de onde sai no domingo, durante o Círio”. Ao longo do trajeto, foi possível observar os devotos rezando o terço e cantando hinos de louvor, em demonstrações de fé que procuravam manter práticas cautelosas, como o uso de máscaras, na tentativa de manter um relativo distanciamento dos demais.

Em meio à difícil realidade de 2020, uma pessoa da organização do Círio revelou que seu maior sonho seria a realização do Círio presencial em 2021, o que infelizmente não pôde ocorrer. Em 2021, houve avanços significativos por conta do programa de imunização. Embora a programação tenha permanecido prioritariamente virtual, foi permitido que as missas na basílica ocorressem de modo híbrido, com o controle do número de fiéis em seu interior. Na programação externa, apenas uma procissão foi realizada, justamente por se tratar de um cortejo veicular, o que inibiu aglomerações. O traslado para Ananindeua foi a única das 13 romarias oficialmente realizada durante o Círio de 2021, inclusive com um percurso reduzido e sem suas tradicionais paradas (CARDOSO, 2021).

Como em 2020, a procissão do segundo domingo de outubro de 2021 acabou acontecendo novamente de modo informal e totalmente improvisado, perfazendo o trajeto habitual do cortejo. A diferença foi que dessa vez o número de participantes simplesmente quadruplicou, ainda que fossem totalmente desestimulados pela organização do Círio.

O 229º Círio de Nazaré reuniu aproximadamente 400 mil pessoas pelas ruas da cidade, mesmo sem a realização oficial da procissão da festa. [...] Com o avanço da vacinação e a queda no número de casos de covid-19 no Pará, os fiéis tomaram as ruas de Belém com o intuito de pagar promessas e manifestar a fé. (SOARES, 2021, p. 38).

Uma reportagem do jornal Amazônia mostra que “quase meio milhão de pessoas não abriram mão de manifestar gratidão, fé e devoção a Nazica”, desejosos de que a doença vá embora e que em 2022 todos possam estar no Círio, agradecendo por tudo (DEVOTOS..., 2021, p. 4).

Em 2020 e 2021, dentre os objetos de cera (os ex-votos) utilizados pelos promesseiros, o pulmão se revelou o grande destaque. Uma reportagem esclarece que “partes do corpo humano em cera fazem parte das demonstrações de fé e gratidão à virgem de Nazaré” (CARVALHO, 2021, p. 20). Essa matéria aponta que, por conta da pandemia, a demanda de 2020 por ex-votos caiu em relação a 2019. Porém, em razão do grande número de infecções causadas pela covid-19, “o pulmão passou a ser o órgão mais solicitado pelos devotos” (CARVALHO, 2021, p. 20). Também era possível entregar os ex-votos, com o acompanhamento das encomendas, depositadas na Barca dos Milagres, instalada na Basílica de Nazaré, processo inteiramente registrado em fotos e filmagens pelos vendedores, o que dispensou os promesseiros de sair de casa.

O diretor do Círio expressou seus sentimentos num artigo no jornal O Liberal, desabafando que “[...] podem estar vazias as ruas, podem estar assustadas as pessoas, pode estar nos espreitando o vírus [...]. Sempre haverá cor, cheiro e sabor nos outubros desta terra, e lágrimas seguirão escorrendo dos olhos, lavando das faces a poeira do isolamento.” (MARTINS, 2021, p. 34).

Tanto pela robustez de sua estrutura como por sua projeção nacional, o Círio atrai milhares de turistas todos os anos, promovendo a lotação máxima de sua rede hoteleira, setor prejudicado pela pandemia. Enquanto em 2019 os 12 mil leitos da cidade de Belém foram totalmente ocupados, em 2020, foi estimado o preenchimento com a ocupação de 15% a 25% das vagas de hospedagens da cidade (DANTAS, 2020, p.2). Em 2021, por outro lado, essa estimativa foi elevada para um mínimo de 30%, que variava de empreendimento para empreendimento³ (MENDES, 2021). Mesmo com o aumento significativo de visitantes em 2021, a não realização tanto do Círio quanto das demais festas a ele vinculadas prejudicou seriamente a economia local, com destaque para os que sobrevivem da informalidade, como

3 Estimativa do Sindicato de Hotéis, Restaurantes, Bares e Similares do Estado do Pará (SHRBS-PA), em reportagem para o portal Agência Brasil.

veremos mais adiante.

Há 40 anos, Isidoro Alves (1980, p. 51), autor de um estudo icônico sobre o Círio, já chamava atenção para esse aspecto heterogêneo da festa, ao mostrar que o Círio agrega toda uma diversidade religiosa, profissional, sexual e de gênero, incluindo elementos recreativos, turísticos e educativos. Um período em que todos se preparam, quando “o lazer e os negócios convivem” (ALVES, 1980, p. 26). Um “Carnaval devoto” capaz de conexões admiráveis, promovendo festas dentro da grande festa, quebrando paradigmas e reforçando o caráter absolutamente diversificado desse povo tão extraordinário que habita o meio da floresta amazônica: o povo paraense.

As festas dentro da Festa

Inúmeras festas orbitam o Círio de Nazaré, independentemente de qualquer ligação com os rituais litúrgicos, embora estejam de algum modo conectadas ao período nazareno, muito em função da propulsão turística possibilitada pelo evento. Além dos teatros e casas de shows, cuja farta programação promove apresentações de artistas de reconhecimento regional e nacional, os encontros ritmados com o carimbó e as demais peculiaridades paraenses, como as famosas festas de aparelhagens, geram uma concorrida demanda de pessoas desejosas por participar desses espetáculos.

A grande notoriedade das festas profanas vinculadas ao Círio, no entanto, se deve a três eventos em especial, todos tradicionais, que fazem parte de seu calendário cultural e movimentam o final de semana mais esperado do estado do Pará. São eles o Auto do Círio, espetáculo teatral de rua realizado no centro histórico de Belém na sexta à noite; o Arrastão do Pavulagem, que acontece no sábado à tarde logo após o Círio Fluvial; e a efusiva Festa da Chiquita, que promove a diversidade LGBTQIA+ na Praça da República, no intervalo entre os cortejos da transladação noturna do sábado e a procissão dominical do Círio.

Uma devota entrevistada comentou a importância dessas festas da seguinte maneira: “até porque o turista, quando vem, ele quer ver diversidade, então tem aquela parte religiosa, e tem aquela parte que você vai se divertir, conhecer algo novo, né? Conhecer um novo tipo de cultura, um novo tipo de abordagem” (DEVOTA 1, 2021).

Uma vendedora ambulante relembrou seu percurso de vendas durante essas festas: “a gente trabalha no Auto do Círio, ali próximo ao tribunal, de lá, a gente vem para a Chiquita e depois para a Motorromaria, e encerra no domingo do Círio” (VENDEDORA AMBULANTE 3, 2021). Daí se nota a gama de possibilidades de atuação dos vendedores de rua nas festividades profanas desse período.

Como já era esperado, o cancelamento do Círio presencial reverberou também em todas as demais festas a ele relacionadas. Em função da pandemia, elas foram obrigatoriamente transferidas do ambiente tradicional onde a aglomeração sempre se fez regra, inserindo-se nas possibilidades de transmissão disponíveis pela internet.

Diante desse cenário, tanto em 2020 quanto em 2021, o espetáculo teatral do Auto do Círio foi realizado apenas virtualmente. O jornalista Fabyo Cruz traz em sua reportagem a fala do diretor geral desse evento, lembrando que a ausência do calor humano é o aspecto mais difícil desses tempos pandêmicos. Em 2021, o Auto do Círio se apresentou com o tema “Sagradas Conexões”, por conectar a todos digitalmente, através das telas de *notebooks* e *smartphones* (CRUZ, 2021, p. 53). “O Auto do Círio é realizado desde 1993 pela Escola de Teatro e Dança da Universidade Federal do Pará - UFPA, visando [a] revitalizar o centro histórico de Belém” (SERRA, 2017, p. 261).

Outro evento importante, o Arrastão do Pavulagem apresenta um cortejo que “retrata a cultura popular e regional paraense, passando por importantes pontos turísticos da cidade de Belém, como a Praça do Carmo e o Mercado Ver-o-Peso” (SERRA, 2017, p. 244). O Diário do Pará mostrou que o arrastão promoveu tanto em 2020 como em 2021 “uma programação 100% virtual para atender os brincantes em tempos tão difíceis provocados pelo vírus” (ARRASTÃO..., 2022). Segundo a reportagem, “embora as transmissões tivessem ajudado muitos a superar a pandemia, a expectativa pelo retorno sempre foi alta” (ARRASTÃO..., 2022), de modo que houve inúmeros comentários na internet, saudosos da falta da agitação e do calor humano que o arrastão promove.

Dos eventos culturais não religiosos vinculados ao Círio, a Festa da Chiquita se estabelece como a mais antiga e tradicional: há 4 décadas colore o sábado da Praça da República, razão pela qual a elegemos para detalhar os reflexos da pandemia sobre esses eventos.

A festa virtual da Chiquita

A irreverente Festa da Chiquita seguiu o mesmo caminho das demais manifestações culturais, apropriando-se das ferramentas da internet para cravar sua tradicional participação no tempo nazareno. Vidigal (2020) ressalta que a Chiquita de 2020 “foi transmitida em live, sem plateia presencial [,] e pôde ser assistida ao vivo pelo *youtube* de Eloi Iglesias”⁴.

Diante desse panorama de isolamento, a organização da Festa da Chiquita assim desabafou sobre sua representatividade para o povo amazônico e a impossibilidade do contato

4 Elói Iglesias é o grande nome da Festa da Chiquita. É diretor do evento há mais de duas décadas.

físico que lhe é tão peculiar:

Essa coisa de você receber as pessoas, uma coisa que na pandemia não se fez muito, né? Com o problema, porque a gente é do abraço, a gente é do afeto. Acho que as pessoas querem que tu leve elas pra outros lugares, né? A gente não tem o costume de sair, nós somos muito apegados principalmente na comida, nos sabores, nos nossos cheiros, no nosso aroma [...]. Nós temos um jeito. Na verdade, o Brasil do Norte é outra coisa, entendeu? (ORGANIZADOR DA CHIQUITA 1, 2021).

Em 2021, em meio a uma situação mais confortável, possibilitada pelo programa de imunização, a Chiquita pôde ocorrer de maneira presencial, respeitando o limite de 200 pessoas, no anfiteatro do Memorial dos Povos, espaço multicultural situado no centro de Belém. Durante o evento, foi possível observar vários participantes utilizando máscaras, retirando-as quando precisavam consumir alimentos e bebidas. Segundo uma reportagem do Jornal da Amazônia, o “evento Filhas da Chiquita tem a primeira edição fechada desde que se tornou patrimônio cultural” (FESTA..., 2021, p. 9). Por sua vez, Azevedo (2021, p. 3) afirma que a Festa da Chiquita é um símbolo de resistência LGBTQIA+ e foi realizada num formato *pocket*, bem mais comedido, porém mantendo a diversão e sua relevância como pontos de resistência cultural.

Carlos, Tavares e Trindade Júnior (2021, p. 215) discorrem sobre a relevância econômica da Chiquita pela “presença de camelôs e ambulantes que vendem bebidas e comidas variadas, além de objetos relacionados ou não ao Círio”. Em 2021, por conta da realização presencial, mesmo com a limitação do público, a festa conseguiu atrair vendedores ambulantes para as imediações do evento, na avenida Governador José Malcher, a poucos metros da Praça da República, como é possível identificar nas figuras 1 e 2.

Figuras 1 e 2: Vendedores ambulantes na área externa da Festa da Chiquita



Fonte: Bartos Batista Bernardes (2021).

Nas palavras das vendedoras: “já vendi outras vezes na Festa da Chiquita, um evento que a gente pode adquirir uma renda a mais” (VENDEDORA AMBULANTE 2, 2021). “São vendas muito boas na Chiquita” (VENDEDORA AMBULANTE 1, 2021), pois a festa tem muita divulgação e é muito atrativa, atraindo muita gente de vários lugares.

Figuras 3, 4 e 5: Feira de produtos voltados ao público LGBT



Fonte: Bartos Batista Bernardes (2021).

Outro incentivo da Chiquita que identificamos nesses tempos de pandemia foi a criação da 1ª Feira de Produtores LGBTs do evento, cujo objetivo era incentivar a economia popular, mediante a comercialização de itens diversos, como alimentos, bebidas, produtos artesanais e outros produtos exclusivamente relacionados à temática da diversidade sexual. As figuras 3, 4 e 5 apresentam uma parte dos produtos disponibilizados na feira.

Sobre essa inovação, a direção da Chiquita assim se expressou: “A motivação para inovar veio justamente por estarmos vivendo uma pandemia e para atrair ainda mais a população LGBT, razão pela qual tivemos a feirinha do produtor LGBT, que rolou simultaneamente à Festa da Chiquita.” (ORGANIZADOR DA CHIQUITA 2, 2021).

Vale lembrar que a Chiquita chega a juntar um público de até 40 mil pessoas na Praça da República, seu lugar cativo desde sua primeira edição. Monteiro (2021, p. 71) menciona o olhar de uma conceituada antropóloga sobre a Festa da Chiquita, que a caracteriza como irreverente, sem deixar de ser respeitosa à imagem da santa e ao Círio.

É importante sublinhar que a Festa da Chiquita foi considerada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) um dos elementos constitutivos do Círio, “uma expressão dos grupos homossexuais que, na festa das filhas da Chiquita, homenageiam (e utilizam) Nossa Senhora de Nazaré a seu modo, para defender suas causas” (IPHAN, 2004).

A soma de todos esses eventos movimenta uma importante rede comercial em Belém; aqui, destacamos a que se atrela à economia popular, por suas mais distintas especificidades, como veremos mais detalhadamente a seguir.

PANDEMIA E ECONOMIA POPULAR NAS FESTAS DO CÍRIO

O Círio envolve uma verdadeira gama de eventos, o que inevitavelmente acaba movimentando uma considerável cadeia de beneficiários, em função da concreta possibilidade de geração de renda para a cidade de Belém. Praticamente todo o comércio é prestigiado, destacando-se os que estão diretamente vinculados a uma expressiva demanda turística, como acontece de praxe. Uma reportagem⁵ do Liberal informou que, em função da ausência do turismo religioso em 2020, “deve haver uma perda de faturamento na ordem de 239 milhões nas empresas durante o Círio”, evento que normalmente movimenta, juntamente com outros setores, um total próximo a 1 bilhão de reais. (VAZ, 2020, p. 4).

Enquanto a pandemia afetava o principal evento turístico do Pará, segmentos como os de hospedagem (pousadas e hotéis), alimentação (bares, restaurantes e lanchonetes) e corridas em veículos privados (serviços de táxis e carros por aplicativos) viram suas demandas reduzirem vertiginosamente, o que implicou uma abrupta redução de suas arrecadações. Para se ter uma ideia, cerca de 400 negócios vinculados ao turismo no Pará fecharam as portas por conta da crise acarretada pela pandemia (VILARINS, 2020).

Nesse cenário nebuloso, um dos impactos que mais chamaram atenção – sobretudo pela representatividade social que a cerca – recaiu sobre os inúmeros vendedores que atuam na informalidade, através da chamada economia popular (EP). Por suas características (DINIZ, 2020), a EP possui grande destaque no período nazareno, configurando-se como uma fonte extraordinária de arrecadação para os trabalhadores de rua, muitas vezes garantidora de uma segurança financeira que lhes dará suporte ao longo dos meses subsequentes. Uma vendedora lamentou a ausência do Círio, dizendo que “a pandemia deixou tudo mais difícil e as coisas ficaram muito mais caras; as pessoas estão reclamando dos preços. Se não fosse a pandemia, isso aqui estaria lotado” (VENDEDORA AMBULANTE 3, 2021). Essa vendedora também

5 A reportagem se baseia nos dados apresentados pela Universidade de São Paulo (USP), e pelo Serviço Brasileiro de Apoio as Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), estado do Pará.

lamentou a pouca movimentação nas ruas, consequência inevitável do isolamento social necessário naquele momento.

Para muitos desses pequenos empreendedores, as vendas realizadas no Círio, além de representar a maior arrecadação anual, se consolidam como base da subsistência familiar por um extenso período. “Muitos sustentam suas famílias com produtos religiosos que remetem à nossa Senhora”, já que o Círio movimenta a economia local, gerando “emprego e renda para quem trabalha comercializando os variados tipos de produtos católicos” (SOARES, 2021b, p. 38-39).

Por esses aspectos de relevância econômica, o Círio também é conhecido em Belém como o “Natal dos Paraenses”. Reportagem de Melo (2021, p.31) ressalta que “as vendas, neste período, superam as do natal”. Nessa direção, um vendedor ressaltou as dificuldades vivenciadas nesses tempos pandêmicos: É o nosso segundo Natal “[...]. Chego a arrumar uns 10 mil reais no Círio. Inclusive dois anos seguidos sem o Círio quebrou minhas pernas, gastei minhas reservas, fiz empréstimo, e grande parte da mercadoria se vendeu” (VENDEDOR AMBULANTE 1, 2021).

Em sua obra *Em defesa da sociedade*, Foucault (2010, p. 43) alerta que vivemos “em guerra uns com os outros, uma frente de batalha que perpassa a sociedade inteira, contínua e permanentemente”. Essa batalha reflete a luta dos ambulantes, cujo cotidiano ficou ainda mais complicado por conta da pandemia, adicionando desafios a uma situação que já era bastante difícil. Essa guerra contínua mencionada por Foucault emerge como um reflexo das consequências do capitalismo neoliberal, a ditar que cada um é obrigado a assumir para si as responsabilidades de seus destinos, apresentando uma falsa ideia meritocrática. No caso dos vendedores de rua, há um desafio perene e deveras assolador, como pudemos constatar nos depoimentos.

Mesmo durante a pandemia, observamos que os circuitos processionais das ruas centrais de Belém ficaram visivelmente lotados de vendedoras e vendedores ambulantes, que ofertavam uma imensa variedade de produtos em seus carrinhos, girândolas e barracas. Comidas típicas, bebidas, ervas medicinais, objetos religiosos e artesanatos em geral costumam ser itens abundante no período, enfeitando suas avenidas com peculiaridades da cultura local.

O Arraial de Nazaré⁶ promovido pela igreja costuma funcionar durante cerca de 90 dias, de setembro a novembro, e tem gente que se sustenta quase o ano inteiro com o dinheiro que

⁶ Trata-se de uma feira de produtos agrícolas instituída em 1793, no primeiro Círio, que se transformou num movimento de entretenimento com parque de diversões, barracas de artesanato e apresentações musicais.

ganha nesse período (ORGANIZADOR DO CÍRIO, 2021). Por conta da pandemia, o arraial também foi impactado: foi realizado apenas durante 16 dias, em 2020, e 26 dias, em 2021. Vale a pena frisar que esse arraial envolve grandes personagens da EP paraense e representa mais uma peça de reforço para a economia dos pequenos produtores.

Principais desafios para a economia popular

Como todos os tradicionais eventos do Círio se adaptaram à conjuntura pandêmica e não foram realizados nos formatos habituais, Belém viu seu fluxo turístico despencar como nunca, produzindo situações nefastas principalmente para a massa trabalhadora mais vulnerável. Em função da informalidade em que atuam, inúmeros vendedores e vendedoras foram bastante prejudicados pela ausência do indiscutível celeiro festivo que ocorre em Belém durante o período nazareno. Estudos mostram que “o avanço da pandemia do vírus covid-19 tem gerado efeitos imediatos sobre a economia popular urbana” (DINIZ, SILVA e GUERCI, 2020, p. 1). “Foi um impacto muito grande, tenho amigas que passou fome” (VENDEDORA AMBULANTE 3, 2021), afirmou a vendedora, referindo-se a suas colegas de labuta. Outra lamentou essa ausência, reforçando que “é dessa venda que tiro meu sustento, alimentação, remédio, tudo!” (VENDEDORA AMBULANTE 2, 2021).

Mesmo diante dos riscos oferecidos pela pandemia, foi possível deparar com muitos vendedores pelas ruas de Belém, na esperança de realizar suas vendas, embora o reduzido número de turistas não colaborasse para que tal ação se concretizasse. A realidade desses trabalhadores e trabalhadoras não é nada fácil, uma vez que se somam aos obstáculos já elencados outras situações lamentáveis e constrangedoras vivenciadas nas ruas. “Muita gente renega a nossa pessoa [por medo de contágio com o vírus], “muita gente humilha a gente pra caramba” (VENDEDOR AMBULANTE 1, 2021). Em razão do vírus da covid-19, a população ficou ainda mais reticente, esquivando-se de adquirir produtos ofertados nas ruas, certamente por julgá-los mais suscetíveis ao contágio. Uma vendedora expressa experiências vexatórias que ocorrem no dia a dia de seu trabalho, a exemplo da proibição da venda de cervejas, justamente o item que representa sua maior fonte de lucro. Sobre essa situação, ela desabafa:

O que piorou foi mais na venda de cerveja, porque nós somos proibidos de vender cerveja aqui. [...] Porém tem o Bar do Parque que, e não é proibido, que é dentro da praça. A gente vende com medo, com um pé atrás. [...] De primeiro, eles levavam mesmo, quando pegavam cerveja no nosso carro, levavam, tinham que levar porque era proibido, mas agora, graças a Deus, estamos mais em paz. Eu espero que mude, né? Seja liberado mesmo. (VENDEDORA AMBULANTE 3, 2021).

A vigilância descrita pela ambulante se conecta à biopolítica expressada, segundo

Foucault, pelo poder disciplinar necessário à ação capitalista: “A vigilância se torna um poder operador decisivo, na medida em que é ao mesmo tempo uma peça interna no aparelho de produção e uma engrenagem específica do poder disciplinar” (FOUCAULT, 2014, p. 172). No relato, observa-se que, apesar de a venda de bebidas ser proibida na Praça da República, o Bar do Parque, localizado nessa praça, consegue realizar suas vendas normalmente. De acordo com a ambulante, a motivação seria o perigo das garrafas de vidro, embora há muito tempo já tenham sido substituídas pelas latinhas. Foucault (2010, p. 65) alega que existem duas raças quando há dois grupos que, apesar de coabitarem, não se misturam por causa de diferenças e barragens ligadas a privilégios e a modos de exercício de poder. É isso que a situação descrita parece evidenciar.

Pelo relato da vendedora, nota-se que esse problema tem se amenizado, passado todo o rigor fiscalizatório de antes, embora haja o contundente desejo de que a venda de cervejas seja enfim legalizada. Até porque não faz sentido algum que os ambulantes sejam cerceados de comercializar algo que há poucos metros segue liberado, porém num espaço mais requintado e atrativo para uma classe social mais abastada.

Criatividade para driblar os efeitos da Pandemia

O uso da criatividade tem sido essencial à elaboração de estratégias de vendas que possam ser utilizadas com segurança mesmo em tempos de isolamento. Melo (2021, p. 31) mostra em sua reportagem que a “criatividade para inovar a produção é fundamental a empreendedores que se inspiram na fé para confeccionar peças de artesanato e enfrentar a retração nos negócios provocada pela pandemia de covid-19”. Nessa direção, o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae) instalou uma máquina de autoatendimento em pontos turísticos da cidade que vendem produtos do Círio produzidos por empreendedores paraenses (CAVALCANTI, 2020). Em tempos pandêmicos, a configuração desse negócio dispensa contato físico entre pessoas, ajudando tanto na proteção como no aumento do volume de vendas, o que beneficia dezenas de pequenos produtores.

Figura 6. Máscaras de proteção contra a Covid com imagem da Santa

Fonte: Bartos Batista Bernardes (2021).

Na economia popular, um exemplo dessa criatividade foi expresso pelos vendedores ambulantes que focaram na venda de máscaras de proteção facial para a covid-19 estampadas com a imagem de Nossa Senhora de Nazaré, conforme a figura 6, no intuito de driblar as dificuldades que surgiram com o coronavírus. Maranhão (2021) aponta que o número de ambulantes aumentou durante a pandemia, assim como a variedade de produtos oferecidos ao público, muito embora a quantidade de clientes tenha reduzido, seja pelas condições sanitárias impostas pelo governo, seja pela perda de poder aquisitivo dos consumidores.

Esse aumento no número de ambulantes reflete o caráter da economia popular como fonte emergencial de subsistência para quem não tem outro horizonte de geração de renda a ser vislumbrado. Verónica Gago (2014) explica que a informalidade não é sempre um âmbito negativo, mas pode ser positivo por sua dimensão de práxis na busca por novas formas produtivas, comerciais e relacionais.

A grande corrida pelos serviços propostos pelos aplicativos de transporte e entrega também reflete a situação nefasta produzida pela pandemia. De acordo com Freitas e Pena (2020, p. 38), o imenso comércio na economia informal inclui também uma nova fonte de renda, ligada aos aplicativos de empresas cujos trabalhadores não têm qualquer proteção social. O advento das tecnologias alterou as relações de trabalho, que enveredaram por flexibilidade e desregulamentação crescentes, germinando um proletariado digital cada vez mais informal, intermitente e “uberizado”, numa nova modalidade de servidão (ANTUNES, 2020). Trata-se de uma luta, uma batalha diária na guerra pela vida: “Logo, em toda parte desigualdades, em toda parte violências que fundamentam desigualdades, em toda parte guerras” (FOUCAULT, 2010, p. 132).

O Estado como esperança de vida

Diante de tantas dificuldades, as esperanças foram canalizadas para o posicionamento do poder público quanto às ações que seriam implementadas para contornar as consequências que a pandemia acarretou a milhares de trabalhadores. Freitas e Pena (2020) elucidam que a informalidade geralmente absorve pessoas fragilizadas e em situação de risco de fome, sem remuneração permanente e subempregadas que necessitam de uma rápida ação dos governos para assegurar renda e dignidade a pessoas vulneráveis. Segundo esses autores, são grupos que deveriam estar recebendo os melhores e mais amplos benefícios sociais, sobretudo os relacionados ao direito à segurança alimentar e nutricional (FREITAS; PENA, 2020).

De modo contundente, Foucault (2021a, p. 58) advoga que o “mercado devia ser um lugar privilegiado de justiça distributiva [...] para pelo menos alguns produtos fundamentais, como os produtos alimentares”, plenamente acessíveis aos mais pobres. Nessa lógica, a fome precisa ser encarada como prioridade absoluta, e os governos devem envidar esforços para garantir o mais básico dentre os benefícios possíveis. É urgente a necessidade de deflagração de ações efetivamente capazes de alterar esse cenário deprimente.

Dados de maio de 2022 demonstram os reflexos do vírus sobre a fome no contexto brasileiro. Segundo informações da FGV Social, 35% dos brasileiros, um número estarrecedor, sofreram em algum momento da pandemia com a falta de dinheiro para alimentação. “Sinteticamente, os famintos representam grupos de risco para a pandemia de covid-19 configurando-se uma tragédia humana ainda maior” (FREITAS; PENA, 2020, p. 36). Polanyi (2012) relata que o medo da fome é que faz com que o trabalhador despossuído se sujeite ao trabalho precarizado. Certamente esse medo primário, relacionado ao fomento da vida, faz abundar o quantitativo de trabalhadores que se subjugam à informalidade e à “uberização”, oriundos de uma crescente alta da massa desempregada em nosso país, como pôde ser observado nesses tempos de pandemia.

Os programas sociais ofertados durante a pandemia eram escassos e com baixíssimas remunerações. Muitos trabalhadores, pelo aspecto informal, não conseguiram reunir a documentação comprobatória que os fizesse ter acesso a benefícios diretamente relacionados a microempreendedores individuais. Com programas insatisfatórios quanto às necessidades reais dos trabalhadores, a intenção parece ter sido de ao menos amenizar a situação, em face da vulnerabilidade vivenciada, acalmando os ânimos da população e despertando sentimentos de gratidão pelas rasas ajudas oferecidas (ainda que fundamentalmente necessárias), a fim de evitar possíveis colisões. Uma vendedora afirmou que “o que ajudou a gente foi esse auxílio emergencial” (VENDEDORAAMBULANTE, 2021). Foucault enfatiza que o poder se concretiza

por sua função repressiva, gerindo a vida dos homens por uma utilidade econômica máxima e diminuindo, assim, “sua capacidade de revolta, de resistência, de luta [...] neutralizando os efeitos do contrapoder, isto é, tornar os homens dóceis politicamente” (FOUCAULT, 2021b p. 20). É o que parece ter ocorrido com as possibilidades até aqui disponibilizadas.

O fato é que não houve um programa específico de atendimento aos ambulantes que atuam na informalidade, razão pela qual ficaram completamente alheios aos benefícios assistenciais mais robustos, já que foram especificamente voltados ao microempreendedor formalmente registrado. Foi o caso do Incentiva + Pará⁷, cujo valor do auxílio chegou a 2 mil reais, diferentemente de auxílios mais generalizados, cujos valores ficaram na janela entre 200 e 600 reais, não ultrapassando esses insignificantes valores.

Nesse cenário, é fundamental encontrar meios para que esses milhares de trabalhadores, com o auxílio de políticas públicas eficazes, possam deixar esse ambiente de desproteção e enfim alcançar uma vida minimamente digna. Trata-se de uma questão que necessita ser equalizada com a participação do poder público para que esse setor consiga migrar da informalidade para um mercado de trabalho que proporcione segurança social aos que nele operam (GARCIA *et al.*, 2019).

Infelizmente, a proposta de transferir dinheiro como estratégia de redistribuição de riqueza ainda é de difícil assimilação para aqueles que assumem que a única renda econômica aceitável é aquela vinculada ao esforço individual e para os que consideram tais subsídios meros recompensadores de uma vadiagem (SAVINO, 2021). Contudo resta-nos ignorar temporariamente essas visões míopes e focar na procura por soluções que reúnam esforços para que outros programas possam ser implementados. É fundamental que as novas tentativas nesse sentido, quando surgirem, tenham um potencial significativo de agir na mudança da realidade de nossos trabalhadores.

Possíveis soluções: o que esperar para o futuro?

A realidade demonstra que vários desses pequenos comerciantes não conseguem sair da informalidade. Fatores como simples despreparo, desconhecimento ou mesmo falta de orientação por parte de agentes públicos devem ser considerados, sobretudo em relação aos trâmites burocráticos que acabam desestimulando os que se sentem verdadeiramente aflitos ao lidar com eles. Dados do IBGE apontam que 68% das pessoas que ficaram sem trabalho no segundo trimestre de 2020 tinham postos informais e ficaram sem direito a quaisquer dos

⁷ Disponível em: <https://sedeme.pa.gov.br/incentiva-para>. Acesso em: 05 jun. 2022.

benefícios comuns aos que possuem carteira de trabalho assinada (TRABALHO INFORMAL..., 2021).

Na contramão dessa situação caótica, a saída encontrada por muitos desempregados foi justamente enveredar pelo empreendedorismo, a fim de buscar algum meio de sobrevivência, constituindo especialmente microempresas individuais formalizadas. Uma reportagem do Diário do Pará destaca que o empreendedorismo foi uma das formas que os trabalhadores paraenses encontraram para driblar a crise econômica ocasionada pelo coronavírus – houve um aumento de 27,04% de empresas abertas em 2021, a maioria composta por microempresas individuais (TRABALHADOR..., 2021).

Trindade (2021) destaca que a expansão descontrolada do coronavírus serviu para demonstrar a fragilidade das condições de existência de uma parcela significativa de trabalhadores brasileiros, além de comprovar que, em conjunturas adversas, os piores efeitos recaem sobre o proletariado. Em meio a esse quadro, estamos convictos de que é preciso ter ciência do importante papel prestado pelo vendedor ambulante. Faz-se necessário lançar um novo olhar sobre esse trabalhador, que, mesmo na informalidade, não deixa de ser um microempreendedor com uma significativa contribuição para a economia local. Através de seu trabalho, além de buscar garantir a subsistência familiar, ele faz o dinheiro circular e consegue oferecer uma alternativa de consumo de baixo custo à massa dos grandes centros urbanos, o caso de Belém.

É importante destacar que ninguém cai na informalidade por acaso, sendo basilar uma visão holística acerca das nuances sociais, políticas e econômicas que permeiam determinada sociedade. Acertadamente, Foucault (2014, p. 269) aponta que “foi contra o novo regime de exploração legal do trabalho que se desenvolveram as ilegalidades operárias”, precarizações como a baixa de salários, o prolongamento das horas de trabalho e a disseminação de regulamentos rigorosos.

A legislação que disciplina os auxílios financeiros tem deixado de fora importantes agentes econômicos que, por suas condições especiais, deveriam ser contemplados por programas alinhados às suas especificidades, caso dos vendedores informais. Um cadastramento desses vendedores a partir da esfera municipal já faria uma “fotografia” da conjuntura real, possibilitando ações políticas e mais precisas voltadas a esse segmento. Precisamos de uma legislação acolhedora e sensível à causa da economia popular, coerente com sua realidade e reconhecadora de seu imprescindível valor junto à sociedade que a cerca.

O professor Monte-Mór (2008) alerta que é preciso criar alternativas e modelos participativos que se aproximem do aprendizado social, redefinindo as estratégias de intervenções nos processos decisórios e visando ao bem-estar comum. É por isso que esperamos por políticas

públicas cujo objetivo seja beneficiar esses microempreendedores informalizados com regras assistenciais alternativas que os transportem para uma formalização pautada na justiça.

A pandemia mostrou a urgência de um modelo alternativo que afrente o metabolismo antissocial do capital, aprofundador das desigualdades, traduzido num novo projeto de valorização do trabalho humano (ANTUNES, 2020). O processo é lento e dificultoso, mas não pode ser encarado como mera utopia, pois a resistência ao poder é um ingrediente inestimável para que a mudança possa de fato acontecer. Como bem diz Foucault (2021b, p.18) “nada está isento de poder. Qualquer luta é sempre resistência dentro da própria rede de poder, teia que se alastra por toda a sociedade e a ninguém pode escapar”. Ou seja, onde há poder, há resistência.

A ausência da festa do Círio e de todos os demais eventos por ele aglutinados agudizou uma situação que já era bastante difícil, considerando que a economia popular é uma das grandes protagonistas das festas brasileiras. Se essas festas não acontecem, a EP sofre com os cancelamentos, especialmente os setores de caráter informal, pela ausência de proteção das esferas governamentais. Que os governos valorizem esse nicho, tão carente e, ao mesmo tempo, tão pulsante e presente em nosso país, dando mais atenção ao setor.

Ficamos na torcida para que esse vírus seja totalmente extirpado e que a partir de 2022 a festa do Círio de Nazaré possa acontecer novamente com toda a sua potência de aglomeração, tal como já vem sendo programado. Que com o retorno dessa imponente festa esses vendedores e vendedoras de Belém consigam gozar de uma recuperação vitoriosa de seus negócios, enquanto outras soluções ainda mais concretas são sonhadas, na esperança de que sejam realmente abraçadas pela esfera governamental.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através deste estudo pudemos perceber a intensidade dos efeitos causados pelo cancelamento da festa do Círio de Nazaré, em razão da pandemia de covid-19. Além de provocar tensões em relação à saúde da população, com um quadro imprevisível de contaminação e de mortes, a pandemia capilarizou suas consequências por diversos setores da sociedade, afetando os cenários político, econômico, social e cultural do estado do Pará.

A bicentenária festa do Círio teve de ser realizada apenas virtualmente em 2020 e 2021, o que diminuiu consideravelmente o número de turistas na cidade de Belém na época mais cobiçada do ano e fez com que vários setores econômicos sofressem reveses. Desse modo, a

hipótese norteadora deste trabalho pôde ser constatada, ratificando a relevância do Círio e de toda a sua estrutura de festas para os vendedores de rua que atuam na informalidade. Em meio ao cenário pandêmico, esses trabalhadores tiveram que lidar com efeitos ainda mais danosos, reforçados pela vulnerabilidade advinda do desamparo e da desproteção social que os atinge diretamente.

Nossa luta é travada para que a união de esforços entre os governos e a sociedade civil possa gerar uma rede de apoio mais consistente em prol de melhorias na estrutura de trabalho que envolve os vendedores ambulantes. Essa rede deve incluir medidas que se adequem à situação real desses trabalhadores e os tire da informalidade, conduzindo-os a um ambiente de garantias assistenciais e previdenciárias dignas do importante papel que o nicho desempenha nos centros urbanos de todo o nosso país.

Além de lidar com o desfortúnio da pandemia, que esvaziou as ruas, impedindo-os de trabalhar, esses trabalhadores perderam também uma oportunidade significativa de renda por conta do cancelamento do Círio e de toda a sua complexa estrutura de festas por dois anos consecutivos. Afora os espetáculos em espaços privados, eventos culturais como a Festa da Chiquita, o Arrastão do Pavulagem e o Auto do Círio são movimentações de lazer tradicionais e importantíssimas, constituindo-se como potentes fomentadoras da economia popular local. Todas essas festas, marcadas pela devoção e pela diversão nelas interligadas, geram também uma série de benefícios, movimentando uma relevante rede de empreendimentos, especialmente os que se dedicam aos produtos religiosos.

A pandemia, com todas as suas mazelas, reafirmou o quanto as festas são importantes e imprescindíveis para o fortalecimento da cultura de uma região, de um país. O povo brasileiro é festeiro por excelência, e a festa religiosa do Círio é um acontecimento grandioso não apenas pelo expressivo número de participantes, mas também e principalmente pela riqueza cultural que a ele se conecta.

Estamos em 2022, e a expectativa é de que finalmente o Círio possa acontecer novamente em sua forma genuína, numa extraordinária aglomeração de fé na vida e no amor ao próximo. Que suas 13 procissões religiosas e as demais festas que o cercam voltem a ser uma realidade e a economia popular possa também se beneficiar desse enredo festivo e devocional tão especial e característico do estado do Pará. Que assim seja, com todas as bênçãos de Nossa Senhora de Nazaré! Amém.

REFERÊNCIAS

1. ALVES, Isidoro Maria da Silva. **O carnaval devoto**: um estudo sobre a Festa de Nazaré em Belém. Petrópolis: Vozes, 1980.
2. ANTUNES, Ricardo. **Coronavírus**: o trabalho sob fogo cruzado. São Paulo: Boitempo, 2020.
3. ARMUS, Diego. No hay epidemia que afecte más a los ricos que a los pobres. **El País**, Paris, 21 out. 2020. Disponível em: <https://elpais.com/planeta-futuro/2020-10-21/no-hay-epidemia-que-haya-afectado-mas-a-los-ricos-que-a-los-pobres.html>. Acesso em: 25 maio 2022.
4. ARRASTÃO do Pavulagem está de volta! Veja as datas! **Diário do Pará**, Belém, 29 abr. 2022. Disponível em: <https://dol.com.br/entretenimento/cultura/709934/arrastao-do-pavulagem-esta-de-volta-veja-as-datas?d=1>. Acesso em: 5 maio 2022.
5. AZEVEDO, Lais. Festa da Chiquita em versão comedida. **Diário do Pará**. Belém, ano 38, nº 13.571, 9 e 10 out. 2021. Você, p. 3.
6. CARDOSO, Suênia. O caminho das luzes até a Igreja da Sé. **Diário do Pará**, Belém, ano 38, nº 13.212, p. 11, 12 out. 2020.
7. CARDOSO, Suênia. Ruas lotadas para ver Nossa Senhora de Nazaré na única romaria de 2021. **Diário do Pará**, Belém, ano 38, n. 13.571, p. 10, 9 e 10 out. 2021.
8. CARLOS, Ana Fani Alessandri; TAVARES, Maria Goretti da Costa; TRINDADE JÚNIOR, Saint-Clair Cordeiro da. Círio de Nazaré: tempos e espaços da festa em uma metrópole da Amazônia. **Revista Geografar**, Curitiba, v. 16, n. 1, p. 200-228, jan./jun. 2021. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/geografar/article/view/75856>. Acesso em: 7 jun. 2022.
9. CARVALHO, Luciana. Pulmões lideram objetos de promessa. **O liberal**, Belém, ano 75, n. 36.960, 9 e 10 out. 2021. Atualidades, p. 20.
10. CAVALCANTI, Alexandra. Máquina comercializa produtos do Círio. **O liberal**, Belém, ano 74, n. 36.602, 12 out. 2020. Negócios, p. 5.
11. CRUZ, Fabyo. Das ruas para as mídias eletrônicas. **O liberal**, Belém, ano 75, n. 36.960, 9 e 10 out. 2021. Atualidades, p. 53.
12. DANIEL, Michelle. Missa dá início ao Círio e novo manto de Nossa Senhora é apresentado. **Diário do Pará**, Belém, ano 38, n. 13.211, p. 12.
13. DANTAS, Abílio. Círio gera 50% menos empregos. **O liberal**, Belém, ano 74, n. 36.601, 10 e 11 out. 2020. Panorama, p. 2.

14. DEVOTOS FAZEM. **Amazônia**, Belém, ano 21, n. 7.787, Gerais, p. 4, 11 out. 2021.
15. DINIZ, Sibelle Cornélio. Possibilidades da economia popular e solidária no Brasil contemporâneo: apontamentos. **Nova Economia**, Belo Horizonte, v. 29, n. 3, p. 963-985. 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-63512019000300963&script=sci_arttext. Acesso em: 24 abr. 2022.
16. DINIZ, Sibelle Cornélio; SILVA, Gabrielle Lima; GUERCI, Mariana Rodovalho. Economia popular urbana e o COVID-19: desafios para a região metropolitana de Belo Horizonte. Nota Técnica. **Grupo de Estudos, Pesquisa e Extensão Colmeia Solidária**, CEDEPLAR, UFMG, Belo Horizonte, 2020. Disponível em: <https://cedeplar.ufmg.br/nota-tecnica-economia-popular-urbana-e-o-covid-19-desafios-e-propostas-para-a-regiao-metropolitana-de-belo-horizonte/> Acesso em: 4 mar. 2022.
17. FERNANDES, Phillippe Sendas de Paula; SEIXAS, Netília Silva dos Anjos. No Círio de Nazaré, as filhas da Chiquita também fazem a festa: resistência, conflitos e reinvenção de uma urbe amazônica. **Revista EcoPós**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, 2018. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/12377. Acesso em: 16 abr. 2022.
18. FESTA mantém alegria. **Amazônia**, Belém, ano 21, n. 7.787, 11 out. 2021. Caderno Gerais, p. 9.
19. FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
20. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
21. FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade**. V. 2: o uso dos prazeres. 8 ed. Rio de Janeiro: São Paulo: Paz e Terra, 2020.
22. FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. Lisboa: Edições 70, 2021a.
23. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 11 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021b.
24. FREITAS, Maria do Carmo Soares; PENA, Paulo Gilvane Lopes. Fome e pandemia de covid-19 no Brasil. **Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia**, Pelotas, v. 8, n. 1, p. 34-40, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/view/18903>. Acesso em: 28 jan. 2022.
25. GAGO, Veronica. **La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular**. 1 ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.
26. GARCIA, Josemeire Aparecida; SOUZA, Ezequias Ferreira de TEIXEIRA, Thainara Pimentel; MIRANDA, Maria Geralda de. Informalidade: o perfil do trabalhador ambulante de Manhuaçu. In: JORNADA DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DO UNIFACIG: SOCIEDADE, CIÊNCIA E TECNOLOGIA, 4., 2019, Manhuaçu-MG. **Anais [...]**. Manhuaçu: Unifacig, 2019. Disponível em: <http://pensaracademico.facig.edu.br/index.php/semiariocientifico/article/view/1359>. Acesso em: 4 jan. 2022.

27. IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Parecer 01/2004**. Brasília, 17 ago. 2004. Disponível em: [Parecer_DPI_cirio_de_nazare.pdf](#) (iphan.gov.br). Acesso em: 29 ago. 2022.
28. MARANHÃO, Romero Albuquerque Comércio informal nos trens urbanos da cidade do Rio de Janeiro durante a pandemia de covid-19. **Boletim de Conjuntura**, Boa Vista, v. 8, n. 22, p. 57-70, 2021. Disponível em: <https://revista.ioles.com.br/boca/index.php/revista/article/view/470>. Acesso em: 23 fev. 2022.
29. MARTINS, Albano. Mais um segundo domingo de outubro. **O liberal**, Belém, ano 75, n. 36.960, 9 e 10 out. 2021. Cidades, p. 34.
30. MELO, Emilly. Fé orienta o trabalho de artesãos e designers. **O liberal**, Belém, ano 75, n. 36.960, 9 e 10 out. 2021. Atualidades, p. 31.
31. MENDES, Nathália. Expectativa de ocupação de hotéis durante Círio de Nazaré é baixa. **Radioagência Nacional**, Brasília, 30 set. 2021. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/geral/audio/2021-09/expectativa-de-ocupacao-de-hotéis-durante-cirio-de-nazare-e-baixa>. Acesso em: 5 mai. 2022.
32. MONTE-MÓR, Roberto Luís de Melo. Urbanização extensiva e economia dos setores populares. In: OLIVEIRA, Márcio Piñon de Oliveira *et al.* (org.). **O Brasil, a América Latina e o mundo: especialidades contemporâneas**. Rio de Janeiro: Lamparina: Faperj: Anpege, 2008. v. 2, p. 128-140. Disponível em: www.artecidade.org.br/mg_es/textos/urbanizacao.pdf. Acesso em: 20 jan. 2022.
33. MONTEIRO, Mayra. Círio é festa popular, plural e diversa. **O liberal**, Belém, ano 75, n. 36.960, p. 71, 9 e 10 out. 2021.
34. POLANYI, Karl. Aristóteles descobre a economia. In: LEVIIT, Kari Polanyi (org.). **A subsistência do homem e ensaios correlatos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
35. SAVINO, Galia Anália. **Las economías populares en contextos de pandemia**. La Plata: Sedici – Repositório Institucional de la Universidad Nacional de La Plata, 2021. Disponível em: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/120427>. Acesso em: 24 abr. 2022.
36. SERRA, Débora Rodrigues de Oliveira. O processo de turistificação do espaço em santuários e eventos católicos: uma análise sobre o Círio de Nazaré em Belém-PA. **Revista Geo**, Rio de Janeiro, n. 30, p. 240-176, 2017. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/geouerj/article/view/18275>. Acesso em: 28 out. 2021.
37. SOARES, Priscila. Mesmo sem procissão oficial, 400 mil foram às ruas de Belém neste domingo. **Diário do Pará**, Belém, ano 38, n. 13.572, 11 out. 2021a. Círio 2021, p. 10.
38. SOARES, Priscila. Comerciantes e artesãos movimentam a economia local. **Diário do Pará**, Belém, ano 38, n. 13.571, 9 e 10 out. 2021b. Círio 2021, p. 38.
39. TRABALHO informal foi o que mais sofreu impacto negativo na pandemia. **Jornal Monitor Mercantil**, 30 mar. 2021. Disponível em: <https://monitormercantil.com.br/trabalho-informal-foi-o-que-mais-sofreu-impacto-negativo-na-pandemia/>. Acesso em: 9 mar. 2022.

40. TRABALHADOR investe no empreendedorismo e número de MEIs aumentam no Pará. **Diário do Pará**, Belém, ano 39, n. 13.568, p. A2, 6 out. 2021.
41. TRINDADE, Hiago. Trabalhadores no contexto de pandemia. **Revista Direitos, Trabalho e Política Social**, Cuiabá, v. 7, n. 12, p. 137-157, jan./jun. 2021. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/rdtps/article/view/11539>. Acesso em: 8 mar. 2022.
42. VALLEJO, Gustavo. **Biopolítica de la pandemia**. Madrid: Sociedad Española de História de La Medicina, 2020. Disponível em: <https://sehmepidemiassaludglobal.wordpress.com/2020/11/18/biopoliticas-pandemia-vallejo/>. Acesso em: 25 maio 2022.
43. VAZ, Elisa. Empreendedores apostam na Quadra Nazarena. **O liberal**, Belém, ano 74, n. 36.601, 10 e 11 out. 2020. Panorama, p.4.
44. VIDIGAL, Enize. Festa da Chiquita será transmitida em live. **O liberal**, Belém, ano 74, n. 36.601, 10 e 11 out. 2020. Panorama, p. 6.
45. VILARINS, Thiago. Pandemia fecha 400 empresas de turismo no Pará. **O liberal**, Belém, ano 74, n. 36.601, 10 e 11 out. 2020. Panorama, p. 6.

Bartos Batista Bernardes

Professor Efetivo do Instituto Federal do Estado do Piauí. Doutorando pelo Programa Interdisciplinar em Estudos do Lazer da Universidade Federal de Minas Gerais e mestre em Gestão Empresarial pela Faculdade Boa Viagem. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0370-9280>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e lustrações. E-mail: bartos.bernardes@ifpi.edu.br

José Alfredo Oliveira Debortoli

Professor Titular na Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional da Universidade Federal de Minas Gerais. Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e mestre em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5277-0523>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Redação e Revisão. E-mail: dbortoli@effto.ufmg.br

Lazer noturno e resistências juvenis em tempos de (pós-)pandemia: o caso dos jovens do bar Antù em Lisboa¹

Nighttime leisure and youth resistance in (post-)pandemic times: the case of young people from the Antù bar in Lisbon

Guilherme Teixeira Costa

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade NOVA de Lisboa, Lisboa, Portugal

Otávio Raposo

Centro de Investigação e Estudos de Sociologia, Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, Portugal

João Carlos Martins

Escola Superior de Gestão Hotelaria e Turismo, Universidade do Algarve, Faro, Portugal

Manuel Garcia-Ruiz

Centro de Investigação e Estudos de Sociologia, Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, Portugal

Jordi Nofre

Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais, Universidade NOVA de Lisboa, Lisboa, Portugal

RESUMO

Em Lisboa, desde o primeiro verão pandêmico, observamos o surgimento de novos atores informais na noite turística do antigo bairro portuário do Cais do Sodré que desenvolviam práticas alternativas de lazer com algumas particularidades: são jovens de nível socioeconômico precário, apresentam traços culturais alternativos e concentram-se para socializar e consumir álcool no espaço público em frente ao bar Antù. Esses jovens são vistos pelas autoridades públicas e por seu braço repressivo policial como atores “indesejáveis” à “normalidade” da noite turística do Cais do Sodré. A sua “alteridade”

¹ Este trabalho teve o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (CEECIND/01171/2017, SFRH/BD/121842/2016), do Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais da Universidade Nova de Lisboa, e do Centro de Investigação e Estudos de Sociologia – Instituto Universitário de Lisboa.

Recebido em 19 de junho de 2022.
Avaliador A: 15 de julho de 2022.
Avaliador B: 28 de julho de 2022.
Aceito em 17 de outubro de 2022.



(ligada a cor de pele, estética corporal e classe social) constitui-se como um elemento perturbador na noite turística da *Pink Street*. Essa área de diversão noturna tem uma natureza marcadamente hedonista e orientada quase exclusivamente para indivíduos brancos (lisboetas ou não) de classe média alta. Este artigo, resultante de um enfoque etnográfico, visa a analisar a dialética desigual entre a repressão policial (por vezes, violenta) e a resistência performativa dos atores “indesejáveis” da noite turística do Cais do Sodré. O artigo argumenta que os espaços em causa – o bar Antù e o espaço público situado ao redor do estabelecimento – não só emergem como palcos de uma forma de resistência performativa e recusa dos valores sociais capitalistas, mas também como um local que proporciona alternativas de (de)construção comunitária e coesão social dentro de um contexto pós-pandêmico profundamente criminalizado, racializado e punitivo.

Palavras-chave: Lazer Noturno, Sociabilidades, Jovens, Festa, Pink Street.

ABSTRACT

In Lisbon, since the first pandemic summer, we have observed the appearance of new informal actors in the tourism-oriented nightlife of the former harbor neighborhood of Cais do Sodré who develop alternative leisure practices with specific particularities: these actors are precarious young people from an economic and social perspective, present have particular cultural alternative traits, and gather to socialize and drink alcohol in the public space in front of the Antù bar. These young people are seen by the public authorities and their repressive police as “undesirable” actors to the “normality” of the tourist night of Cais do Sodré. Their “otherness” (skin colour, body aesthetics and social class) constitutes a disturbing element in the tourist night of the Pink Street. This nightlife area has a markedly hedonistic nature and is almost exclusively oriented towards white upper-middle-class individuals (be they Lisboners or not). This article, which results from an ethnographic approach, aims at analyzing the unequal dialectics between (occasionally violent) police repression and the performative resistance of the “undesirable” actors of the tourist night of Cais do Sodré. The article argues that Antù bar and the public space around it do not only emerge as stages of a form of performative resistance and a refusal of capitalist societal values, but also as a site that provides alternatives of community building and social cohesion within a deeply criminalized, racialized and punitive post-pandemic context.

Keywords: Night leisure, Sociability, Youth, Party, Pink Street.

INTRODUÇÃO

Sexta-feira, 10 de dezembro de 2021. São 1h30 da madrugada e cerca de 100 jovens (com idades entre 16 e 25 anos) reúnem-se, de maneira informal, perto do bar Antù para beber e conversar ao som do funk *proibidão*. A destoar de outros frequentadores da vida noturna do bairro lisboeta do Cais do Sodré, esses jovens detêm marcadores simbólicos que os associam a diferentes culturas urbanas: são skatistas, escritores, rappers e funkeiros (CAMPOS, 2020)². Usam roupas de *streetwear* – moletons com capuz, camisas com símbolos de grafitti, casacos *grunge*, bonés e tênis muito coloridos –, têm tatuagens e *piercings* visíveis, e muitos levam um skate sempre consigo. Num bairro que se transformou ao longo dos últimos quinze anos numa das principais zonas da cidade para a diversão noturna dos turistas (NOFRE *et al.*, 2019), esses jovens destacam-se por trazer as bebidas alcoólicas que partilham entre si de casa, embora outros comprem cerveja de vendedores informais, com quem chegam a estabelecer relações singulares de proximidade. O sotaque dos jovens e o estilo musical que ouvem, a partir de uma caixa de som portátil, torna evidente a predominância de brasileiros no grupo, muitos deles negros, a que se juntam também portugueses brancos e/ou afrodescendentes.

O bar Antù localiza-se na rua do Corpo Santo, no extremo oriental do bairro do Cais do Sodré, uma rua adjacente da *Pink Street* (a rua Nova de Carvalho), mundialmente famosa por ser o centro nevrálgico da vida noturna (turistificada) do antigo bairro portuário do Cais do Sodré (NOFRE *et al.*, 2019). Nos anos prévios à eclosão da pandemia de covid-19 surgiram novas atividades econômicas noturnas formais (ligadas a restaurantes, bares e discotecas) e informais (venda de droga, de comida e bebida na rua). Em particular, ressaltamos o forte crescimento da economia formal do lazer noturno no Cais do Sodré durante os anos prévios ao surto pandêmico, que foi acompanhado por um aumento notável da presença de jovens e jovens adultos cujas práticas de socialização noturna eram alternativas ao modelo econômico proposto. Para eles, as práticas de lazer noturno consistiam simplesmente em estar na rua a beber cerveja e a conversar com os seus amigos e amigas. Alguns deles até ligavam o Spotify nos seus smartphones como forma de musicalizar a ‘sua’ noite no Cais do Sodré. Defendemos que essas

2 Não é o objetivo deste artigo discutir profundamente, em termos teórico-conceituais ou empíricos, a categorização da juventude do bar Antù nos campos das subculturas juvenis como sinônimo de desvio e resistência. Ressaltamos, neste âmbito, o trabalho profundo desenvolvido na década de 1970 pelo Centro de Estudos Culturais Contemporâneos da Universidade de Birmingham, voltado às noções de pós-subculturas juvenis ou neotribos desprovidas de qualquer nuance de resistência e/ou contestação política.

práticas sociais de lazer informal, situadas nas margens (em termos espaciais e simbólicos) da noite turística da *Pink Street* surgiram como certa contestação social espontânea à extrema turistificação da vida noturna do Cais do Sodré. Ressaltamos, nesse âmbito, que a progressiva entrada de um público de natureza turística operou um processo profundo de transformação do ambiente noturno preexistente, marcadamente alternativo até à criação da *Pink Street* (NOFRE *et al*, 2019).

A configuração de dois ambientes noturnos tão diferenciados e contrastantes pode ser lida como uma expressão visível da autoconstrução do “espaço dos locais” – usando a terminologia de Goffman (1993) –, em oposição ao espaço “colonizado” pelos agentes e pelas forças econômicas extrativas ligadas à forte e rápida turistificação da cidade. Noutras palavras, enquanto centenas de turistas, portugueses de classe média e estudantes universitários internacionais do programa Erasmus – os dois últimos grupos clara e visivelmente inferiores em quantidade em relação ao número de frequentadores turistas – usufruem quer do espaço público, quer dos estabelecimentos de diversão noturna na *Pink Street*, a presença de centenas de jovens e jovens adultos envolvidos em práticas informais de socialização no espaço público noturno apresenta uma dinâmica contestatória performativa. Pretende salvaguardar o caráter popular, informal e mesmo imprevisível da “noite” no Cais do Sodré em face da noite normatizada, heteropatriarcal, racial e socialmente higienizada que podemos encontrar na *Pink Street*.

De fato, interessa salientar que a utilização do termo “nas margens” no parágrafo anterior não é, de forma alguma, superficial ou gratuita. A vida noturna na *Pink Street* e na zona central do Cais do Sodré está caracterizada por uma elevada presença de estabelecimentos noturnos, que, como já afirmamos, é exclusivamente orientada para o turismo. Esse processo de transformação urbana resulta de (1) uma intensa revitalização socioeconômica e gentrificação da “noite” do Cais do Sodré entre 2011 e 2015 e, posteriormente, (2) de um intenso processo de turistificação do bairro e, conseqüentemente, de sua vida noturna, de 2015 até a data presente. Ambos os processos levaram não só ao encerramento de locais emblemáticos frequentados por homens lisboetas com idades mais de 50 anos, mas também à deslocação espacial dos “indesejados”, isto é, adolescentes negros, jovens e jovens adultos dos subúrbios da classe trabalhadora de Lisboa e de sua área metropolitana, bem como de outros migrantes racializados cuja cor de pele produz situações de subalternidade forçada, especialmente nos controles de acesso aos locais ou na relação com as forças policiais (NOFRE, 2013; NOFRE *et al*, 2019; 2020a).

Este artigo não tomará como objeto de estudo o bar Antù, “um local [para] partilhar ideias e colaborar com projetos novos na cultura, dentro do skate, moda, cultura, arte” (VALENTE, 2021), inaugurado durante o segundo verão pandêmico, em 2021, e concebido para atrair os

milhares de nômades digitais europeus e americanos (do sul e do norte), artistas freelancers, hipsters etc., que têm chegado a Lisboa desde meados da última década. O nosso foco são as práticas de lazer contestatório e performativo dos jovens *alternativos* que partilham horas e horas a beber e a conversar em frente deste estabelecimento.

A literatura acadêmica internacional tem prestado uma atenção significativa ao fenômeno sociológico definido pela concentração de dezenas (ou mesmo centenas) de jovens que bebem álcool na rua, em parques ou noutros espaços públicos durante a noite (BROMLEY e NELSON, 2002; ROBINSON, 2009; DEMANT e LANDOLT, 2014; FREITAS *et al*, 2020; GARCÍA-RUIZ *et al*, 2021). No entanto a maioria desses artigos apresenta uma perspectiva baseada na criminalização do consumo de álcool por adolescentes e jovens, deixando de lado outras facetas menos explícitas desse consumo não normativo, como a contestação performativa e mesmo politizada, caso de algumas raves e *free-parties* (GRONDEAU e DOURTHE, 2020; HOLM, 2021; GIAVER LÓPEZ, 2022). Falamos de práticas de resistência a formas de poder autoritário, adultocêntrico, classista, racista e com um forte caráter estigmatizador e punitivo. Como se verá neste artigo, esse é o caso de jovens cuja “noite” consiste simplesmente em beber cerveja, conversar e ouvir a música que vem do bar ou de suas caixas de som portáteis na rua do Corpo Santo, em frente ao bar Antù, no antigo bairro portuário do Cais do Sodré, em Lisboa.

OBJETIVOS

A evolução das diferentes epistemologias das ciências sociais e especialmente dos estudos sobre a juventude no Sul Global, no Leste Global e no Norte Global apontam para o potencial agenciador de resistência e emancipação das práticas sociais informais na rua (HUBBARD e LYON, 2018). Orientam-se contra as forças extrativas capitalistas (investidores imobiliários e hoteleiros), contestando os processos de despossessão material e simbólica das comunidades locais (POSPĚCH, 2021). Este artigo visa analisar a dialética desigual entre a repressão policial, por vezes violenta, e a resistência performativa dos atores “indesejáveis” da noite turística do Cais do Sodré.

Embora os autores deste artigo já tenham explorado esse tema em trabalhos anteriores (NOFRE, 2013; NOFRE *et al*, 2019, 2020b), este artigo toma como referência o atual período pandêmico, entre 2020 e 2022, que apresenta uma diversidade de atores envolvidos nessa dialética desigual, comparada aos anos anteriores à pandemia. A implementação da *pandemic politics*

(SHEPHERD; MACKENDRICK; MORA, 2020; ADOLPH *et al*, 2021; ALTIPARMAKIS *et al*, 2021; PETERS *et al*, 2022; SOMMER e RAPPEL-KROYZER, 2022) e suas fortes restrições sanitárias e sociais punitivas, criminalizadoras e racializadoras, no caso português (NOFRE, 2021), implicaram transformações significativas na noite lisboeta.

Observamos o desaparecimento quase absoluto de todos os atores informais que caracterizaram os primeiros anos de transição entre a “noite tradicional” no Cais do Sodré e a nova noite turística (ligada, por exemplo, aos traficantes de droga de etnia cigana oriundos da área metropolitana do Porto e aos vendedores de cerveja de origem bengali). Alguns reapareceram na zona após a reabertura da noite, como verificamos em nosso trabalho de campo observacional, mas novos atores informais surgiram à margem da noite turística: os jovens que bebem na rua em frente ao bar Antù. Esses jovens são vistos pelas autoridades e por seu braço repressivo policial como atores “indesejáveis” à “normalidade” da noite turística do Cais do Sodré, uma vez que sua “alteridade” (ligada a cor da pele, estética corporal e classe social) constitui um elemento perturbador na noite turística da *Pink Street*, de natureza marcadamente hedonista e exclusiva para indivíduos brancos (lisboetas ou não) de classe média alta. É por isso que a *etnografia de guerrilha* apresentada abaixo toma os jovens do bar Antù como objeto de estudo privilegiado.

Figura 1. Localização da área de estudo: Bar Antù e a *Pink Street* no antigo bairro portuário do Cais do Sodré em Lisboa



Fonte: Elaboração própria a partir do Google Earth (2022).

A primeira parte do artigo visa a apresentar uma breve descrição da biossecuritização³

³ O termo “biossecuritização” é relativamente novo nas ciências sociais. Erik Baekkeskov (2022), contudo, assinala que, “desde cerca de 1990, os estudiosos e agências de saúde pública têm estado cada vez mais preocupados com

da noite do Cais do Sodré como resultado da implementação de medidas sanitárias e sociais, no sentido de amenizar e combater os efeitos associados à pandemia resultante da disseminação do vírus covid-19. A segunda parte do artigo focará a análise de um conjunto de práticas de socialização juvenil no espaço público materializadas através de ajuntamentos maciços de jovens, que se reúnem para beber e conviver. De nosso ponto de vista, esses encontros configuram-se como uma resposta à *pandemic politics* e à sua visão criminal e punitiva da “noite” e dos “jovens desviantes”. A terceira parte do artigo examina o desenvolvimento de uma dialética desigual entre as forças policiais e os jovens alternativos do bar Antù, cuja precariedade econômica (e, em alguns casos, cor da pele) impede sua integração na dinâmica normativa e comercializada da noite turistificada do Cais do Sodré. O artigo finaliza argumentando que o espaço em causa, o bar Antù e o espaço público situado ao redor do estabelecimento, não só emerge como palco de uma forma de resistência performativa e de recusa dos valores sociais de natureza comercial, mas também como um local que proporciona alternativas de construção comunitária e coesão social num contexto pós-pandêmico profundamente criminalizado, racializado e punitivo.

METODOLOGIA

A realização desta investigação baseou-se naquilo que DeHart (2020) aponta sobre a necessidade de explorar novas “estratégias analíticas e metodológicas para enfrentar as atuais contingências da (i)mobilidade da investigação, bem como para iluminar elementos importantes da nossa realidade global em mutação” (DEHART, 2022). Na primeira parte do artigo, voltada à descrição e à análise do cenário de covid-19 na *cidade noturna*, os autores se utilizaram da chamada “etnografia de guerrilha” (JURIS; KHASNABISH, 2013). Essa abordagem permite verificar o potencial de contestação da política pandêmica desenvolvido por jovens e jovens adultos locais, estudantes do programa Erasmus e turistas em nossa área de estudo, o bairro do Cais de Sodré. O trabalho de observação de campo operacionalizou-se em horário noturno, incidindo principalmente em dois períodos significativos: (1) de 19 março 2020 a 3 de maio 2020 e (2) de 9 de novembro 2020 a 29 de abril de 2021, que coincidiram com a declaração,

a biossegurança geral ligada a numerosas ameaças de doenças, tanto naturais como provocadas pelo homem” (BAEKKESKOV, 2022). Neste artigo, definimos a biosegurização como o conjunto de respostas legislativas – leis, normas, regulamentos, resoluções e decretos – e estratégias lideradas por diversas entidades públicas locais e centrais públicas rapidamente ativadas a fim de minimizar os riscos associados à biossegurança em contextos urbanos, especialmente em tempos de pandemia (NOFRE, 2021).

por parte do governo português, de “estados de emergência”, que implicavam um conjunto de restrições à circulação no espaço público, assim como à abertura de espaços comerciais. Ao mesmo tempo, foi feita uma compilação sistemática de todas as figuras legislativas *ad hoc* que foram aprovadas tanto pelo governo nacional como pela Câmara Municipal de Lisboa para a implementação de restrições sanitárias e sociais no contexto da luta contra a pandemia. Embora este artigo não inclua todos os decretos, resoluções e despachos aprovados para o efeito (por questões relacionadas à sua extensão), foi realizada uma leitura abrangente e crítica de todos eles, o que possibilitou uma síntese da informação recolhida para uma leitura mais compreensiva deste artigo.

Na segunda e na terceira parte deste artigo, os autores desenharam uma etnografia exploratória do período compreendido entre junho de 2020 e maio de 2022, que substituiu a etnografia de guerrilha, já referida, durante o segundo período de estado de emergência, entre 9 de novembro de 2020 e 29 de abril de 2021. Assim, a etnografia exploratória apresentada neste artigo combinou: (1) trabalho de campo observacional, (2) coleta de material visual fotográfico, (3) descrição das observações feitas no diário de campo do primeiro autor, (4) entrevistas semiestruturadas com diferentes informantes privilegiados (n = 25), entre eles os gerentes dos estabelecimentos Antù, Liverpool e Roterdão (n = 3), jovens brasileiros alternativos (n = 20) e seguranças e empregados dos estabelecimentos (n = 2); e (5) 53 conversas informais *in situ*, com a anotação de partes significativas das entrevistas no diário de campo do primeiro autor. Alguns excertos poderão ser visíveis ao longo do artigo, tendo sido devidamente anonimizados todos os registros. O tratamento dos dados pessoais (idade, nacionalidade ou origem geográfica, estatuto profissional, etc.) recolhidos em alguns dos casos foi efetuado no estrito cumprimento do Regulamento Geral de Proteção de Dados Pessoais – Regulamento nº 2016/679 do Parlamento Europeu e do Conselho, de 27 de abril de 2016.

“SÓ COM O CERTIFICADO, POR FAVOR”: PANDEMIA E LAZER NOTURNO NA PINK STREET

Por conta da pandemia de covid-19 e do fechamento obrigatório dos estabelecimentos noturnos imposto pelo governo português por meio do Decreto nº 2-A/2020, de 20 de março, muitos proprietários de bares, discotecas e clubes noturnos fizeram ecoar suas vozes. As profundas preocupações que advêm da interrupção indefinida das atividades econômicas

noturnas tornaram-se rapidamente visíveis na esfera da opinião pública (NOFRE *et al*, 2020a, GARCÍA-RUIZ *et al*, 2021). Depois de fecharem as portas dos estabelecimentos durante longos meses, os bares e as discotecas reabriram ao público no dia 1º de agosto de 2020, embora sem pista de dança e com regras ligadas a lanchonetes, segundo o artigo 18.2 da Resolução do Conselho de Ministros nº 55-A/2020, de 31 de julho), o que implicava o consumo obrigatório de pequenas refeições por parte dos potenciais clientes.

Apesar de alguns estabelecimentos optarem por continuar abertos dentro de um regime com restrições, vários espaços reorganizaram suas atividades, alterando radicalmente as paisagens noturnas da cidade de Lisboa (GARCÍA-RUIZ *et al*, 2021). De fato, essa transformação teve uma primeira fase de implementação no mês de maio de 2020. Assim, no dia 2 de maio daquele ano, com o fim da última prorrogação do estado de emergência, Portugal passou para o estado de calamidade, que incluía um plano de desconfinamento trifásico, vigente até o início de junho, regulamentado pela Resolução do Conselho de Ministros nº 33-C/2020, de 30 de abril. Em seguida, a Câmara Municipal de Lisboa permitiu a “isenção temporal das taxas relativas à ocupação do espaço público”, para minimizar a perda de receitas dos diferentes estabelecimentos de lazer noturno, desde que “não prejudiquem a circulação dos peões” e “assegurando o estrito cumprimento da regra do afastamento mínimo de 2 metros”, segundo o artigo 50.1 do Regulamento Geral de Mobiliário Urbano e Ocupação da Via Pública, de 21 de maio de 2020. Essa legislação *ad hoc* resultou no aumento da taxa de ocupação das esplanadas – extensões dos estabelecimentos com mesas e cadeiras muito comuns na realidade europeia – no espaço público, incluindo passeios e calçadas, principalmente na *Pink Street*.

Figura 2. Uso do espaço por parte do clube noturno Liverpool, em regime de esplanada. *Pink Street*, Cais de Sodré, Lisboa, em 2021



Fonte: Guilherme Teixeira Costa (2021).

Quando questionamos os donos dos estabelecimentos do Cais do Sodré, na nossa pesquisa de terreno acerca do uso de esplanadas, alguns nos confirmaram que já realizavam essa prática antes da pandemia. Não obstante, cerca de dois terços da totalidade dos estabelecimentos do bairro viram-se obrigados a aumentar a área das esplanadas, iniciando esse processo de ocupação espacial desde finais de 2020. Essa alteração resultou da obrigatoriedade do distanciamento social entre mesas. Já que o espaço disponível para as esplanadas pré-determinado pelo Regulamento Geral de Mobiliário Urbano e Ocupação da Via Pública, os donos dos estabelecimentos viram-se obrigados a arranjar um conjunto de táticas informais temporárias para fazer face às perdas de rendimento. Essas estratégias operaram uma reconfiguração espacial de seus negócios, no sentido de contrariar o impacto econômico produzido pela biossecuritização do espaço urbano (NOFRE, 2021), que em vários casos implicou um conjunto de demissões de trabalhadores, assim como linhas de financiamentos governamentais para compensar as perdas dos empresários. Foi então construído um *consenso informal* (a terminar no mês de submissão deste artigo, setembro de 2022), que permitiu aos estabelecimentos ocupar o espaço público em frente dos estabelecimentos que, adjacente e localizados, se encontravam fechados. Um exemplo bastante notório dessa realidade de consenso informal é a do clube noturno Liverpool (figura 2). No momento da nossa exploração do terreno, o clube utilizava a área defronte da Cervejaria

Cais, localizada à esquerda do estabelecimento. Aliás, segundo o proprietário do bar Liverpool – que antes da pandemia tinha conseguido uma licença de discoteca e dessa forma podia ficar aberto até às 6h –, o estabelecimento passou a deter uma licença de restaurante; dessa forma, pôde continuar com as portas abertas, em meio às restrições impostas pela chamada *pandemic politics*.

A reconfiguração espacial dos estabelecimentos de diversão noturna, assim como do seu espaço público intersticial, teve repercussões significativas nas práticas de lazer dos frequentadores da noite. As mudanças de tipologia, ou seja, de utilização formal dos estabelecimentos, não afetaram apenas os elementos servidos (pequenas porções de comidas tradicionais, sanduiches e batatas fritas), mas também os clientes, que passaram a apresentar características sociais e econômicas diferenciadas, consistindo em clientes mais velhos e com maior poder aquisitivo. Os estabelecimentos também tiveram de operar transformações em sua organização diária, implicando um maior planejamento do uso dos espaços, nomeadamente do uso das mesas, que passaram a ser reservadas antecipadamente. Em face das restrições existentes, os clientes tinham de permanecer sentados e, quando se levantassem por algum motivo, usar uma máscara sanitária. Onde antes encontrávamos pistas de dança, passamos a encontrar mesas dispostas a intervalos de dois metros, num regime de restaurante (GARCÍA-RUIZ *et al*, 2021). No entanto nosso trabalho de campo observacional no Cais do Sodré permitiu-nos ver centenas de turistas a beber no meio da rua, à noite, sem estarem sentados, sem máscaras para cobrir a boca e o nariz, sem aplicar higienizadores de mãos nem manter qualquer distância física entre seus pares. Em outras palavras, sem respeitar a legislação nacional e o plano local contra a covid-19 (figura 3).

Figura 3. Algumas dúzias de frequentadores da noite na *Pink Street* em tempos de pandemia, setembro de 2020



Fonte: Jordi Nofre (2020).

Numa fase posterior, quando os estabelecimentos de diversão noturna foram autorizados a voltar a funcionar com espaços de dança – situação prevista pela Resolução do Conselho de Ministros nº 135-A/2021, de 29 de setembro –, passou-se a requerer a apresentação de resultados de testes rápidos de detecção de covid-19 por parte dos clientes. Independentemente do dia da semana ou da hora, milhares de pessoas tiveram de passar a apresentar o resultado dos testes à entrada dos bares, discotecas e clubes noturnos. Com base nessa medida, o acesso a esses espaços deixou de implicar o uso de máscaras faciais por parte dos clientes. De modo contrário, os trabalhadores do estabelecimento ainda tinham de usá-las. Também foi passada

aos estabelecimentos a responsabilidade de proibir a entrada de utilizadores que apresentassem sintomas semelhantes aos da covid-19, dispensar produtos desinfetantes à porta e garantir uma limpeza adequada do espaço após a interrupção das atividades de consumo.

Figura 4. Imagem de um posto de testagem privado em frente ao Bar Oslo e ao Bar Liverpool, na *Pink Street*⁴



Fonte: Guilherme Teixeira Costa (2021).

⁴ O posto é partilhado com a discoteca Music Box, que fica também na mesma rua, quase em frente do Bar Liverpool.

A Câmara Municipal de Lisboa chegou até mesmo a disponibilizar quatro centros de testagem gratuitos, que funcionavam das 8h até as 2h, em vários locais da cidade. Um dos centros de testagem ficava localizado no Cais do Sodré (figura 4), bastante perto dos locais de diversão noturna da *Pink Street*. No entanto este e outros centros de testagem se encontravam bastante movimentados, rodeados por uma centena que esperava em filas, a qualquer hora da noite. De forma a agilizar o processo, o bar Oslo e o Music Box da *Pink Street* realizaram uma parceria cuja finalidade era instalar um posto de testagem privado, porém gratuito (figura 4). Inicialmente pensado para o usufruto de todos os clientes dos bares da *Pink Street*, Esse posto acabou sendo utilizado por uma vasta fatia da população que não ia para os estabelecimentos que pagavam esse serviço.

PÂNICO PANDÊMICO⁵ E RESISTÊNCIAS JUVENIS

Apesar dos estabelecimentos terem tentado se adaptar às novas lógicas impostas, os circuitos informais localizados em áreas menos centrais da cidade turística começaram a surgir em resposta à restrição da diversão noturna (GARCÍA-RUIZ *et al*, 2021). Em meio à falta de estabelecimentos abertos e/ou disponíveis para os jovens de natureza socioeconômica mais desfavorável, o bloqueio imposto pelo governo nacional foi rapidamente quebrado por centenas de grupos. Mesmo impossibilitados de comprar bebidas e banidos de consumir álcool na rua, os jovens recorriam a vendedores informais, trabalhadores noturnos ambulantes que abastecem de bebidas e alimentos pequenos ajuntamentos – muitas vezes preparados por eles próprios em casa –, de forma ininterrupta. Um exemplo é Tia, a vendedora informal de origem angolana que circula por todo o Cais do Sodré e em particular pelo espaço público em frente ao bar Antù, com quem os nossos informantes privilegiados indicam ter estabelecido uma relação de frequência e ajuda singular. A Tia foi igualmente determinante para nossas incursões de terreno, detalhando-nos suas estratégias de fuga das autoridades policiais, a visão que os donos dos bares tinham de sua atividade, assim como da natureza dos jovens que regularmente socializam à noite nos espaços públicos.

Ao discutir a transgressão dos jovens em prol das festas e da vida noturna, os conceitos

5 Conceito proposto originalmente pelo veterinário e epidemiologista David Waltner-Toews (2009), em seu livro *The chickens fight back: pandemic panics and deadly diseases that jump from animals to humans*.

de *escapismo* e *evasão* são invocados. Existe uma relação direta entre o desejo de desviar o estado emocional ou mental por meio do entretenimento e da participação de atividades de lazer (ABIDI, 2021). Uma abordagem espaço-temporal que compreenda as práticas de socialização e consumo de álcool em frente do bar Antù durante a noite nos possibilita uma aproximação à noção de “heterotopia do lazer”, reapropriando uma terminologia de Foucault (1984). Esse conceito é caracterizado pela “libertação temporária das restrições e regulamentos que caracterizam o cotidiano [...] onde as pessoas são momentaneamente autorizadas a inverter as normas sociais” (WILKS; QUINN, 2016, p. 26). Por outro lado, a partilha de uma *evasão coletiva* fornece elementos simbólicos materiais e imateriais que fomentam a vontade de afirmar um modo específico de viver a juventude, em que o uso do tempo não é programado principalmente para “relaxar e manter relações sociais ou para se retirar e dar sentido e significado à panóplia de sensações e informações que bombardeiam diariamente as vidas dos jovens” (ABBOTT-CHAPMAN e ROBERTSON, 2009, tradução nossa). Para ilustrar esse processo de evasão, agora daremos espaço aos discursos de alguns dos jovens que foram entrevistados:

A pandemia entrou, eu fiquei sem trabalho, os estudos também pararam [...], e eu fiquei literalmente sem fazer nenhum. Estava fechado em casa todos os dias, mal tinha objetivos de vida, não fazia nada sem ser desenhar e pintar. [...] Faz-me bastante falta o ambiente da cidade, e é por isso que também saio bastante à noite. Gosto muito do movimento, sinto-me no meu ambiente. (ANDRÉ, português, 20 anos, 2022).

Veio a pandemia e começou a ficar fodido para todo o mundo, o trabalho e tudo mais. [O comportamento antes da pandemia] era a mesma coisa, mudar o meu comportamento assim, não. (JOÃO, brasileiro, 23 anos, 2022).

Lógico, *lockdown* é pra trouxa. Não me leva a mal, pô. O governo quer que nos prende. Não vamos prender, tá ligado? Só se eu estiver mesmo na cadeia por eu estar preso. Falar “olha, não pode sair de casa”. Tá bom, vou sair mesmo. (PEDRO, brasileiro, 25 anos, 2022).

Como resultado desse processo, começaram a surgir múltiplas denúncias direcionadas para os jovens alternativos da *Pink Street* por parte de residentes que viam seu novo silêncio interrompido. Essa posição criminalizante e punitiva dos residentes parece reproduzir estereótipos que muitas vezes retratam os jovens como desagradáveis, incivilizados ou ameaçadores, sinalizando um declínio dos padrões morais (ARAMAYONA *et al*, 2019). O papel da comunicação social foi fundamental para a consolidação dessa posição. O surgimento de manchetes na mídia como “Pandemia de coronavírus não afasta centenas de jovens da noite no Cais do Sodré em Lisboa” (PANDEMIA..., 2020), “Restrições não travam ajuntamentos de jovens à noite em Lisboa” (CRISTINO, 2021) ou mesmo “Com as discotecas fechadas, jovens fazem a festa a céu aberto em Lisboa” (COM AS..., 2021) são representativas desse discurso.

Baseado nesse tipo de visão, o reforço da intervenção policial passou a ser a norma imposta, impossibilitando uma vez mais a diversão noturna, sobretudo quando se trata da diversão de jovens imigrantes e/ou afrodescendentes associados a culturas urbanas consideradas *desviantes* (RAPOSO *et al*, 2019). Os policiais que patrulham a noite de Lisboa tendiam (e tendem) a discriminar os jovens alternativos e suas práticas, fazendo com que não se sentissem seguros na sua presença:

Tira de lá a polícia! Há tanto que até chateia. O problema é que há bué [muita] polícia, mas não te transmite segurança, sabes? Eu sou uma pessoa que não está envolvida em esquemas pesados. Tirando o grafitti, e isso não é algo que a polícia vá a andar na rua. A polícia vai lá muito em busca de droga. Eu não ando com droga, portanto não tenho problemas com isso, mas sofro bué discriminação por parte da polícia, nunca pelas pessoas. (ANDRÉ, português, 20 anos, 2022).

Isso é uma realidade, desculpa o termo, uma beca [pouco] fodida. É bué complicado, mano. Não faz sentido. A polícia supostamente é para proteger e dar segurança, mas se vê luzes azuis e ficas com ansiedade, mano... Isso é uma cena [coisa] real para mim, não me meto em grandes aventuras. Não é fixe, não é fixe. (DIOGO, português, 19 anos, 2022).

Eu até discutia com os polícias. Vai me prender porque eu estou na rua? Me pega e jogam preso na cadeia, não estou fazendo nada de errado. Ganhei várias multas, rasguei multa na cara dos polícias, e que se fodam! É a vida. Não paguei nenhuma e não deu nada até hoje. (PEDRO, brasileiro, 25 anos. Entrevista. 2022).

Alguns dos entrevistados chegam, inclusive, a dar testemunhos da violência policial que sofrem. João, André e Pedro relatam suas experiências de discriminação:

No Cais do Sodré tem muito policial. Estava chegando em casa depois do Cais e dei um *tag* [pixo] numa paragem de ônibus, mas tipo num papel todo rasgado. Já estava bêbado também. Peguei na caneta e só dei pro papel, e quando olho para trás tem uma van abrindo as portas, e logo seis policiais saindo de lá. [o entrevistado imita a voz do polícia] “O que é que estás a fazer? Estás a escrever nas paredes, aposto que nem sequer escreves na escola! [...] Mostra-me lá as tuas mãos! Estás a pedir para ficar sem o anel!” (JOÃO, brasileiro, 23 anos, 2021).

Tenho histórias de amigos meus que são apanhados a pintar e que metem-nos no carro, dão uma volta ao quarteirão só para lhes dar pancada e depois atiram-no para onde ele estava outra vez, completamente batido. (ANDRÉ, português, 20 anos, 2021).

Uma vez eu estava pintando uma parede, a fazer um *pixo* de escada. Mano, era tipo uma e meia da manhã, nós achamos que não ia vir polícia nem nada [...]. Eu estou lá em cima, acabando a última letra, e olho pra baixo e tenho dois polícias batendo palmas. [Imita os policiais] Parabéns! O que estás a fazer aí? [...] Tás a gozar? O polícia ficou nervoso não sei por que e queria pintar nós. Não sei qual foi a fita desses polícia daqui. Me algemou e tal. Como eu estava sem documentos, tive que ir a casa buscar o meu documento. Aí, quando estava em casa, ele ficava ameaçando, batendo na minha cara. Que merda, eu fui e dei uma cabeçada. Dormi lá na delegacia nesse dia, algemado num pedaço de ferro lá. (PEDRO, brasileiro, 25 anos, 2021).

A RUA DO BAR ANTÙ: NÃO HÁ OUTRA ESCOLHA

A partilha de experiências, estilos de vida e sociabilidades nas ruas de Lisboa, a que se soma o desgosto pela farda policial, são alguns dos elementos que caracterizam o grupo dos jovens alternativos que se encontram em frente do Antù. Risos e piadas constantes sobre policiais fazem parte de suas práticas noturnas, ritualizadas também em música, como no caso das músicas produzidas por rappers que costumam frequentar este espaço. A discriminação e a repressão constantemente enfrentadas por esse grupo de jovens são elementos importantes para compreender seus complexos processos de construção identitária. Não por acaso, os estilos de vida adotados pelos jovens funcionam como estopins que os leva a combater o estigma e o estatuto de inferioridade socialmente atribuídos. Nesse processo, eles (re)definem novos imaginários sobre si próprios e as práticas que os unem no campo das virtudes (RAPOSO, 2014), fazendo uso de características socialmente desvalorizadas em seus rituais de sociabilidade. O grupo inverte os significados organizados pelo poder instituído, desestabilizando gostos, ideologias e comportamentos convencionais, ao mesmo tempo que cria um porto de abrigo para seus integrantes.

Enquanto se divertem, os jovens pintam as paredes ao som de funk, legitimando uma forma de estar na vida que tende a desvalorizar determinados tipos de normas sociais e instituições que “não vão ao encontro das suas maneiras de ver o mundo” (RAPOSO, 2010, p. 132). Esses momentos são entendidos como partes importantes do processo de confraternização do grupo, uma vez que reforçam a união entre eles. A vivência de situações e momentos que expressam um conhecimento ligado à experiência de rua e à marginalidade social são o que, juntamente com as práticas cotidianas e os estilos de vida, possibilitam a adesão ao grupo sob o céu estrelado. Essa adesão reveste-se de informalidade, pois se assenta na rede de contatos previamente estabelecida, muitas vezes construída a partir de experiências ligadas à mesma cultura urbana. João revela a importância da prática do skate para sua integração no grupo dos jovens alternativos, após ter chegado a Portugal: “Eu sempre fui skatista. Eu cheguei e fui pra pista, mano, e aí foi, fluiu. O skate proporciona, como a gente diz. Tenho vários amigos do skate. E depois veio a pichação, mano [...], com aquilo que vocês chamam de *crew*. Lá é *greif*.” (JOÃO, brasileiro, 23 anos, 2022).

O espaço situado em frente do Antù, na rua Corpo do Santo, passa a ser o local onde o grupo de jovens alternativos se sentem mais livres para viver a juventude à sua maneira, afastando-se dos turistas da *Pink Street* e estabelecendo estratégias e ações de convivialidade

diferentes daquelas praticadas pelos turistas notívagos da *Pink Street*. É estabelecido um intercâmbio de pessoas entre o bar e a rua, dada a necessidade de frequentar os banheiros, comprar bebidas ou simplesmente estar abrigado. Ora, mas essa nem sempre foi a realidade, uma vez que, segundo a entrevista com uma das donas do estabelecimento, o bar existe há apenas mais ou menos nove meses. Os proprietários são de origem brasileira e, desde a sua gênese, procuraram ligar as práticas urbanas, nomeadamente a arte *underground*, ao ambiente de bar. É um estabelecimento que detém uma boa relação com os bares que se encontram à sua volta, coisa que procuraram logo desde o início, também; no entanto o mesmo não pode ser dito da relação que estabelecem com os bares centrais da *Pink Street*. Segundo a proprietária, os bares centrais da *Pink Street* e os bares daquele local são dois mundos diferentes e, por isso, dificilmente terão alguma relação. Quando questionados sobre o espaço e a emergência do bar, os jovens alternativos disseram o seguinte:

Passo na igreja com os tropas [companheiros] e já fico sabendo que vou voltar bêbado. Só uisquizada, os moleque, só pombo [baseado], e aí é foda. É bonito. Você está ali porque aquelas paredes foi nós que pichou. Não tinha nada, só tinha papel, antes de ter o Antù mesmo [...], depois todo o mundo vai fazendo, vários gringo e tal, é da hora. Acho que o Antù foi até mesmo ali criado, depois. Antes do Antù, já tinha ali uns skaters, todo o mundo já ficava na quebrada da igreja fazendo os pixos. Depois que fez a Antù, já mesmo com os skaters, os mano já brotou ali também. Essa é a minha visão. (JOÃO, brasileiro, 23 anos, 2022).

Durante as entrevistas, os jovens mencionam ainda uma outra característica que não pode escapar ao olhar. Contrariamente aos outros estabelecimentos da *Pink Street* (e de todo o Cais do Sodré), o Antù não tem seguranças ou policiais à sua porta. Assim, o espaço que imana experiências coletivas associadas às vivências juvenis se reafirma enquanto refúgio contra a truculência policial, afirmando-se também como um espaço de reivindicação de determinada vivência juvenil.

No Antù, acho que nunca vi lá nenhum segurança. Aquilo é um *spot* respeitado pela malta. É uma rua tranquila. Há seguranças nos bares e discotecas ao lado, mas que nunca se chateiam conosco por estarmos na rua a consumir coisas ou a beber. Está tudo na maior paz, na tranquilidade. Claro que, quando há alguma situação grave, eles também intervêm, mas isso é raro acontecer. [...] O pessoal que consome cenas mais pesadas – também não estou a falar de uma *branca* [cocaína em pó] ou assim –, umas drogas, está mais confortável lá. O pessoal que pinta está bastante confortável lá, porque os seguranças [ao lado] não se chateiam com a gente estar a pintar a parede a frente. O pessoal que faz rap às vezes faz lá rodinhas. Os polícias não curtem rodinhas juntas, mas o pessoal lá pode estar à vontade. (ANDRÉ, português, 20 anos, 2022).

As práticas de sociabilidade dos jovens alternativos do Antù revelam desde as suas angústias e visões de mundo à posição subalterna em que estão inseridos, em termos econômicos

e sociais. É o caso das reduzidas capacidades de consumo, ponto frequentemente mencionado nas entrevistas, bem como do sentimento de ingratidão dos governos para com os jovens e do sacrifício que eles sentiam por estarem fechados em casa, impedidos de viver sua juventude, desperdiçando oportunidades:

Para quê, véi? Eu já devia ganhar dinheiro suficiente para poder começar a minha vida. Posso? Não, porque não ganho o suficiente. A noite me permite esquecer, mesmo que apenas por algum tempo. Permite esquecer isso. (JOÃO, brasileiro, 23 anos, 2022).

Acho que tens lá as oportunidades todas, seja naquilo que for. Acho que a nossa juventude tem de ser aproveitada, mas bem aproveitada, atenção! Quando se fala nas noites de Lisboa, há muita porcaria, no que toca a demasiados excessos aditivos, demasiados comportamentos de malta que só sai à noite para arranjar confusão [...], pá, isso não é nada as minhas *vibes*. Acho que, se fores boa pessoa e se souberes aproveitar bem as oportunidades, a noite de Lisboa pode-te abrir muitas portas. (ANDRÉ, português, 20 anos, 2022).

Quando questionados, todos os entrevistados afirmaram que a fraca capacidade econômica não lhes permite viver a noite da forma que desejam. A maioria das pessoas com quem foi possível falar se identifica como pertencente a estratos sociais baixos, mencionando dificuldades econômicas e obstáculos para avançar e subir na sociedade. É muito comum que os pais e mães tenham empregos precários, com poucos rendimentos. Dentro desse cenário, a participação de atividades de lazer noturno comercial torna-se um problema, devido ao custo elevado de acesso aos estabelecimentos de diversão noturna *mainstream* de Lisboa. Face ao processo de turistificação e gentrificação, esses espaços se tornam cada vez mais inacessíveis aos jovens de classe social baixa de Lisboa, frequentemente de origem migrante e/ou racializada:

Tenho 23 anos, vim de São Paulo e estou aqui em Portugal faz três anos. Trabalho como tatuador e, ainda mais, faço uns extras como empregado de mesa e tal [...]. Eu cresci num ambiente da quebrada mesmo. Morei com a minha mãe e com a minha avó e sempre fui criado na rua, mano. Na rua, desde moleque jogava a bola, e daí começou tudo. Comecei a pintar, pichar as primeiras tintas na rua. Ia ao lixo procurando tinta e, se não tinha rolo, saía na noite e ia na mesma. A vinda para cá [Portugal] deu uma mudada mesmo. Faz três anos. Como eu vim para cá, deu uma estagnada, lá no Brasil era mais correria. Foi o impacto. O clímax da minha história é ir para a Europa e ficar tranquilo, tá ligado? (JOÃO, brasileiro, 23 anos, 2022).

CONCLUSÃO

O aumento de práticas informais no espaço público registrado na vida noturna de Lisboa

desde a primavera de 2021 e exercido por coletivos juvenis (alternativos e não alternativos) tem sua origem numa complexa interação entre diferentes fatores. O surgimento de uma contestação coletiva juvenil do discurso adulto criminalizante e punitivo – produzido por diferentes elementos da frente institucional-midiática (profissionais de saúde, formadores de opinião, jornalistas, representantes políticos etc.) durante a pandemia – apontava a juventude como um grupo de atores subversivos e operadores de risco. O foco nas consequências econômicas da implementação da *pandemic politics*, no entanto, no que se refere à indústria do lazer noturno (NOFRE *et al*, 2020a), e seu impacto negativo na produção e na reprodução das sociabilidades juvenis em contextos de lazer não deve nos fazer esquecer a panóplia de desigualdades sociais, impostas por classe social, etnicidade, idade, orientação sexual e gênero ou a política de preços do estabelecimentos que tem caracterizado (e ainda hoje caracteriza) a indústria da diversão noturna na Europa (CHATTERTON; HOLLANDS, 2003; KOSNICK, 2018; SMITH e ELDRIDGE, 2021). Em inúmeras cidades europeias, têm surgido novas formas de resistência à expansão da noite mais comercial, mercantilizada, ou até exclusivamente virada ao turismo, configurando formas alternativas (por vezes, politizadas) de viver a noite por parte dos jovens (ANDERSON; KAVANAUGH, 2007; GRYNSZPAN, 2019; GRONDEAU; DOURTHE, 2020). É o caso dos jovens alternativos que podem ser encontrados em frente do bar Antù, no bairro do Cais do Sodré, em Lisboa.

No caso desses jovens, a música, as práticas de skate e da pichação durante a noite ocupam um lugar central em sua vida social e cultural, ao mesmo tempo constituindo gramáticas de contestação (1) da hegemonia das desigualdades impostas pelas lógicas de consumo turistificado das outras partes da *Pink Street* e (2) dos frequentes episódios de repressão, criminalização e estigmatização institucional(izada) que os mira pelo simples fato de serem jovens, alternativos e muitas vezes não brancos. Desta forma, o espaço em causa (o bar Antù e o espaço público situado ao redor deste estabelecimento) não só emerge como palco de uma forma de resistência e recusa dos valores societais, mas também como um local que proporciona alternativas de integração social dentro de um contexto pós-pandêmico profundamente criminalizado e punitivo.

REFERÊNCIAS

1. ABBOTT-CHAPMAN, Joan; ROBERTSON, Margaret. Leisure activities, place and identity. In: FURLONG, Andy (ed.). **Handbook of youth and young adulthood: new perspectives and agendas**. New York: Routledge, 2009. p. 243-248.

2. ABIDI, Sophia. Sex, drugs, and parties. The reshaping of young people's nightlife leisure and risky behaviours in Berlin during the pandemic. *In: GARCÍA-RUIZ, Manuel; NOFRE, Jordi (eds.). Proceedings II. International Conference on Night Studies*. Lisboa: CIES-ISCTE, 2021. p. 156-170. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10071/24529>. Acesso em: 14 out. 2022.
3. ADOLPH, Christopher; AMANO, Kenya, BANG-JENSEN, Bree; FULLMAN, Nancy; WILKERSON, John. Pandemic politics: Timing state-level social distancing responses to COVID-19. *Journal of Health Politics, Policy and Law*, v. 46, n. 2, p. 211-233, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1215/03616878-8802162> Acesso em: 14 out. 2022.
4. ALTIPARMAKIS, Argyrios; BOJAR, Abel; BROUARD, Sylvain; FOUCAULT, Martial; KRIESI, Hanspeter; NADEAU, Richard. Pandemic politics: policy evaluations of government responses to COVID-19. *West European Politics*, v. 44, n. 5-6, p.1159-1179, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/01402382.2021.1930754> Acesso em: 14 out. 2022.
5. ANDERSON, Tammy; KAVANAUGH, Phillip. A “rave” review: conceptual interests and analytical shifts in research on rave culture. *Sociology Compass*, New Jersey, v. 1, n. 2, p. 499-519, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2007.00034>. Acesso em: 18 out. 2022.
6. ARAMAYONA, Begoña; GARCÍA-SÁNCHEZ, Rubén; MARTÍN, María Jesús; MARTÍNEZ, José Manuel; CORRALIZA, José Antonio. ¿Vecinos de toda la vida? Nimby, ocio nocturno y desapropiación en centros urbanos. La Latina, en Madrid. *Athenea digital*, v. 19, n. 1, e2194. Disponível em: <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2194>. Acesso em: 18 out. 2022.
7. BAEKKESKOV, Erik. Pandemic Preparedness and Responses to the 2009 H1N1 Influenza: Crisis Management and Public Policy Insights. *In: THOMPSON, W.R. (ed.). Oxford Research Encyclopedia of Politics*. Disponível em: <https://oxfordre.com/politics/view/10.1093/acrefore/9780190228637.001.0001/acrefore-9780190228637-e-1600>. Acesso em: 16 jan. 2022.
8. BROMLEY, Rosemary; NELSON, Amanda. Alcohol-related crime and disorder across urban space and time: evidence from a British city. *Geoforum*, Amsterdão, v. 33, n. 2, p. 239-254, 2002. Disponível em: [https://doi.org/10.1016/S0016-7185\(01\)00038-0](https://doi.org/10.1016/S0016-7185(01)00038-0). Acesso em: 14 out. 2022.
9. CAMPOS, Ricardo. Juventude e culturas de rua híbridadas. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 10, p. 587-613, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2238-38752020v10211>. Acesso em: 14 out. 2022.
10. CHATTERTON, Paul; HOLLANDS, Robert. *Urban nightscapes: youth cultures, pleasure spaces and corporate power*. London: Routledge, 2003.
11. CRISTINO, Sofia. Restrições não travam ajuntamentos de jovens à noite em Lisboa.

- Jornal de Notícias**, Lisboa, 06 jul. 2021. Disponível em: <https://www.jn.pt/local/noticias/lisboa/lisboa/restricoes-nao-travam-ajuntamentos-de-jovens-a-noite-em-lisboa-13909089.html>. Acesso em: 14 out. 2022.
12. DEHART, Monica. Thinking Ethnographically in Pandemic Times. **Insights from the Social Sciences**, 21 maio 2020. Disponível em: <https://items.ssrc.org/covidCOVID-19-and-the-social-sciences/social-research-and-insecurity/thinking-ethnographically-in-pandemic-times/>. Acesso em: 18 out. 2022
 13. DEMANT, Jakob; LANDOLT, Sara. Youth drinking in public places: the production of drinking spaces in and outside nightlife areas. **Urban Studies**, Glasgow, v. 51 n. 1, p. 170-184, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0042098013484532>. Acesso em: 14 out. 2022.
 14. COM AS discotecas fechadas jovens fazem a festa a céu aberto em Lisboa. **Euronews**, Lisboa, 20 set. 21. Disponível em: <https://pt.euronews.com/2021/09/20/com-as-discotecas-fechadas-jovens-fazem-a-festa-a-ceu-aberto-em-lisboa>. Acesso em: 14 out. 2022.
 15. FOUCAULT, Michel. Des espaces autres. **Architecture, Mouvement, Continuité**, Paris, n. 5, p. 46-49, 1984. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-empan-2004-2-page-12.htm>. Acesso em: 18 out. 2022
 16. FREITAS, Heloisa; HENRIQUES, Susana; UVINHA, Ricardo; LUSBY, Carolin; ROMERA, Liana. Alcohol consumption and night-time leisure among Brazilian university students. **International Journal of the Sociology of Leisure**, Berlim, v. 3, n. 4, p. 389-399, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s41978-020-00069-w>. Acesso em: 14 out. 2022.
 17. GARCÍA-RUIZ, Manuel; SÁNCHEZ, Iñigo; MARTINS, João Carlos; PIRES, Cristina Vale; NOFRE, Jordi. Governing the night in post-Covid 19 Lisbon: challenges, opportunities, and uncertainties. In: DOUCET, Brian; MELIK, Rianne van; FILION, Pierre (ed.). **Global reflections on covid-19 and urban inequalities**, v. 4. Bristol: Policy Press, 2021. p. 47-58.
 18. GIAEVER LÓPEZ, Maria. Temporary autonomous home: free parties and migration on the margins of the urban night. **Crossings: Journal of Migration & Culture**, Bristol, v. 13, n. 1, p. 27-42, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.1386/cjmc_00053_1. Acesso em: 14 out. 2022.
 19. GOFFMAN, Erving. **A apresentação do Eu na vida de todos os dias**. Tradução: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 1993.
 20. GRONDEAU, Alexandre; DOURTHE, Gwenaelle. Approches géographiques de la nuit urbaine libre et festive. *Émulations*, Louvain, v. 33, p. 73-89, 2020. Disponível em: https://ojs.uclouvain.be/index.php/emulations/article/view/grondeau_dourthe. Acesso em: 18 out. 2022

21. GRYNSZPAN, Emmanuel. **Bruyante techno**: réflexion sur le son de la free party. Paris: Éditions Mélanie Seteun, 2019.
22. HOLM, Nicholas. No time for fun: the politics of partying during a pandemic. **Cultural Studies**, Londres, v. 35, n. 2-3, p. 452-461, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/09502386.2021.189802X6>. Acesso em: 14 out. 2022.
23. HUBBARD, Phil; LYON, Dawn. Introduction: street life – the shifting sociologies of the street. **The Sociological Review**, Thousand Oaks, v. 66, n. 5, p. 937-951, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0038026118771281>. Acesso em: 14 out. 2022.
24. JURIS, Jeffrey; KHASNABISH, Alex (ed). **Insurgent Encounters**: Transnational Activism, Ethnography, and the Political. Londres: Duke University Press, 2013.
25. KOSNICK, Kira. Racialized youth mobilities in European nightlife cultures: negotiating belonging, distinction and exclusion in urban leisure. **Transnational Social Review**, Londres v. 8, n. 3, p. 286-298, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/21931674.2018.1509927>. Acesso em: 14 out. 2022.
26. NOFRE, Jordi. Vintage nightlife: gentrifying Lisbon downtown. **Fennia: International Journal of Geography**, Helsinki, v. 191, n. 2, p. 106-127, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.11143/8231>. Acesso em: 14 out. 2022.
27. NOFRE, Jordi; GARCÍA-RUIZ, Manuel; SÁNCHEZ-FUARROS, Iñigo; PIRES, Cristina Vale. Esperanças e incertezas na indústria da vida noturna da Europa pós-covid-19. **Finisterra**, Lisboa, v. 55, n. 115, 249-254, 2020a. Disponível em: <https://doi.org/10.18055/Finis20160>. Acesso em: 14 out. 2022.
28. NOFRE, Jordi; MARTINS, João Carlos; VAZ, Domingos; FINA, Rosa; SEQUERA, Jorge; VALE, Patrícia. The “Pink Street” in Cais do Sodré: urban change and liminal governance in a nightlife district of Lisbon. **Urban Research & Practice**, Londres, v. 12, n. 4, p. 322-340, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/17535069.2018.1449010>. Acesso em: 14 out. 2022.
29. NOFRE, Jordi; MARTINS, João Carlos; VAZ, Domingos; PIRES, Cristiana. Liminal governance in the Lisbon night. **Fórum Sociológico**, Lisboa, v. 37, p. 49-62, 2020b. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/sociologico.9266>. Acesso em: 14 out. 2022.
30. PANDEMIA de coronavírus não afasta centenas de jovens da noite no Cais do Sodré em Lisboa. **Correio da Manhã**, Lisboa, 14 abr. 2020. Disponível em: <https://www.cmjornal.pt/sociedade/detalhe/pandemia-de-coronavirus-nao-afasta-jovens-da-noite-no-cais-do-sodre-em-lisboa-centenas-juntam-se-para-beber>. Acesso em: 14 out. 2022.
31. PETERS, Michael; HOLLINGS, Stephanie; GREEN, Benjamin; OGUNNIRAN, Moses Oladele. The WHO, the global governance of health and pandemic politics. **Educational Philosophy and Theory**, Londres, v. 54, n. 6, p.707-716, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00131857.2020.1806187>. Acesso em: 18 out. 2022.

32. POSPĚCH, Pavel. Policing cities: incivility, disorder, and societal transformations. **Sociology Compass**, New Jersey, v. 15, n. 3, e12857, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/soc4.12857>. Acesso em: 14 out. 2022.
33. RAPOSO, Otávio. “Tu és rapper, representa arrentela, és red eyes gang”: Sociabilidades e estilos de vida de jovens do subúrbio de Lisboa. **Sociologia, Problemas e Práticas**, Lisboa, n. 64, p. 127-147. Disponível em: <https://journals.openedition.org/spp/300>. Acesso em: 18 out. 2022.
34. RAPOSO, Otávio. ‘Nós representa a favela mano’: B-boys da Maré superando estereótipos. **Antropolítica. Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 37, p. 21-50. Disponível em: <https://repositorio.iscte-iul.pt/handle/10071/9695>. Acesso em: 18 out. 2022.
35. RAPOSO, Otávio; ALVES, Ana Rita; VARELA, Pedro; ROLDÃO, Cristina. Negro drama. Racismo, segregação e violência policial nas periferias de Lisboa. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 119, p. 5-28. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/8937>. Acesso em: 18 out. 2022.
36. ROBINSON, Cara. Nightscapes and leisure spaces: an ethnographic study of young people’s use of free space. **Journal of Youth Studies**, Londres, v. 12, n. 5, p. 501-514, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13676260903081657>. Acesso em: 14 out. 2022.
37. SHEPHERD, Hana; MACKENDRICK, Norah; MORA, Cristina. Pandemic politics: political worldviews and covid-19 beliefs and practices in an unsettled time. **Socius**, Washington, n. 6, 2378023120972575, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/2378023120972575>. Acesso em: 18 out. 2022.
38. SMITH, Andrew; ELDRIDGE, Adam (ed.). **Tourism and the night: rethinking nocturnal destinations**. Londres: Routledge, 2021.
39. SOMMER, Udi; RAPPEL-KROYZER, Or. Pandemic Politics in the United States: COVID-19 as a New Type of Political Emergency. **Political Psychology**, New Jersey, v. 43, n.4, p. 769-792, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/pops.12792>. Acesso em: 18 out. 2022.
40. VALENTE, Ricardo. Antù abre as portas em Lisboa. **Contracoutura**, 31 jul. 2021. Disponível em: <https://contracoutura.pt/antu-abre-as-portas-em-lisboa/>. Acesso em: 14 out. 2022.
41. WALTNER-TOEWS, David. **The chickens fight back: pandemic panics and deadly diseases that jump from animals to humans**. Vancouver: Greystone Books Ltd., 2009.
42. WILKS, Linda; QUINN, Bernadette. Linking social capital, cultural capital and heterotopia at the folk festival. **Journal of Comparative Research in Anthropology & Sociology**, Thousand Oaks, v. 7, n. 1, p. 23-39. Disponível em: <https://doi.org/10.21427/D7BP6G>. Acesso em: 18 out. 2022.

Guilherme Teixeira Costa

Mestrando em Estudos Urbanos pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas Universidade NOVA de Lisboa. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1409-7539>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa Empírica, Redação e Revisão. E-mail: guilherme_teixeira_costa@iscte-iul.pt

Otávio Raposo

Investigador Integrado do Centro de Investigação e Estudos de Sociologia e Professor Auxiliar Convidado do Instituto Universitário de Lisboa. Doutor em Antropologia pelo Instituto Universitário de Lisboa. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8000-6901>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa Empírica, Redação e Revisão. E-mail: Otavio_Raposo@iscte-iul.pt

João Carlos Martins

Professor Auxiliar Convidado em Sociologia do Turismo na Escola Superior de Gestão Hotelaria e Turismo da Universidade do Algarve. Doutor em Sociologia pela Universidade NOVA de Lisboa. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4832-7171>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica e Pesquisa Empírica. E-mail: joaomartins.cf@gmail.com

Manuel Garcia-Ruiz

Doutorando em Sociologia pelo Instituto Universitário de Lisboa. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2141-2525>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica e Revisão. E-mail: urbiteit@gmail.com | manuel_ruiz@iscte-iul.pt

Jordi Nofre

Investigador Principal Fundação para a Ciência e a Tecnologia e Coordenador do Grupo de Investigação LXNIGHTS. Doutor em Geografia pela Universidade de Barcelona. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7367-1337>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica e Revisão. E-mail: jnofre@fesh.unl.pt

Um choque cultural? Transformações de festas populares da Cidade do Cabo em tempos de pandemia¹

A culture shock? Transformations of Cape Town popular festivals during pandemic times

Juliana Braz Dias

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil

RESUMO

Anualmente, a Cidade do Cabo torna-se palco para um conjunto de festividades que celebram a chegada do ano novo. Bandas de Natal (*Christmas bands*), corais malaios (*Malay choirs*) e trupes de menestréis (*Kaapse Klopse*) ocupam as ruas, espalhando sons e cores. Usualmente esses grupos também participam de atividades competitivas, que mobilizam boa parte da população local. Tais formas expressivas são associadas, mais especificamente, às classes trabalhadoras dos chamados *Coloureds* – sul-africanos mestiços, cujos antepassados participaram do processo de crioulização que se deu na Colônia do Cabo. A chegada do novo coronavírus e as medidas governamentais adotadas para o enfrentamento da pandemia exigiram a suspensão das festas tradicionais. Contudo uma alternativa foi experimentada. Um grupo de produtores locais criou o *Culture Shock*, um programa transmitido via *streaming* cujo conteúdo é uma versão reestruturada da competição entre corais e trupes de menestréis. Neste artigo, apresento uma comparação entre os eventos originais e sua nova versão na era da pandemia. Quais são as semelhanças e as diferenças entre os dois fenômenos em termos das práticas, dos valores e das emoções que acionam? Aponto elementos dessas festividades que foram eliminados ou modificados com a implementação do novo formato. Também destaco os pontos de continuidade, argumentando que eles revelam aspectos importantes dessas celebrações populares.

Palavras-chave: Cidade do Cabo, Festivais de Ano Novo, Corais malaios, Menestréis, Pandemia.

¹ Este trabalho contou com o apoio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAPDF).

Recebido em 31 de julho de 2022.
Avaliador A: 03 de agosto de 2022.
Avaliador B: 10 de agosto de 2022.
Aceito em 14 de agosto de 2022.



ABSTRACT

Annually, Cape Town turns into a stage for a series of festivities that celebrate the arrival of the new year. Christmas bands, Malay choirs and minstrels' troupes (*Kaapse Klopse*) occupy the streets, spreading sounds and colors. Usually, these groups also engage in competitive activities, which mobilize a large part of the local population. Such expressive forms are associated more specifically with the working class of the so-called Coloured people – mixed-race South Africans whose ancestors participated in the creolization process that took place in the Cape Colony. The arrival of the new coronavirus and the government measures adopted to face the pandemic demanded the suspension of traditional festivities. However, an alternative was experienced. A group of local producers created Culture Shock, a streaming show whose content is a restructured version of the competition between choirs and minstrels' troupes. In this article, I present a comparison between the original events and their new version in the pandemic era. What are the similarities and differences between the two phenomena in terms of the practices, values and emotions they trigger? I point out elements of these festivities that were eliminated or modified with the implementation of the new format. I also highlight points of continuity, arguing that they reveal important aspects of these popular celebrations.

Keywords: Cape Town, New Year's festivals, Malay choirs, Minstrels, Pandemic.

INTRODUÇÃO

Quando os menestréis desfilaram pelas ruas da Cidade do Cabo em janeiro de 2020, completavam 100 anos de celebrações ininterruptas do carnaval sul-africano, também chamado de *Kaapse Klopse*². Ninguém poderia imaginar que o festival estava prestes a sofrer abrupta descontinuação. Vários obstáculos haviam sido contornados na história dessa festa popular, mas agora era imprescindível parar. A luta contra a disseminação do vírus da covid-19 alterou profundamente as interações sociais na Cidade do Cabo e em todo o mundo. O governo da África do Sul foi especialmente rigoroso na resposta à pandemia, com medidas que impossibilitaram

² As origens dos *Kaapse Klopse* remontam ao século XIX, na então Colônia do Cabo, no sul da África. No início do século XX, as festividades foram ganhando o formato de competições institucionalizadas. E, como afirmou Martin (1999, p. 1), “desde 1920 nenhum ano se passou sem as competições organizadas entre trupes de mascarados”.

a livre circulação de pessoas por vários meses³. Em meados de 2020, quando as trupes de menestréis deveriam começar a se organizar para o festival do ano seguinte, já se sabia que a nova realidade tornaria o desfile de janeiro de 2021 impossível. A tristeza pela interrupção da festa viria a se somar a dores ainda mais profundas, como as mais de 100 mil mortes por covid-19 naquele país e a grave crise econômica, que piorou muito as condições de vida da população mais desfavorecida⁴.

Foi quando um grupo de produtores culturais pensou em uma alternativa: transferir a competição de trupes de menestréis para o palco de um teatro, criando um programa transmitido por *streaming*. Uma remodelação profunda do formato da competição, utilizando-se das novas tecnologias disponíveis, aparecia como um modo de dar vida à festa em meio a tantas perdas, mantendo-a dentro do protocolo de saúde pública.

Um espetáculo experienciado por meio remoto seria capaz de reproduzir, em alguma medida, a efervescência do carnaval da Cidade do Cabo, com todas as suas cores, sons, movimentos e potência? Neste artigo, busco comparar os dois fenômenos, em termos das práticas, dos valores e das emoções mobilizadas. Início com uma descrição dos *Kaapse Klopse* e demais eventos relacionados. Examinou os significados atrelados a essas festividades, símbolos do processo de crioulização que se deu na Península do Cabo. Sigo com uma descrição do *Culture Shock*, programa transmitido via *streaming* cujo conteúdo é uma reformulação das competições entre corais e trupes de menestréis características da Cidade do Cabo. Encaminho, por fim, uma reflexão sobre as semelhanças e diferenças entre os dois fenômenos e os possíveis impactos dessa experimentação a médio e a longo prazo.

A experiência inédita da pandemia e do isolamento físico causado por ela tem levantado muitas questões de interesse aos pesquisadores das ciências sociais. Temos sido estimulados a usar nossas ferramentas metodológicas para uma compreensão mais profunda dos impactos da pandemia em vários domínios da vida social⁵, e o campo das festas e expressões populares é um deles. A etnografia tem se revelado um instrumento eficaz no acompanhamento dessas realidades, capaz de observar a diversidade de respostas dadas à suspensão forçada de celebrações rituais festivas diante da ameaça do vírus. O que acontece quando um ciclo ritual é interrompido? É

3 Em março de 2020, Cyril Ramaphosa, presidente da África do Sul, decretou um *lockdown* nacional. As restrições foram posteriormente ajustadas conforme a disseminação do vírus. Foi só em abril de 2022 que o governo sul-africano pôs termo ao estado de calamidade pública (o chamado *national state of disaster*).

4 No final de março de 2022, a África do Sul ultrapassava a marca de 100 mil mortes por covid-19. Ver: <https://ourworldindata.org/coronavirus/country/south-africa>. Acesso em: 17 jun. 2022.

5 Ver, por exemplo, Grossi e Toniol (2020).

possível contornar esse obstáculo? Como assegurar a continuidade das festas populares e ao mesmo tempo respeitar os protocolos de saúde pública? Diante de tantas restrições às trocas coletivas, o que é possível manter e o que se torna necessário excluir ou transformar nessas celebrações populares? Tais perguntas já têm inspirado pesquisadores no Brasil e no exterior⁶. Seguindo esse rastro, coloco em foco algumas festividades tradicionalmente realizadas na Cidade do Cabo e as formas encontradas para fazê-las pulsar em um contexto de calamidade pública.

UM CARNAVAL NO ANO NOVO

O carnaval da Cidade do Cabo faz parte de um complexo de festividades que marca a virada do ano. Os *Kaapse Klopse* juntam-se aos *Malay choirs* e às *Christmas bands*, compondo as festas de Ano Novo⁷. Tais formas expressivas são associadas a uma parte específica da população local, os chamados *Coloureds* – um termo polêmico que será desenvolvido mais adiante. Por enquanto, basta entendê-lo como uma categoria nativa usada historicamente para fazer referência aos mestiços, cujos antepassados participaram diretamente do processo de criouliização que ocorreu na Colônia do Cabo. As festividades de Ano Novo são associadas sobretudo aos *Coloureds* pertencentes às classes trabalhadoras.

A organização dessas atividades no tempo e no espaço é descrita de formas variadas na literatura. Tais descrições tampouco coincidem de modo preciso com as minhas observações e as informações que obtive por meio de entrevistas⁸. Isso já revela que há certa instabilidade nos ritos em questão – uma característica importante a ser analisada.

A temporada festiva tem início com as apresentações das *Christmas bands*, as chamadas

6 Um importante esforço coletivo foi realizado por pesquisadores brasileiros, cujos artigos foram reunidos na coletânea *A falta que a festa faz*, organizada por Cavalcanti e Gonçalves (2021). A obra conta com uma contribuição desta autora, uma reflexão preliminar sobre o caso abordado no presente artigo (BRAZ DIAS, 2021). Outros trabalhos de investigação mais pontuais têm aparecido, a exemplo de Fernández Jiménez (2021), Teeuwen (2021) e Takeda (2022). Vale notar, ainda, a recorrência dessa temática em congressos de antropologia. Um exemplo disso é o painel “Festas e carnavais em tempo de Covid-19: de ausências, transformações e resiliência”, organizado por Aitzpea Leizaola e Paula Godinho no *VIII Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia*, em setembro de 2022.

7 Bruinders (2019) refere-se ao conjunto composto por essas três formas expressivas inter-relacionadas como o “complexo musical do *ghoema*”, um ritmo sincopado específico que caracteriza as três manifestações.

8 Acompanhei presencialmente as festividades de Ano Novo na Cidade do Cabo nas viradas de 2018 para 2019 e 2019 para 2020. Nessa localidade, realizei um total de 18 meses de trabalho de campo entre 2018 e 2020.

bandas de Natal⁹. Formadas predominantemente por homens de variadas idades, as bandas de Natal saem às ruas na noite de 24 de dezembro, percorrendo as comunidades dos subúrbios durante as primeiras horas do dia 25. Caracterizam-se pela execução de músicas de Natal e hinos cristãos, em estilo militar, com todos os membros marchando de forma disciplinada. Durante os meses de fevereiro e março, as bandas de Natal também participam de competições em que são avaliadas pela qualidade da música, da marcha e dos uniformes. Sylvia Bruinders (2019) argumenta que o principal objetivo dessas paradas é a afirmação da respeitabilidade cristã dos indivíduos envolvidos.

Seguindo o cronograma festivo, a noite de 31 de dezembro é reservada aos *Malay choirs*, os corais malaios. Próximo à virada do ano, por volta das 23h, esses grupos tomam as ruas do centro da cidade em direção ao tradicional bairro de Bo-Kaap. O bairro é um importante símbolo de uma parcela da população sul-africana formada por descendentes de pessoas escravizadas com origem no sudeste asiático, localmente chamados de *Cape Malays*¹⁰, a maioria muçulmanos¹¹.

Após alcançarem as ruas de Bo-Kaap, os corais malaios embarcam em transportes fretados exclusivamente para levá-los aos bairros dos subúrbios. Lá, até o amanhecer do dia 1º de janeiro, visitam casas de parentes e amigos. Em cada casa em que param (previamente incluída num roteiro), recebem um *tafel*, isto é, uma mesa servida com comidas – frutas, doces, salgados ou mesmo um jantar preparado com iguarias locais – e bebidas como água, sucos e refrigerantes. São mesas fartas oferecidas em troca de muita música. Às vezes, os corais dão continuidade aos desfiles no sábado seguinte, fechando o roteiro de casas a ser visitadas. Por fim, ao longo dos meses subsequentes, a depender da data de celebração do Ramadã, os corais malaios participam de competições.

Dois tipos de vestimenta caracterizam esses grupos, compostos por homens adultos de várias idades. Quando desfilam pelas ruas da cidade, vestem-se em um estilo esportivo, com agasalhos uniformizados que identificam cada grupo. Nas competições, as roupas são mais formais: calça, camisa, paletó, sapato fino e o *fez*, pequeno chapéu cilíndrico de feltro vermelho

9 Essa expressão popular é, no conjunto de festividades aqui abordadas, a que menos recebeu atenção na literatura acadêmica. Acredito que isso seja um reflexo da própria percepção local sobre as *Christmas bands*, que ocupam um lugar de menor destaque quando comparadas aos *Kaapse Klopse* e aos *Malay choirs*, como sugerem os dados aqui analisados.

10 Os *Cape Malays* (literalmente malaios do Cabo) são tomados como um subgrupo dentro da categoria *Coloured*. Seus antepassados não são necessariamente da Malásia, mas falantes de línguas pertencentes à família linguística malaia (GAULIER e MARTIN, 2017, p. xxi).

11 Para mais informações sobre o bairro Bo-Kaap, ver Stevens (2014).

por vezes associado ao islamismo. Os grupos distribuem-se por diferentes ligas ou associações que organizam as atividades competitivas.

A origem dos corais malaios remonta ao cenário musical da Cidade do Cabo na segunda metade do século XIX, um terreno fértil para a mistura de influências, sobretudo a música folclórica holandesa e as músicas das regiões de origem dos escravizados (GAULIER e MARTIN, 2017, p. 3). Muito do estilo de cantar dos corais malaios vem do mundo muçulmano.

É difícil descrever os corais malaios sem fazer menção às trupes de menestréis, às quais estão intimamente relacionados. Gaulier e Martin (2017, p. 6) chegam a afirmar que há indícios de que inicialmente não havia distinção clara entre os corais malaios e as trupes de menestréis, apesar de visualmente parecerem tão distintos.

Os menestréis são os protagonistas do carnaval sul-africano. Antigamente eram chamados de *coons*¹², mas esta denominação tem sido substituída, principalmente nos canais oficiais e entre os acadêmicos, por *Kaapse Klopse* – termo africâner que significa “clubes do Cabo”. Entre meus interlocutores, percebi o uso tanto de “*Klopse*” quanto de “menestréis”¹³. Os menestréis saem às ruas no dia 2 de janeiro. É o *Tweede Nuwe Jaar*, o Segundo Ano Novo. Em contraste com as duas manifestações descritas acima, apresentam-se à luz do sol, colorindo o verão sul-africano. Aproximadamente às 11h, as diferentes trupes se reúnem na rua Hanover, onde se localizava o histórico bairro District Six, destruído de modo violento durante o apartheid. A localização é simbolicamente importante, pois se trata do bairro com a maior efervescência dos *Klopse* no passado. Partindo desse local, os menestréis cruzam o centro da Cidade do Cabo, chegando até Bo-Kaap.

Em 2019 e 2020, o desfile foi concluído em Bo-Kaap, em meio a uma movimentada festa popular com venda de comidas típicas da culinária *Cape Malay*. No passado, no entanto, as trupes seguiam até o prestigioso Green Point Stadium, fechando o desfile com chave de ouro. Ao longo de todo o trajeto, muitas pessoas se instalam nas calçadas para assistir ao evento. A festividade atrai muita gente dos subúrbios, e várias pessoas fazem verdadeiros acampamentos nas calçadas do centro da cidade dias antes do desfile, a fim de garantir uma boa posição para acompanhar as celebrações. Anunciado oficialmente como o “carnaval de menestréis da Cidade do Cabo”, o evento também atrai turistas estrangeiros e algumas celebridades sul-africanas.

12 A palavra inglesa *coon* é uma abreviação de *raccoon* (guaxinim). O termo foi muito usado para se referir a pessoas negras (especialmente nos Estados Unidos), mas é hoje considerado ofensivo.

13 Embora seja uma celebração popular importante na Cidade do Cabo, mobilizando uma parcela significativa da população, a literatura produzida sobre os *Klopse* não é muito extensa, sendo um fenômeno ainda aberto à investigação (JEPPIE, 1990; BAXTER, 1996; MARTIN, 1999; RAHMAN, 2001; OLIPHANT, 2013; INGLESE, 2016; GAULIER e MARTIN, 2017).

A parada nas ruas do centro da cidade é a principal ocasião para os *Klopse* trazerem ao público suas cores, sua música e sua animação, contando com cobertura da mídia local. É um momento sobretudo festivo. Mas já ali tem início a avaliação das trupes, que se engajam numa disputada competição. Nos sábados do mês de janeiro, elas se apresentam em estádios dos subúrbios, em eventos de menor visibilidade com relação à população da cidade como um todo. No interior dos estádios, para além dos desfiles realizados na pista de atletismo, fazem apresentações em um palco, com corais, cantores solo e esquetes. Diante de um público também numeroso, mas restrito aos *Coloureds* residentes nesses bairros periféricos, os *Klopse* concorrem em cerca de 20 categorias relacionadas a música, dança, marcha, orquestra, uniforme e estandarte (GAULIER e MARTIN, 2017, p. 8). Os itens avaliados mudam ao longo do tempo. Numa obra publicada em 1999, Martin registra os seguintes itens:

The Grand March Past – uma parada em um estilo quase-militar;
The Exhibition March Past – apresenta mais a fantasia e é precisamente coreografada;
Best Dress – para o uniforme mais bonito;
Best Board – para o estandarte mais primoroso e mais imaginativo;
Adult and Juvenile Drum Majors – julgados pela qualidade de suas danças;
English and Afrikaans Combined Chorus and Group Singing – canções apresentadas pelos corais das trupes, geralmente em várias vozes;
English and Afrikaans moppies – canções cômicas cantadas por um solista e um coral;
Juvenile and Adult Sentimentals – canções de amor interpretadas por um solista e frequentemente tomadas da música popular;
Best Band – é oferecido à melhor banda de metais a acompanhar a trupe nas ruas e em algumas das competições;
Coon Song – uma canção norte-americana, um jazz ou um sucesso de Tin Pan Alley cantado por um solista;
The Special Item – qualquer tipo de performance escolhida pela trupe e apresentada durante vinte a trinta minutos. Pode ser uma sucessão de esquetes cômicas, uma apresentação musical, uma exibição de acrobacias ou qualquer mistura destes. [...] (MARTIN, 1999, p. 10-11, tradução minha)¹⁴

Os menestréis são julgados por especialistas que entregam, ao final da competição, vários troféus. As competições – como no caso dos corais malaios – são organizadas pelas ligas ou associações que agregam as diferentes trupes. Tais associações apresentam grande rivalidade, com desdobramentos no campo da política partidária local.

O estilo dos *Klopse* se inspira em menestréis norte-americanos que aportaram na Cidade do Cabo no final do século XIX¹⁵. Seu traje característico é composto por um terno de cetim

¹⁴ Optei por manter os itens na língua original por considerar esses termos categorias nativas.

¹⁵ Gaulier e Martin (2017) afirmam que os shows dos menestréis norte-americanos, caracterizados pela prática do *blackfacing*, foram rapidamente apropriados pelos *Coloureds* da Cidade do Cabo. “Suas músicas, esquetes, vestimentas, formas de falar e instrumentos (especialmente o banjo) simbolizaram uma modernidade que poderia

colorido, um chapéu, uma pequena sombrinha e tênis brancos. Cores diferentes são escolhidas pelas trupes a cada ano. As vestimentas criam uma uniformidade entre os membros de um grupo, com algum sinal de destaque no caso dos “capitães”, organizadores das trupes (figura 1). Ainda que não seja uma regra, é comum que os menestréis façam pinturas nos rostos – no passado, em preto e branco, de acordo com a inspiração norte-americana, mas hoje em várias cores, com muito brilho (figura 2). Há ainda alguns personagens específicos que seguem à frente das trupes no desfile. Importante é a presença do *voorloper*, uma espécie de líder da banda que usa vestimentas em estilo militarizado fabricadas com o mesmo cetim colorido e um chapéu alto decorado com penas (figura 3). O *voorloper* também se destaca por seus passos de dança. Cômicos e aparentemente desengonçados, atraem a atenção do público, principalmente das crianças. Junto a esse personagem, podem vir um ou mais *moffies* (homens afeminados, travestidos). Os músicos, cantores e dançarinos são também antecidos por um representante da trupe que carrega um estandarte.

Figura 1. Desfile de uma trupe de menestréis na Cidade do Cabo (janeiro de 2020)



Fonte: Juliana Braz Dias (2020).

As músicas em estilo característico dos *Klopse* são executadas por instrumentos de percussão, cordas e metais. Um destaque é o *ghoema*, que, além de ser um ritmo particular, é uma espécie de tambor tido como uma marca desse complexo de manifestações musicais.

ser construída como *mestiza*, ‘não-branca’ [...]” (GAULIER e MARTIN, 2017, p. 3; tradução minha).

Quanto ao repertório executado nas apresentações dos corais, os *Klopse* cantam principalmente arranjos de músicas populares importadas, sobretudo dos Estados Unidos, e *moppies*, canções cômicas entoadas em africâner. Os corais malaio cantam *moppies*, bem como as tradicionais e comoventes *nederlandsliedjies*, de origem holandesa.

Figura 2. Menestrel no carnaval da Cidade do Cabo (janeiro de 2020)



Fonte: Juliana Braz Dias (2020).

Como nas outras expressões descritas acima, também os *Klopse* são homens, em sua maioria. Porém, nos últimos anos, houve uma abertura maior à participação de mulheres¹⁶. No que toca à idade, as trupes são bem democráticas, reunindo desde crianças de colo a pessoas idosas.

Apesar das diferenças entre essas três manifestações, elas estão intimamente relacionadas. São formas expressivas que se opõem em certa medida, mas também se complementam. A respeitabilidade das bandas de Natal e o prestígio dos corais malaio contrastam com a irreverência dos menestréis, sendo os últimos criticados de maneira recorrente na sociedade sul-africana e muitas vezes associados aos gângsteres dos bairros da periferia. Ainda assim, é comum que uma mesma pessoa participe, por exemplo, de um coral malaio e uma trupe de menestréis sem que isso se configure como um problema.

¹⁶ Para uma discussão mais aprofundada sobre a presença das mulheres nesses eventos, ver Bruinders (2019) e Gaulier e Martin (2017). Uma análise sistemática do papel dos homossexuais nas trupes de menestréis – os *moffies* – ainda está por ser realizada.

Figura 3. *Voorloper* em destaque (janeiro de 2020).



Fonte: Juliana Braz Dias (2020).

A diferença entre os menestréis e os corais malaios, que formam uma espécie de par de opostos, foi apresentada por um dos meus interlocutores por meio de uma metáfora esportiva. Os membros dos corais malaios assemelham-se aos jogadores de críquete: são senhores mais formais e vestem paletós elegantes, sendo formais também em seus modos. De maneira contrastante, a imagem dos *Klopse* teria maior proximidade com a dos jogadores de rúgbi.

A POPULAÇÃO *COLOURED*: DESAFIOS E RESILIÊNCIA

Em uma sociedade fortemente estruturada por categorias raciais, torna-se necessário observar melhor a associação dos *Kaapse Klopse* à parcela da população sul-africana conhecida como *Coloured*. Trata-se de um termo abrangente e escorregadio, com variações ao longo da história e envolvimento em disputas identitárias. Recorro à tentativa de Adhikari (2005) de definir esse termo:

Na África do Sul, ao contrário do uso internacional, o termo *Coloured* não se refere às pessoas negras em geral. Em vez disso, alude a um grupo social fenotipicamente variado, com origens culturais e geográficas muito diversas. [...] As pessoas *Coloured* são, em grande parte, descendentes de escravos da Colônia do Cabo [vindos principalmente de Moçambique, Madagascar, Índia, Sri Lanka e do arquipélago indonésio], da população indígena khoisan e de outras pessoas negras que foram assimiladas à sociedade colonial do Cabo em finais do século XIX. Como eles também são parcialmente descendentes de colonizadores europeus, os *Coloureds* são considerados popularmente de “raça mista” e mantiveram um status intermediário na hierarquia racial sul-africana, distintos da minoria Branca, historicamente dominante, e da numericamente preponderante população [considerada] Africana (ADHIKARI, 2005, p. 2, tradução minha).

De acordo com o censo nacional realizado em 2011, 8,9% da população sul-africana é classificada como *Coloured*. Como indicado acima, a história desse grupo é fortemente vinculada à história da Colônia do Cabo, de tal modo que 61,54% dos *Coloureds* residem na Província do Cabo Ocidental, onde fica a Cidade do Cabo. Nessa Província, são maioria: 49% da população, conforme o mesmo censo¹⁷. Os *Coloureds* têm, em geral, o africâner como língua materna e o inglês como segunda língua, idioma também muito usado entre eles próprios e em suas interações com outros grupos sul-africanos.

Durante muito tempo ocuparam um *status* intermediário na hierarquia racial. Como argumenta Adhikari (2005), a identidade *Coloured* caracterizou-se historicamente por certo “assimilacionismo”, com expectativa de que seriam aceitos pela sociedade dominante. Porém, com o recrudescimento do regime de segregação racial, os *Coloureds* perderam sua posição de relativo privilégio, vendo suas condições de vida mudarem radicalmente. Na era do apartheid, a população *Coloured* sofreu severas violações de direitos. Em 1950, a Lei de Áreas de Agrupamento levou a uma redefinição espacial da África do Sul com base em critérios raciais. Cada um deveria residir em uma área determinada conforme sua classificação racial. Mais de

¹⁷ Ver <https://www.statssa.gov.za/>. Acesso em: 13 out. 2022.

meio milhão de pessoas *Coloured* foram forçadamente realocadas, sendo obrigadas a viver em áreas específicas, frequentemente nas periferias das cidades. Como aponta Adhikari:

A Lei de Áreas de Agrupamento foi provavelmente a mais odiada das medidas do apartheid entre os *Coloureds*, porque os donos de propriedades foram muito mal recompensados, comunidades antigas foram destruídas e a acomodação alternativa foi inadequada. (ADHIKARI, 2005, p. 4, tradução minha).

O maior exemplo disso foi o desmantelamento do já citado bairro District Six. A principal marca dessa comunidade era o acolhimento à diversidade, fosse ela econômica, fosse étnica, fosse de língua, fosse de religião. Tratava-se, portanto, de uma comunidade plural e unida, onde a tolerância era um importante valor. Além disso, a vida cultural no District Six era vibrante e extremamente fértil, sobretudo no que toca às manifestações musicais. O bairro era um símbolo de resistência, representativo de tudo o que o apartheid buscava aniquilar. Em 1966, o District Six foi declarado uma área branca pelo governo segregacionista, o que levou à remoção forçada de mais de 60 mil pessoas. As habitações foram destruídas, e a área nunca foi de fato ocupada pela população branca, deixando visível na paisagem da cidade uma história de violência e apagamento. A população *Coloured* foi levada para a região chamada de Cape Flats, nos subúrbios da Cidade do Cabo, com péssimas condições de vida. Hoje, grande parte dos *Coloureds* ocupa uma posição economicamente desprivilegiada e é vítima de inúmeras formas de desigualdade e discriminação.

Tais acontecimentos afetaram diretamente as práticas culturais, com destaque para os *Kaapse Klopse*. A destruição do District Six representou não só um ataque às condições materiais de manutenção da festividade, mas, acima de tudo, uma tentativa de anulação da própria comunidade que sustentava essa prática. O desfile de trupes de menestréis no centro da cidade também foi diretamente atingido pela nova configuração espacial urbana da Lei de Áreas de Agrupamento. Até mesmo o estádio Green Point, onde as trupes concluíam a grande parada de 2 de janeiro, foi declarado uma área branca. A base territorial dos *Klopse* foi destruída, o que os obrigou a se reconstruir sobre o alicerce de redes de relações pessoais espacialmente dispersas. E assim o fizeram, revelando sua força e resiliência.

As marchas e as paradas foram um dos meios de construir novos sentimentos de pertencimento e reivindicar territórios perdidos. Depois que o Green Point foi declarado uma “área branca” em 1968, impossibilitando os desfiles na região do centro financeiro [o Central Business District] e mais tarde, após a revolta de Soweto em 1976, quando todas as marchas foram proibidas pela Lei das Reuniões Desordeiras [*Riotous Assemblies Act*] de 1956, os organizadores do carnaval travaram uma batalha incessante para recuperar o direito a realizar a parada no centro da cidade; isto é, para mostrar que sua existência estava ligada à “Cidade Mãe” [a Cidade do Cabo] por

vínculos históricos e culturais inabaláveis e que eles consequentemente tinham um direito de estar lá, um direito que foi eventualmente recuperado em 1989. (GAULIER e MARTIN, 2017, p. 226, tradução minha).

Como argumentam Gaulier e Martin (2017), ao mesmo tempo que os laços históricos e culturais entre os *Coloureds* garantiram a manutenção das festividades de Ano Novo em tempos tão sombrios, os *Klopse* e os corais malaios reforçaram esses laços, o que os ajudou a atravessar períodos de muitas adversidades.

Essas circunstâncias explicam, em parte, o caráter instável do carnaval sul-africano enquanto rito, tanto temporal quanto espacialmente. Nem sempre os mesmos percursos puderam ser seguidos. Nem sempre o tempo da festa pôde ser rigidamente respeitado. Mas, longe de ser um sinal de fraqueza, essa relativa flexibilidade pode ser entendida como uma estratégia de manutenção da festividade, um artifício de resiliência.

PARA UM NOVO OBSTÁCULO, NOVAS SOLUÇÕES

A pandemia do novo coronavírus na África do Sul, assim como no Brasil, acirrou as desigualdades sociais e atingiu intensamente as classes trabalhadoras, mais vulneráveis. As políticas públicas adotadas pelo governo sul-africano no combate à pandemia também alteraram o cotidiano da população de maneira geral, por meio da implementação de um sistema rígido de restrições, incluindo o fechamento de escolas, a proibição de aglomerações em espaços públicos e privados e até mesmo a proibição da venda de bebidas alcoólicas. O mote “*stay at home*” (fique em casa) guiou o cotidiano dos sul-africanos por vários meses.

Como essas medidas só começaram a ser aplicadas em março de 2020, o carnaval dos menestréis da Cidade do Cabo naquele ano não chegou a ser afetado. Em janeiro, a covid-19 ainda não havia chegado ao país¹⁸. A pandemia, contudo, mostrou-se mais duradoura do que o esperado. Em meados de 2020, quando as trupes começariam a se organizar para as atividades de janeiro de 2021, ficou definido que, pela primeira vez em mais de um século, não haveria o desfile público nem os eventos competitivos usualmente realizados nos estádios locais. O sentimento geral era de tristeza e resignação.

Quando as restrições começaram a abrandar, um grupo de produtores culturais resolveu

¹⁸ Apenas em março de 2020 foi confirmado o primeiro caso de covid-19 na África do Sul.

buscar uma alternativa. A ideia era promover uma competição entre alguns grupos – que reuniria *Klopse* e corais malaios –, garantindo a adequação da atividade aos regulamentos governamentais vigentes naquele momento. Setembro foi o mês escolhido, uma vez que, em 24 de setembro, a África do Sul celebra o dia nacional do patrimônio cultural, o chamado *Heritage Day*. Nessa altura, as restrições impostas pelo governo sul-africano no combate à pandemia de covid-19 já eram um pouco mais brandas. Em agosto de 2020, as restrições haviam passado para o nível de alerta 2, numa escala de 1 a 5, sendo o nível 5 o mais rígido. Isso significou que as reuniões públicas com fins culturais começaram a ser permitidas, desde que limitadas a 250 pessoas (em locais fechados), e apenas 50% da capacidade do estabelecimento poderia ser utilizada, observado, ainda, o toque de recolher, vigente das 23h às 4h¹⁹.

Seria necessário rever totalmente o formato da competição, que tradicionalmente reunia milhares de pessoas. Também seria preciso pensar em um local distinto, em novas formas de composição e apresentação dos grupos, em um modo remoto de relacionamento com o público. O formato escolhido foi inspirado em programas televisivos como *Pop Idol*, *The Voice* e *The X Factor*,²⁰ e o evento seria divulgado via *streaming*²¹.

A produtora Oddball Concepts já tinha alguma experiência anterior, tendo produzido um musical de relativo sucesso cujo tema eram as trupes de menestréis. A nova proposta parecia, porém, mais ambiciosa, e necessitaria de um patrocínio robusto – algo em torno de algumas centenas de milhares de rands. Para surpresa dos próprios idealizadores da competição, algumas empresas consultadas decidiram colaborar com o projeto, tornando possível o evento, que ganhou o nome de *Culture Shock* – literalmente Choque Cultural (figura 4)²². Vale a pena observar que o principal patrocínio veio da empresa Jive, uma marca local de refrigerantes fundada por Sharief Parker, um empresário *Coloured*. Originária de uma pequena fábrica na região dos Cape Flats, a Jive cresceu e é hoje extremamente popular entre as classes trabalhadoras da

19 Ver https://www.gov.za/sites/default/files/gcis_document/202109/45156rg11337gon869s.pdf. Acesso em: 13 out. 2022.

20 *Pop Idol*, *The Voice* e *The X Factor* são programas de televisão no estilo *reality show* cuja principal marca é a realização de competições musicais. O objetivo dos programas é escolher e premiar os melhores cantores, a partir de candidatos ainda desconhecidos do grande público. O julgamento é feito tanto por um grupo de jurados especialistas quanto por telespectadores. Os programas têm origem na Inglaterra (*Pop Idol* e *The X Factor*) e na Holanda (*The Voice*), mas logo se tornaram franquias, levando esse tipo de atração a mais de uma centena de países, incluindo a África do Sul.

21 O *streaming* é uma tecnologia de transmissão de dados pela internet. Os arquivos de áudio ou vídeo são acessados pelo usuário por meio da internet, sem necessidade de baixar o conteúdo.

22 Na organização do *Culture Shock*, a Oddball Concepts contou com a colaboração de outra produtora, a Loukmaan Adams.

Cidade do Cabo. É certamente a bebida mais servida em qualquer *tafel*, mesa oferecida pela vizinhança aos menestréis e aos membros dos corais malaios durante os desfiles. Todos os demais patrocinadores eram igualmente relacionados à população das periferias da Cidade do Cabo. Era um evento feito por pessoas *Coloured* e patrocinado por empresas vinculadas aos *Coloureds*, tendo esse setor da população como público-alvo.

Figura 4. Material de divulgação do *Culture Shock*.



Fonte: The Jive Culture Shock (2020)²³.

Garantidos os recursos necessários, um dos primeiros desafios foi achar um local adequado para a realização das gravações. A saída encontrada trouxe prestígio ao evento, realizado no complexo teatral Artscape. O Artscape Theatre Centre pertence à administração da Província do Cabo Ocidental, tendo sido planejado para acolher apresentações de orquestra,

²³ Disponível em: <https://www.facebook.com/jivecultureshock/posts/pfbid021CSQJX37sPiYniV3MD93nEZzquwUMHByxjsJKSMUa5B7UEdEVzJUzknFJsHv7M4l>. Acesso em: 13 out. 2022.

ópera, balé clássico e teatro. No que toca às artes performáticas, o Artscape é um local de grande notoriedade na Cidade do Cabo. Para os produtores da Oddball Concepts, estar ali era como realizar um sonho. Para entender bem a importância disso, basta retomarmos a história local, em particular o modo como as diferenças raciais determinavam a possibilidade de acesso à cidade durante o apartheid – com continuidades significativas nos dias de hoje. Os *Kaapse Klopse* enfrentaram uma longa batalha para garantir seu espaço de existência na cidade. Com a pandemia, evidentemente, essa negociação do espaço de realização do evento teve motivações que iam além do histórico de segregação. Os produtores do evento precisavam responder a novas determinações do governo, agora relacionadas às restrições do período pandêmico. Mas não deixa de ser importante o modo como a solução refletiu uma história de resiliência e de luta pela existência em um espaço físico. Ao mesmo tempo, o prestígio do novo local – o Artscape Theatre Centre – trouxe uma mudança a esse enredo, rompendo, ainda que temporariamente, antigas hierarquias espaciais.

Outra importante consequência da realização do *Culture Shock* no complexo teatral do Artscape foi o fato de que os produtores puderam contar com um serviço de apoio técnico especializado. Esse centro cultural conta com equipamentos e operadores de som e iluminação de alta qualidade, o que colocou a apresentação dos menestréis em outro patamar técnico.

Com infraestrutura adequada, os produtores puderam fazer decolar o projeto do *Culture Shock*. Seguindo um histórico de inter-relações das duas formas expressivas, eles propuseram que cada “time” concorresse tanto com apresentações de coral malaio quanto de *Klopse*. Cada time deveria ter entre 10 e 15 membros (homens ou mulheres), de modo a permanecer dentro dos limites impostos no período pandêmico. Seis times foram selecionados por meio de uma chamada pública divulgada nas mídias sociais. Na verdade, só três times se inscreveram de fato, apostando nessa novidade. Os outros três foram agregados depois de uma busca ativa, quando os produtores tentaram convencer mais pessoas a se juntar à iniciativa.

O que se colocava em questão naquele projeto era o quão abertos todos estavam para a mudança a ser realizada. Ainda que a pandemia fosse publicamente apresentada como a razão para o novo formato da competição – o *Culture Shock* abrandaria a saudade das festas, impossibilitadas durante o *lockdown* –, não era a única. Pouco tempo após a finalização do programa, Faghri Abrahams, um dos produtores da Oddball Concepts, enfatizou explicitamente seu desejo de mudança. Para ele, os menestréis e os corais malaios precisavam de uma renovação havia muito tempo.

As crianças hoje veem as mídias sociais, as crianças hoje veem o YouTube, veem luzes, veem cores. [...] Então acho que já era tempo de darmos esse passo. [...] Nós

queremos permanecer verdadeiros em relação a quaisquer histórias que estivermos cantando. [...] Nós queremos nos manter verdadeiros a isso, mas temos que fazer isso evoluir. [...] Nós só estamos experimentando uma versão diferente, apenas mais emocionante, um pouco mais colorida, um pouco mais surpreendente. (Informação verbal concedida à autora por Faghri Abrahams, 24 nov. 2020).

Antecipadamente pensadas ou não, as mudanças foram necessárias para adequar as apresentações ao espaço de um palco de teatro. Isso não era uma grande novidade para os corais malaios nem para as trupes de menestréis, uma vez que as apresentações de seus corais, nos estádios, já eram tradicionalmente realizadas em um palco, contando com elementos de uma teatralidade performática. Porém ficou totalmente impossibilitada a ideia de um desfile, o que eliminou algumas dimensões importantes da festa original. Aspectos anteriormente decisivos nas competições entre as trupes não puderam ser observados, como a grande marcha, o estandarte e a performance do *voorloper*.

O próprio uniforme das equipes não teve o mesmo impacto que tinha nas competições regulares. Os corais malaios tinham que providenciar suas próprias indumentárias, o que fez com que o figurino fosse considerado pelo júri para distinguir e hierarquizar os times. Na nova versão, no entanto, os trajes dos menestréis foram fornecidos pelos organizadores do evento e eram todos muito semelhantes. A cor predominante dos uniformes de todas as trupes de menestréis no *Culture Shock* era o branco, e apenas um pequeno detalhe em outra cor discreta permitia uma diferenciação entre os times. Os rostos também estavam todos pintados de branco (figura 5). Essa opção fez com que os uniformes dos *Klopse* deixassem de ser um critério de comparação e apagou muito da caracterização dos menestréis, usualmente tão coloridos. No palco do Artscape, as cores ficavam por conta do jogo de luzes, tecnicamente muito bem colocadas.

Figura 5. Captura de tela de um episódio do programa Culture Shock, exibido em outubro de 2020



Fonte: The Jive Culture Shock (2020).

A organização no palco também alterou um pouco a performance dos corais. Faghri Abrahams conta como ficou emocionado ao ver um dos ensaios: “Eles [os membros do coral malaio] estavam dispostos formando um V. Eu nunca vi na minha vida os corais malaio dispostos em V e cantando as *Nederlands*. [...] Fiquei literalmente com lágrimas nos olhos” (informação verbal concedida à autora por Faghri Abrahams, 24 nov. 2020). Outra diferença foi a forma como os cantores dos corais malaio se movimentavam. Normalmente, ao cantar as sentimentais *Nederlands*, eles apenas balançam o corpo levemente de um lado para outro. No *Culture Shock*, porém, passaram a fazer verdadeiras coreografias.

O formato adotado para o *Culture Shock* trouxe outras necessidades de adequação dos modos de atuação dos menestréis. Para que o evento se mantivesse nos limites impostos pelo governo, foi preciso diminuir o número de pessoas envolvidas nas performances – as trupes não puderam participar com suas composições completas. A participação ficou restrita aos membros dos corais, e os corais foram o único item avaliado pelo júri, a partir das seguintes categorias:

1. Canção cômica em inglês (menestréis)
2. *Nederlands* (corais malaio)
3. Canção cômica em africâner (corais malaio)
4. Música do grupo (menestréis)
5. Solo juvenil, em inglês ou africâner

Os instrumentistas que atuaram no *Culture Shock* não eram membros das trupes. Organizou-se uma banda fixa, de alta qualidade, fornecida pela produção do evento para acompanhar todos os corais, indistintamente. Além disso, cada trupe só poderia ter o máximo de 15 cantores, com prioridade para os jovens, a fim de proteger os mais idosos da contaminação pelo novo coronavírus. O evento, que já tinha ares de inovação, apresentou também uma face mais jovem, contrastando com as trupes originais, cuja hierarquia interna favorece os idosos.

A quantidade de trupes na competição também foi reduzida: apenas seis puderam participar. A competição foi organizada em quatro episódios, levados ao público nas noites de sábado, durante um mês, fora do calendário usual do *Kaapse Klopse*. Todos os episódios foram gravados antecipadamente e editados. Cada um dos três primeiros episódios corresponderiam a “batalhas” entre duas trupes. O quarto episódio, a grande final, reuniria as três trupes vencedoras dos episódios anteriores.

Foi formado um júri de especialistas. Três senhores idosos, personalidades muito respeitadas no universo dos *Kaapse Klopse*, compuseram o júri que acompanhou todas as batalhas. A cada episódio, uniam-se aos especialistas duas celebridades – músicos, apresentadores de televisão, comediantes etc. Todos os membros do júri, além de votar, faziam comentários relativos às apresentações dos corais. Destacavam as qualidades e apontavam também os pontos mais fracos, respeitosamente²⁴. O júri especializado destilava sua sabedoria, adquirida com a idade, perante os jovens concorrentes. O público também tinha direito a voto (voltarei a falar disso adiante).

Uma empresa de venda de ingressos pela internet intermediou a relação com o público, organizando tanto a venda dos ingressos quanto a exibição do *Culture Shock* por *streaming*. A compra de um ingresso dava direito ao *link* de exibição do programa, bem como a um voto. Uma plataforma *on-line* ficava aberta ao longo da semana para a votação relativa a cada episódio.

É importante notar que, segundo Faghri Abrahams, a própria ideia de competição com critérios rígidos não fazia parte da proposta original:

Nós dissemos: “não, cara, não vai ter critérios, faça o que vocês quiserem, entretenham o povo”. Nós pensamos que isso ia ser uma coisa legal... Ah! Aquilo era a coisa errada! [Eles diziam:] “Onde estão os critérios? Nós queremos ver os critérios!”. Foi um pesadelo. [...] Nós sabemos agora o que fazer. (Informação verbal concedida à autora por Faghri Abrahams, 24 nov. 2020).

24 Essa é outra diferença a ser observada quando o evento é comparado às competições regulares. Gaulier e Martin (2017, p. 19) notam como, nas competições entre os corais malaios, os jurados devem permanecer isolados, proibidos de se comunicar com os cantores e com o público.

Os produtores descobriram a duras penas o que há um século vem se consolidando: a competição é parte inerente dessas formas expressivas. E isso não teve como ficar de fora, mesmo num contexto tão sensível quanto o da pandemia de covid-19.

Mesmo com a incorporação da ideia de competição com critérios pré-estabelecidos, outro ponto causou grande insatisfação entre os concorrentes. Tratava-se da participação do público, que tinha direito a voto. A intenção dos produtores era das melhores: queriam ver, pela primeira vez, as pessoas que acompanham essas manifestações e que torcem por suas trupes exercerem um papel mais direto na definição do resultado. O público está acostumado a emitir juízos, apontar favoritos e criticar os jurados, mas isso nunca tinha sido encarado como um fator decisivo para a competição. A ideia de levar em consideração a opinião do público também tinha outra razão: é o mesmo formato usado por programas semelhantes, como *Pop Idol* e *The X Factor*. Um maior engajamento do público é, inclusive, um fator de atração para os patrocinadores desses programas. No caso do *Culture Shock*, porém, as queixas foram muitas, tanto dos competidores quanto de seus torcedores mais apaixonados. Buscando a participação de um público cada vez maior, os produtores resolveram, inclusive, levar os seis times para a final, de modo que todos disputassem um item especial (a música de grupo). Mas, a essa altura, as divergências já eram tantas que dois times já haviam rompido e deixado de vez o programa.

Mesmo que os produtores tenham dado mais poder à opinião do público, formalizado pelo direito de voto, os comentários informais foram muitos e acalorados. A participação do público se dava por duas vias: um *chat* durante a exibição do programa e comentários no Facebook. Na página da produtora do evento nesta rede social, os expectadores faziam críticas ou elogios, além de torcer por sua trupe favorita:

Palco lindo, pessoas talentosas e jovens apaixonantes.

Shukran [obrigada] por trazer nossa cultura para a gente durante esta pandemia... Parabéns a todos os envolvidos.

Shukran [obrigada] a vocês todos por esta iniciativa histórica.

Conceito fantástico!

Decepcionante!

Acho que os jurados são um pouco injustos. É como se tivessem discutido quem eles querem na final, porque todos eles tinham o mesmo vencedor por item.

Eu paguei muito dinheiro, eu quero ver os votos e os auditores que fizeram isso.

Foi armado, é óbvio. [...] O PSV [um dos times] provavelmente vai ganhar. Acho que todo mundo podia ver isso desde o começo. É a mesma coisa que os *Klopse*

[nas competições regulares]. Eu perdi meu dinheiro nessa competição, porque não interessa em quem você vote, o PSV vai sempre ser o ganhador²⁵.

A presença física de uma plateia no teatro era impossível. A participação do público pela internet trouxe modificações significativas à forma de experienciar o *Kaapse Klopse*. Por um lado, o modo remoto favoreceu a participação de expectadores que residem em outras regiões do país e até mesmo fora da África do Sul. Uma reportagem exibida na abertura do programa mostrou o envolvimento de sul-africanos residentes na Nova Zelândia no projeto. A novidade do *Culture Shock* como evento *on-line* mostrou-se um fator de agregação de imigrantes sul-africanos pelo mundo. Por outro lado, novas fronteiras foram traçadas – a realização do evento pela internet, crucial desde a compra do ingresso até o momento do voto, colocou obstáculos àqueles que não dominavam a tecnologia digital ou não possuíam os equipamentos necessários. Pessoas mais carentes ou mais idosas, sem familiaridade com o universo da internet, viram-se excluídas da festividade que acompanhavam anualmente nas ruas e nos estádios.

A CRIAÇÃO DE UM ESPETÁCULO

A suspensão das festas populares diante da crise de saúde pública provocada pela covid-19 ocorreu de formas mais ou menos rigorosas por todo o mundo. A busca por alternativas capazes de atenuar o vazio sentido diante dessa situação também foi geral. Muita criatividade foi exigida para não interromper, junto com as festas, as relações sociais produzidas e reproduzidas nesses ritos.

Frequentemente essas alternativas ganharam um caráter de solução provisória, excepcional: rituais reduzidos sem público presente, compartilhamento digital de memórias de celebrações anteriores, transmissão pela internet de fragmentos das festas, muitas dessas atividades realizadas de forma caseira. Essas e outras soluções apareciam como um recurso para superar um momento de crise, extraordinário, ao mesmo tempo que se reforçava o desejo de retomar os festejos o mais rápido possível.

A criação do *Culture Shock*, contudo, ainda que fosse uma resposta a esse problema, logo se revelou como algo além de uma alternativa transitória. Como evidenciado na fala de um dos produtores do evento, havia ali uma proposta de renovação, de adaptação dos festejos a

25 Seleção de comentários disponíveis em <https://www.facebook.com/jivecultureshock>.

uma nova realidade midiática. Não foi por acaso que as referências buscadas para a construção desse projeto fizessem parte do universo dos *reality shows*. Menestréis e corais malaios tiveram suas atividades adaptadas não apenas à pandemia, mas também à sociedade do espetáculo (DEBORD, 2007) e à indústria cultural.

Quando o evento seguiu esse caminho, algumas alterações fizeram-se inevitáveis ou ao menos desejáveis. Destaco a transformação no vestuário dos menestréis: a substituição dos ternos de cetim coloridos por vestimentas brancas produziu um efeito esteticamente interessante quando associada ao uso de uma iluminação especial. Os ternos brancos funcionaram como uma tela onde os profissionais do teatro produziam efeitos visuais com luzes coloridas. Mas esse refinamento estético, no plano da imagem, levou a uma perda no que toca à dinâmica das relações entre as trupes de menestréis. Foi produzida uma homogeneização das trupes, não mais diferenciadas por suas respectivas cores. Muito semelhantes, elas também não podiam mais ser comparadas nem hierarquizadas segundo seus uniformes.

Outra transformação importante foi a mudança no papel e na experiência do público. Ao deixar o lugar de espectadores nas calçadas da cidade e nas arquibancadas dos estádios, foram limitados ao espaço de suas casas e à presença de seus familiares, sem poder vivenciar a relação direta com os menestréis. Poderíamos dizer que passaram de público a consumidores. Ao ser transformada em espetáculo, a performance dos *Kaapse Klopse* e dos corais malaios foi também mercantilizada. E a relação do consumidor com o produto consumido tem características distintas e é avaliada por outros critérios. É o que revela, por exemplo, o comentário no Facebook citado acima: “Eu perdi meu dinheiro nessa competição” – uma transição clara do valor de uso para o valor de troca.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os produtores do *Culture Shock* procuraram passar a mensagem de que o programa seria um alento em tempos de pandemia, uma maneira cuidadosa e responsável de trazer à população a alegria dos *Kaapse Klopse* e dos corais malaios. Contudo o evento não ficou livre de ruídos e conflitos. Isso ficou evidente em parte dos comentários do público, que expressavam sua insatisfação. Tal descontentamento justificava-se principalmente pelo fato de que o resultado do *Culture Shock* foi um empate – tudo o que as pessoas engajadas na competição não queriam aceitar. Além disso, dois dos times que participavam do programa decidiram abandonar o certame

antes da grande final, descontentes com algumas modificações nas regras feitas no decorrer das gravações²⁶. O caráter competitivo do *Culture Shock* ficou, em certo sentido, mais evidente do que sua proposta de solidariedade e contentamento em um contexto de crise. Infindáveis discussões no Facebook colocaram em questão a lisura da competição, lembrando conflitos usuais dos *Kaapse Klopse* ligados à época em que o certame era realizado presencialmente, nos estádios. Tais conflitos no âmbito do *Culture Shock* não foram um mero sinal de transtornos a serem solucionados ou mesmo de rejeição ao evento. Os embates travados deixaram claro que a competição é uma parte essencial dessas expressões populares. Mesmo em meio a tantas transformações no formato dos corais malaios e das trupes de menestréis, foi impossível excluir o elemento da competição acirrada, que mobilizou emoções já bem conhecidas.

Outros elementos dessas festividades tradicionais foram eliminados ou modificados com a implementação do novo formato. As trupes em competição precisaram concentrar a atenção exclusivamente nos corais e se dedicaram a performances mais elaboradas do que de costume, explorando a qualidade técnica dos serviços de som e iluminação do teatro. No decorrer dos episódios, ficava cada vez mais explícito o caráter espetacular assumido pelos corais: uma novidade formal, incorporada por jovens menestréis.

Ainda que algumas inovações tenham se tornado alvo de debates acalorados – pelo júri, pelas trupes e pelo público em geral –, o saldo final foi positivo. Em 2021, foi realizada uma nova edição do *Culture Shock*, que revelou o sucesso do projeto original, pelo menos enquanto a crise sanitária se prolongava. Continua aberto o espaço para reflexões: esse novo formato, gerado na pandemia, terá impacto em eventos futuros (pós-pandêmicos) dos *Kaapse Klopse*? Quais serão as inovações a serem incorporadas na “tradição”? Que elementos da festividade original mostrarão maior força para se manterem inalterados? Além da manutenção do espírito competitivo, uma outra continuidade já ficou evidente. Mesmo a transferência para o universo *on-line*, que atravessa facilmente fronteiras espaciais, não foi capaz de alterar as fronteiras étnico-raciais construídas pelo apartheid e pela história colonial. A associação dessas formas expressivas à população *Coloured* foi mantida na formação das trupes, na escolha do júri, na composição do público e entre patrocinadores e produtores culturais, revelando simultaneamente a herança de um regime segregacionista e a resiliência de uma minoria que luta para garantir sua existência dentro de uma estrutura fortemente marcada por desigualdades.

26 A ideia dos organizadores era que todos os times voltassem para a final a fim de disputar um último item: a melhor música de grupo. Ainda resolveram fazer uma espécie de “reescapagem” para colocar mais um time na batalha final. Observa-se a intenção de tornar o evento mais agregador, contudo os ânimos dos competidores não permitiram tal desfecho.

REFERÊNCIAS

1. ADHIKARI, Mohamed. **Not white enough, not black enough**: racial identity in the South African Coloured community. Athens: Ohio University/Center for International Studies, 2005.
2. BAXTER, Lisa. **History, identity and meaning**: Cape Town's Coon Carnival in the 1960s and 1970s. 1996. Dissertação (Mestrado em História) – Department of Historical Studies, University of Cape Town, Cidade do Cabo, 1996.
3. BRAZ DIAS, Juliana. A resiliência dos menestréis na Cidade do Cabo, África do Sul. *In*: CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; GONÇALVES, Renata de Sá (org.). **A falta que a festa faz**: celebrações populares e antropologia na pandemia. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2021. p. 264-276. (Série Livros Digital, n. 23).
4. BRUINDERS, Sylvia. **Parading respectability**: the cultural and moral aesthetics of the Christmas Bands Movement in the Western Cape, South Africa. Makhanda: NISC, 2019.
5. CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; GONÇALVES, Renata de Sá (org.). **A falta que a festa faz**: celebrações populares e antropologia na pandemia. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2021. (Série Livros Digital, n. 23).
6. DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.
7. FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, Estrella. Cambio en la programación televisiva en Andalucía debido a la pandemia por la COVID-19. El caso del Carnaval de Cádiz. **Revista de Comunicación de la SEECI**, Madri, n. 54, p. 83-102, 2021. Disponível em: <https://www.seeci.net/revista/index.php/seeci/article/view/741/1564>. Acesso em: 25 out. 2022.
8. GAULIER, Armelle; MARTIN, Denis-Constant. **Cape Town Harmonies**: memory, humour & resilience. Cidade do Cabo: African Minds, 2017.
9. GROSSI, Miriam Pillar; TONIOL, Rodrigo (org.). **Cientistas sociais e o coronavírus**. São Paulo: ANPOCS; Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020.
10. INGLESE, Francesca. **Coloured moves and Klopse beats**: minstrel legacies in Cape Town, South Africa. 2016. Tese (Doutorado em Etnomusicologia) – Department of Music, Brown University, Providence, 2016.
11. JEPPIE, M. Shamil. **Aspects of popular culture and class expression in Inner Cape Town, circa. 1939-1959**. 1990. Dissertação (Mestrado em História) – Department of Historical Studies, University of Cape Town, Cidade do Cabo, 1990.
12. MARTIN, Denis-Constant. **Coon Carnival**: New Year in Cape Town, past and present. Cidade do Cabo: David Philip, 1999.

13. OLIPHANT, Chanell. **The changing faces of the Klopse**: performing the Rainbow Nation during the Cape Town Carnival. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Department of Anthropology and Sociology, University of the Western Cape, Belleville, 2013. Disponível em: <https://etd.uwc.ac.za/xmlui/handle/11394/3969>. Acesso em: 25 out. 2022.
14. RAHMAN, Zarin. **The Coon Carnival in the 1940's**: an expression of culture within a changing political and economic environment. 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Department of Historical Studies, University of Cape Town, Cidade do Cabo, 2001. Disponível em: https://open.uct.ac.za/bitstream/handle/11427/7894/thesis_hum_2001_rahman_z.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 25 out. 2022.
15. STEVENS, Ursula. **Bo-Kaap & Islam**. Paarden Eiland: Wanderlust Books, 2014.
16. TAKEDA, Shunsuke. Continuation of festivals and community resilience during covid-19: the case of Nagahama Hikiyama Festival in Shiga Prefecture, Japan. **Japanese Journal of Sociology**, Hoboken, v. 31, n. 1, p. 56-66, 2022. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/ijjs.12132>. Acesso em: 25 out. 2022.
17. TEEUWEN, Mark. Faith as authenticity: Kyoto's Gion Festival in 2020. **Japanese Journal of Religious Studies**, Nagoya, vol. 48, n. 1, p. 125-163, 2021. Disponível em: <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/journal/6/issue/202/article/1541>. Acesso em: 25 out. 2022.

Juliana Braz Dias

Professora no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Doutora em Antropologia Social (2004) pela Universidade de Brasília. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0316-971X>. E-mail: juliana.dias@unb.br

ANTROPOLÍTICA



54.3

3º QUADRIMESTRE

ISSN 2179-7331
REVISTA CONTEMPORÂNEA DE ANTROPOLOGIA
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

D **OSSIÊ**

**TEORIA, HISTÓRIA E
ENSINO DA
ANTROPOLOGIA**

Teoria, história e ensino da antropologia

Theory, history and teaching of anthropology

Guillermo Vega Sanabria

Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil

Amurabi Oliveira

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

RESUMO

No encaço do movimento permanente que tem permitido à antropologia refletir sobre a configuração do seu campo, este dossiê reúne um conjunto de trabalhos a partir dos quais propomos articular três dimensões que consideramos indissociáveis: a teoria, a história e o ensino da disciplina. Para tanto, destacamos dois elementos que emergem das tentativas feitas nesses trabalhos para entender a antropologia no Brasil de hoje e que aqui, heurísticamente, chamamos de o “caminho da experiência” e o “caminho da colaboração”.

Palavras-chaves: Ensino de antropologia, História da antropologia, Teoria antropológica.

ABSTRACT

In line with the permanent movement that has allowed anthropology to reflect on its field configuration, this dossier brings together a set of works from which we propose to articulate three dimensions that are considered inseparable: theory, history and teaching of the discipline. To this end, we highlight two elements that emerge from the attempts made in these works to understand anthropology in Brazil today and which, here, heuristically, we call the “path of experience” and the “path of collaboration”.

Keywords: Teaching anthropology, History of anthropology, Anthropological theory.

Sob as rubricas de história da antropologia e de teoria antropológica reunia-se, pelo menos até o final da década de 1990, boa parte da produção dos antropólogos que, no Brasil, buscavam refletir sobre os diversos aspectos da configuração da disciplina no país. Essas rubricas



permitted designating important research lines in postgraduate programs and grouping projects that dealt with both what Roberto Cardoso de Oliveira (1985) called the matrices of anthropological thought and the organizational aspects of anthropology. A considerable bibliographic production reached a place of prominence in various surveys of the intellectual field of social sciences in Brazil (cf. VEGA SANABRIA; DUARTE, 2020, p. 170 e 172); mais prosaicamente, até hoje é comum incluir nos editais de seleção de docentes do ensino superior a expressão genérica de “teoria antropológica” como “área do concurso”.

A proposta original deste dossiê era retomar as rubricas de história da antropologia e de teoria antropológica para analisar seus fluxos e refluxos na agenda de pesquisa da disciplina no Brasil, bem como identificar suas reverberações contemporâneas. Nesse exercício, introduzimos um elemento novo ou, pelo menos, tornamo-lo objeto de análise explícita, já que ele tem se feito presente desde os primórdios da disciplina, ainda que sempre analiticamente subordinado: trata-se do ensino da antropologia (VEGA SANABRIA; DUARTE, 2020). Ora, se o interesse no ensino remonta aos primórdios da institucionalização da antropologia no Brasil – com destaque para a fundação da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, na década de 1940, e da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), na década seguinte –, foi nos anos 2000 que essa discussão ganhou novo fôlego, desdobrando-se, por exemplo, na criação da Comissão de Ensino da ABA, posteriormente convertida em Comissão de Educação, Ciência e Tecnologia (OLIVEIRA, 2021). Esse interesse também refletiu a relativa expansão do ensino superior naquele momento, em particular a criação de cursos de graduação em antropologia, no bojo do Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (Reuni), assim como da introdução da sociologia, em 2008, como disciplina obrigatória em todas as séries do ensino médio, o que, por sua vez, estimulou a criação de novos cursos de graduação em Ciências Sociais no Brasil (OLIVEIRA, 2015).

De toda forma, como observara Duarte,

[...] há toda uma bibliografia sobre as condições do ensino da disciplina. [...] Essa literatura de avaliação sobre as condições presentes no exercício da atividade antropológica complementa um considerável esforço de interpretação geral do sentido da Antropologia desenvolvida no contexto brasileiro [...]. (DUARTE, 2010, p. 17).

Na busca por essa interpretação geral da antropologia feita no Brasil, este dossiê assenta-se na ideia de que a teoria, a história e o ensino da disciplina estão imbricados e são indissociáveis. O pressuposto fundamental é que, ao refletir sobre a formação, é inevitável refletir também sobre como nós, antropólogos e antropólogas, entendemos a reprodução de nossa disciplina por meio do seu ensino e aprendizado (VEGA SANABRIA, 2022, no prelo). Algumas transformações

recentes da antropologia no país impactam diretamente essa discussão. As mais evidentes talvez consistam, por um lado, no aumento do número de cursos de graduação e de pós-graduação a partir da década de 2000; por outro, o efeito das ações afirmativas no ensino superior, sobretudo a reserva de vagas para estudantes pretos, pardos e indígenas e de pessoas com deficiência, bem como daqueles que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas pública, estabelecida pela Lei nº 12.711/2012.

Areladas a essas transformações, surgiram demandas de novos modelos formativos, atualizações do cânone disciplinar, diversidade epistemológica e, em geral, maior representatividade social. Em meio a essas mudanças e demandas, observa-se, contudo, a persistência de um campo disciplinar hierárquico, segmentado e endógeno, caracterizado pelo predomínio dos programas mais antigos na configuração dos currículos, das agendas de pesquisa, das redes de colaboração e dos recursos disponíveis na formação, no recrutamento e na circulação de docentes, assim como nos estilos do fazer antropológico daqueles que passam a atuar nos programas mais novos (cf. os trabalhos reunidos por SIMIÃO; FELDMAN-BIANCO, 2018).

Nos anos do atual governo e durante a pandemia de covid-19, constatam-se, ademais, continuados ataques às ciências, em particular às Ciências Humanas e Sociais, assim como às universidades públicas e outras instituições de produção de conhecimento, das artes, da democracia e da justiça. Tais ataques não apenas desqualificam publicamente o papel desses conhecimentos e instituições, mas também colocam em xeque sua sobrevivência pelo negacionismo, pela falta de financiamento, pelo acosso e, em geral, pela criação de um ambiente francamente hostil ao exercício do trabalho intelectual no país. Nesse contexto de inusitada adversidade, amiúde o fazer antropológico no país adquire a aura de autêntica forma de resistência política (MACHADO; MOTTA; FACCHINI, 2018). Ainda que essas condições se relacionem à ascensão global de populismos ultraconservadores que, com seu o anti-intelectualíssimo e o menosprezo das Ciências Humanas e Sociais, impactam privilegiadamente a universidade, elas se alastram até voltar ataques à educação básica dentro e fora da sala de aula, vide, por exemplo, o projeto da chamada “Escola sem partido” (OLIVEIRA, 2022; VEGA SANABRIA, 2022, no prelo).

A chamada para o dossiê, portanto, buscou incluir trabalhos que contemplassem temas relacionados à configuração do campo da antropologia no Brasil relativos:

- a) à história das instituições de ensino e pesquisa, assim como às biografias e trajetórias intelectuais de coletivos e indivíduos na antropologia;
- b) aos processos de apagamento e silenciamento, assim como de recriação do cânone antropológico pela recuperação de autores, conceitos, ideias, obras, eventos, instituições e

práticas intelectuais na disciplina;

c) aos processos de institucionalização da antropologia enquanto disciplina acadêmica e campo de atuação profissional, com especial ênfase no contexto da construção do Estado nacional brasileiro;

d) à formação de antropólogos e antropólogas, assim como ao ensino e à aprendizagem da disciplina em distintos níveis e modalidades educacionais, particularmente em virtude das transformações de práticas pedagógicas surgidas, por exemplo, no contexto da covid-19, mas também de discussões mais antigas sobre as exigências de inserção no “mercado de trabalho”;

e) ao Sistema Nacional de Ciência e Tecnologia, às políticas educacionais e à relativa expansão e interiorização do ensino superior nas últimas décadas em relação às ações afirmativas e a inclusão social;

f) às dinâmicas sociais das instituições, dos grupos de pesquisa e dos indivíduos, em virtude de redes de cooperação, da inserção internacional da antropologia feita no Brasil e de sua relação com as chamadas “antropologias mundiais”;

g) e aos desafios postos para a antropologia pelos ataques às Ciências Humanas e Sociais, pelas ameaças à autonomia universitária e pelos cortes de investimento de pesquisas nesta área.

Os seis trabalhos que apresentamos a seguir dão conta, em parte e em graus diferentes, desse escopo ambicioso e contribuem para compor um quadro sujeito aos fluxos e refluxos da agenda antropológica no país. Cada um reverbera, com mais ou menos intensidade, aspectos, problemas e soluções do fazer antropológico entre nós, com ênfase na dimensão do ensino. Eles apontam dois caminhos que aqui, heurísticamente, chamamos de o “caminho da experiência” e o “caminho da colaboração”. Em conjunto, os trabalhos podem ser lidos em virtude dos processos de permanente historicização da disciplina e das tensões primordiais encontradas nos alicerces de seus modelos formativos e de pesquisa, assim como das possibilidades do seu exercício profissional. Também criam uma oportunidade propícia para refletirmos sobre as dificuldades e as perspectivas da antropologia, da universidade pública e das ciências sociais nas especiais circunstâncias que experimentamos no Brasil de hoje.

Dizer “no Brasil de hoje” situa esse exercício num tempo e num espaço específico, mas também sinaliza a possibilidade de comparar as questões aqui levantadas com outros momentos e lugares, no melhor espírito do mote, sempre vigente, de uma antropologia da antropologia (CORRÊA, 2013; PEIRANO, 1981). Nessa empreitada, vale lembrar do esforço de Roberto Cardoso de Oliveira (1985) para apreender as categorias cognitivas da antropologia no país e analisar sua “matriz disciplinar”, no texto seminal *O que é isso que chamamos de antropologia brasileira?*. Pense-se também nos questionamentos que, alhures, Arturo Warman

e outros colegas, em *De eso que llaman antropología mexicana*, faziam sobre a participação dos antropólogos nos problemas da sociedade nacional: “Em que sentido se orienta hoje essa participação? Quais são as condições em que se realiza o trabalho científico dos antropólogos? Sobre que base pode se estabelecer um projeto válido para esta disciplina?” (WARMAN *et al.*, 1970, p. 8). Não por acaso, preocupações similares vêm à tona quando o foco recai na reprodução disciplinar, por meio do seu ensino, e na formação acadêmica dos antropólogos (VEGA SANABRIA; DUARTE, 2020). Ao equipararmos aqui a história, a teoria e o ensino da disciplina, nossa intenção é fazer com que o dossiê sirva a um objetivo maior: “sabermos se é possível produzirmos alguma antropologia quando refletimos sobre nossa experiência como professores de antropologia, se é possível alguma (boa) antropologia do ensino de antropologia” (VEGA SANABRIA; DUARTE, 2020, p. 21).

Os seis artigos que compõem esse dossiê contêm, por sinal, relatos de experiências de suas autoras e seus autores enquanto ensinam antropologia a um público relativamente diverso, em distintos âmbitos escolares onde a disciplina se insere: ora na formação de graduandos em ciências sociais e antropologia (COUCEIRO e ROSISTOLATO, MUZANZU e BARBOZA, SILVA e CIACCHI, e BUTI), ora na formação inicial de professores nas licenciaturas em pedagogia e em ciências sociais (SCHWEIG), ora no contexto da formação universitária como um todo (GUSMÃO). Embora as descrições variem em graus de detalhamento, sistematicidade e densidade analítica, relatos de experiências continuam a gerar interesse porque revelam as particularidades e a riqueza de situações que muito contribuem, inclusive pelo acúmulo, por traçar um quadro mais realista e amplo do universo do ensino e da aprendizagem. O conceito de experiência, aliás, emerge aqui como um elemento basilar de todas as contribuições, mesmo que cada uma delas reivindique para si, de algum modo, alguma originalidade, novidade e singularidade no uso que dele faz.

Por exemplo, no artigo *O polè pedagógico: feitiço e epistemologias do transe em sala de aula como enfrentamento político, afetivo e espiritual na pandemia de covid-19*, Carla Muzanzu e Myriam Barboza oferecem um contraponto ao ideal de uma escola secularizada, quiçá mais frequente entre nós, antropólogos e antropólogas. Em contraste, elas retratam a sala de aula como “espaço do sagrado” e aventam que o trabalho didático pode ser aqui entendido como

“trabalho espiritual”. Nesse embalo, as autoras chegam a usar o termo experiência 28 vezes no artigo, relacionando-o a atividades e situações de ensino e aprendizagem de antropologia que, conforme é dito, se embasam na epistemologia de um “pensamento negro transatlântico”. Para elas, “um dos argumentos mais caros ao feminismo negro ao longo da história tem sido colocar ênfase na ‘experiência’ como fonte primeira de elaboração teórico-política”. Isso inclui, como o título do artigo sugere, o entrelaçamento da política, dos afetos e da espiritualidade na formação universitária por meio de “redes de cuidado”, da “luta antirracista” e de “epistemologias do transe” etc.

A ideia de experiência, porém, tampouco é estranha às reflexões antropológicas no Brasil, as quais, há muito tempo, chamam a atenção para as dimensões do que Susana de Matos Viegas (2007), em sua etnografia sobre os Tupinambá, chamou justamente de uma antropologia da vida cotidiana, como lembra Rafael Buti no artigo *Pedagogias colaborativas em antropologia: uma proposta de ensino como educação compartilhada junto aos quilombos da Grande Salvador (Unilab, Brasil)*. A comensalidade, os afetos e a produção de lugares como as casas de farinha são dimensões da socialidade tupinambá, igualmente marcada pela violência histórica, pelo “racismo ambiental”, pelas relações com os fazendeiros etc. A centralidade da experiência no aprendizado e o aprendizado como experimentação também são explorados por José Valdir de Santana (2015) em sua tese sobre a educação entre o mesmo grupo. Para os quilombolas, conforme nota Buti, o aprendizado passa pela experimentação e implica diferentes relações, com humanos e não humanos, com o território, com as áreas de retomadas, com as casas de farinha e com a luta pela demarcação do território.

A ideia continua a aparecer repetidamente no dossiê, embora com nuances e referida a outras situações, como em *Estratégias didático-pedagógicas no ensino on-line de antropologia em contexto pandêmico*, artigo de Luiz Alberto Couceiro e Rodrigo Rosistolato (no qual o termo experiência é usado 30 vezes, situação semelhante à do texto de Muzanzu e Barboza). Também se encontra na série de “experiências de acesso e permanência no universo acadêmico para as populações negras”, apresentada por Neusa Gusmão no artigo *Mundo acadêmico e realidade negra entre políticas afirmativas e antropologia e/da educação*; Anaxsuell Fernando da Silva e Andrea Ciacchi também lançam mão dela no artigo *Saberes polifônicos: ensinar e produzir antropologia além-fronteiras*, para relatar a “experiência de ensino” numa disciplina chamada “Pensamento Antropológico na América Latina”, na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila). O artigo *Etnografia, colaboração e experimentação: apropriações e interferências entre ensino e pesquisa*, de Grazielle Ramos Schweig, em que o termo experiência aparece 15 vezes, trata de como experimentar “métodos e técnicas de ensino”

e “intervenções pedagógicas” podem ressignificar a pesquisa etnográfica, naquele que talvez seja o trabalho de maior fôlego analítico.

A propósito desse quadro, cumpre chamar atenção para o fato de que a noção de experiência, por ser um conceito-chave da vertente romântica da cosmologia ocidental e, portanto, da própria antropologia (DUARTE, 2004), mereceria, por direito próprio, um tratamento e uma elaboração analiticamente mais detida e mais robusta. Desse modo, nossos relatos sobre o ensino e a aprendizagem da disciplina, a historicização de nossas práticas pedagógicas e a análise das condições sociais em que produzimos etnografias e teorias antropológicas talvez consigam ir além de um discurso sobre nosso trabalho, ora menos apologético – a superestimar o alcance tanto da antropologia quanto da educação –, ora menos pessimista e normativo – a descartá-las por não satisfazerem suficientemente certos ideais e valores, por mais bem-intencionados que eles possam ser. Voltaremos a isso.

Enquanto Muzanzu e Barboza se utilizam de um vocabulário antropológico para descrever sua experiência de ensino na pandemia de covid-19 (“*polè*”, “feitiço”, “transe”, “sagrado”) e Couceiro e Rosistolato tomam o ambiente on-line como pano de fundo para refletir sobre as adaptações didáticas e pedagógicas impostas pela crise sanitária ao ensino de antropologia, Schweig nos instiga a pensar numa direção distinta, a saber: quais são as contribuições que o campo da educação pode fazer ao da antropologia? A autora inverte o raciocínio que coloca a educação como campo aplicado da antropologia e de outras disciplinas para, numa relação que se quer mais simétrica, considerar como o arcabouço teórico, metodológico e epistemológico da educação pode informar as teorias, metodologias e epistemologias da antropologia. A proposta está longe de ser uma idealização incerta, dizendo respeito a um elemento notável na história da antropologia que outrora encontrou na biologia, na física e na linguística modelos para a produção de suas teorias (“clássicas”) e, mais recentemente, parece encontrá-los na literatura, na filosofia e nas artes para produzir suas versões mais “contemporâneas”. Todavia, se como propõe Schweig (e, com outros termos, também Buti), o desafio consiste em saber “como a antropologia é (ou se deixa ser) educada pelo campo da educação” (SCHWEIG) e em que medida os antropólogos se deixam afetar por “outros modos de fazer oriundos das práticas de educadores e aprendizes com os quais convivemos em campo ou por nossas próprias práticas

enquanto educadores” (SCHWEIG). É por isso que talvez ainda seja preciso se aprofundar nas razões da assimetria que esses dois autores apontam.

Uma dessas razões tem a ver, de fato, com o distanciamento com o qual os antropólogos veem os fenômenos que porventura possam ser enquadrados como educativos, pedagógicos e didáticos, ainda que todos nós os vivenciemos. Isso torna as reflexões nessa seara objeto de interesse secundário, ora restrito ao subcampo comparativamente marginal da “antropologia da educação”, ora destinado a uma clientela externa e difusa, a dos educadores e pedagogos e, portanto, menos “antropológica”¹. Sendo o campo de atuação profissional dos antropólogos no Brasil predominantemente “um campo de professores” (SIMIÃO, 2018, p. 21), tal tratamento dos fenômenos educacionais constitui um evidente paradoxo. Outra razão para a assimetria que pautaria a relação entre a educação e antropologia tem a ver com o fato de essa última ter se configurado como campo “aplicado” não apenas da antropologia, mas também de outras disciplinas, como a psicologia, a filosofia, a sociologia, a história e a linguística, por exemplo. A própria Schweig aponta o “fato recorrente de que nem sempre educadores ou licenciados se permitem se pensar enquanto pesquisadores”, razão pela qual “restaria aos educadores transmitir um saber não só produzido em outro lugar, mas feito por pessoas mais autorizadas”.

Ainda há, contudo, um problema comum a educadores e a antropólogos, inclusive ou sobretudo quando os últimos se encontram na condição de professores de antropologia, a saber: como se desvencilhar de uma abordagem excessivamente normativa da educação e da antropologia (JUNGBECK, 2022; DULLO, 2016; SCHWEIG, 2015; VEGA SANABRIA, 2022)? Alguns trabalhos aqui reunidos são bastante ilustrativos desse desafio, na medida em que aderem a pressupostos, dicotomias e ideais que buscam ordenar de algum modo as relações sociais no interior da disciplina. A rigor, haja vista que os valores que defendem ficam explícitos na reflexão que propõem, tal adesão não representa um defeito epistemológico *per se* nem compromete qualquer exigência de “cientificidade”, “neutralidade”, “objetividade” etc. Como vários pareceristas que generosamente colaboraram com o dossiê apontaram, porém, a questão é o modo como as experiências relatadas se ajustam a uma reconstrução empírica mais apurada, detalhada e detalhista – “etnográfica”, digamos – do que se passa nas salas de aula ou nos ambientes e instituições escolares a que se referem os trabalhos. Isso de modo algum supõe uma renúncia ao engajamento político nem uma expulsão da dimensão moral do relato, tão

¹ Aquilo que se convencionou denominar de “antropologia da educação” é um campo em formação no Brasil; mais que isso, é um campo tensionado entre a antropologia “em sentido estrito” e o campo da educação. O efeito dessa divisão, por sua vez, é uma divisão institucional entre antropólogos que se dedicam à pesquisa educacional, vinculados às faculdades de educação, e aqueles vinculados a departamentos de antropologia e ciências Sociais (OLIVEIRA, 2017).

importante na análise dos fenômenos educacionais; supõe, na verdade, uma atenção para o viés prescritivo adotado, às vezes, no intuito de produzir ações “complementares e/ou alternativas às posturas mais engessadas das instituições educacionais” (GUSMÃO) ou uma antropologia “contra-hegemônica” (BUTI; MUNZANZU e BARBOZA; SILVA e CIACCHI).

No artigo *Saberes polifônicos: ensinar e produzir antropologia além-fronteiras*, Silva e Ciacchi mostram que, no ensino da disciplina “Pensamento Antropológico na América Latina”, a adequação histórica, nos termos de uma história social do pensamento disciplinar, é ao mesmo tempo metodológica e didática. Do objetivo almejado pelos autores – introduzir os estudantes na “polifonia” dos saberes antropológicos – decorre o problema de como fazer “um ensino de antropologia numa universidade brasileira que não seja nem brasil-centrado nem euro-EUA-centrado” (SILVA e CIACCHI). Da constatação de que os estudantes da disciplina têm apenas um semestre letivo para se familiarizar com “um par de dezenas de campos disciplinares nacionais” decorre, igualmente, que a polifonia a que se referem Silva e Ciacchi consiste em apreender o “pensamento antropológico na América Latina” pela agregação ou desagregação de “campos disciplinares nacionais” (SILVA e CIACCHI). A justificativa para isso residiria no fato de que os estudantes provêm de diferentes países. Todavia, “adotar uma posição contra-hegemônica” pela inclusão de autores da mesma nacionalidade dos estudantes no programa da disciplina coloca problemas adicionais. Por exemplo, o que une e o que diferencia esses autores (idem quanto aos estudantes, aliás)? Silva e Ciacchi parecem ter ciência disso quando afirmam que, “evidentemente, [...] o desafio não será vencido apenas através da ilustração ligeira de partes da produção contemporânea da antropologia praticada em outros países da América Latina”.

Muito além de produzir um mosaico mais ou menos representativo de autores, por conta de “raça”, “gênero”, “nacionalidade”, “região”, filiação disciplinar ou qualquer outro critério de representatividade a privilegiar, persiste a dificuldade maior de destrinchar as condições sociais nas quais seria possível isso que é apontado como pensamento antropológico latino-americano ou, nas palavras de Silva e Ciacchi, as “características do pensamento desenvolvido na América Latina sobre cultura, alteridades, patrimônios e outros temas de interesse etnoantropológico”. A demanda pela diversificação dos currículos e dos programas de ensino não impede que se observe, aliás, que o fato de um autor proceder do “Terceiro Mundo” ou do “Sul Global”, assim como o fato de a antropologia ser “feita na América Latina”, não eleva nem tal autor, nem tal antropologia imediatamente à condição que se almeja, a contra-hegemônica. Entre outras razões porque, como os trabalhos deste dossiê deixam entrever, o que está em jogo não são passaportes nem escolas antropológicas nacionais, mas perspectivas primordiais, em constante tensão, acerca da disciplina. Pode se acrescentar ainda que, na tentativa de recriar o cânone

antropológico no ensino, o problema está longe de ser resolvido pela substituição de uns autores por outros, a não ser que tais mudanças envolvam uma investigação das operações cognitivas e das relações sociais que alicerçam a produção desse cânone. O que apontara Vega Sanabria, a propósito dos cursos de pós-graduação no Brasil, continua a fazer sentido, inclusive quando o cânone se quer contra-hegemônico, alternativo, polifônico etc.

O esquema geral por meio do qual são dispostos os conteúdos das disciplinas obrigatórias desdobra-se, em todo caso, numa seleção paradigmática que expressaria uma forma particular de historicizar o próprio campo antropológico. A maneira como opera essa forma de historicizar a antropologia no ensino pode ser entendida como um processo de sobre-codificação, isto é, uma operação cognitiva por meio da qual se esmagam oposições internas de cada “tradição” – pois o que se sobre-codifica são precisamente suas diferenças – e se gera uma espécie de plasticidade que permite ao grupo social situar-se em um plano de abstração onde distingue “nós” de “os outros” (Goldman & Lima 1999:89-90). Pense-se aqui, por exemplo, na maneira como se apela no ensino para os autores “clássicos” e se entendem as relações entre antropólogos a partir da criação de “linhagens” intelectuais, invocando vínculos com certas “tradições nacionais” e com “pais fundadores”, “ancestrais” comuns de uma linha de “descendência”. (VEGA SANABRIA, 2015, p. 628).

Junto aos problemas levantados até aqui, são igualmente instigantes as soluções oferecidas nos artigos, em particular o que podemos apreciar como um esforço de explanar o significado do que seria essa “antropologia contra-hegemônica”. Ademais, como dito no início, há o ensejo de historicizar os arranjos disciplinares, institucionais, pedagógicos e didáticos que decorrem de ideias tão sugestivas como essa. No artigo de Neusa Gusmão se elenca uma série de ações que, em suas palavras, “fogem ao padrão” e se situam na “contramão” da “ordem instituída”, pois produzem “experiências alternativas” que tornam as instituições de educação superior brasileiras “espaços de formação de consciência e identidade para os segmentos contemplados com a ação do Estado, antes mesmo de o próprio Estado se posicionar” (GUSMÃO). Tais ações compreendem a política oficial de ações afirmativas, mas também outras experiências que teriam em comum o fato de que incentivam a convivência e o respeito à diversidade. Segundo Gusmão, todas elas visam à “[...] integração de saberes diversos ao saber acadêmico consolidado, inspirando o respeito às diferenças, e contribuem para a produção de um conhecimento que se volta à questão dos direitos e da igualdade de coletividades inteiras” (GUSMÃO).

Para Muzanzu e Barboza, de modo similar, a alternativa consiste em produzir “antropologias contra-hegemônicas” que se contraponham a “universidades predominantemente brancas” e a “uma ciência hegemonicamente branca, masculina, heteronormativa, cisnormativa, cristã, ocidental e falada em inglês”.

Como esses trabalhos estão muito mais focados em ressaltar experiências que se

diferenciam da antropologia, da universidade e da ciência tidas como hegemônicas, devotam pouca ou nenhuma atenção à análise dos eventuais limites das inovações, intervenções e alternativas que propõem. Todavia, um exercício parcimonioso no terreno do ensino e do aprendizado de antropologia, em vez de deslegitimar as perspectivas ditas contra-hegemônicas, permitiria conhecer melhor os problemas com os quais elas possivelmente se defrontam, no entendimento de que, como qualquer projeto educacional, projetos alternativos também estão sujeitos a tensões, contradições e desafios internos². Por outra parte, mais pesquisas nessa direção também podem lançar luz sobre a persistência dos constrangimentos externos que pairam sobre as inegáveis transformações introduzidas, por exemplo, pela relativa expansão do ensino superior no Brasil e pelas ações afirmativas (cf. CAMPOS, 2021; LEAL, VEGA SANABRIA; CARIAGA, 2021; LIMA; CAMPOS, 2020; SANTOS, LIMA; CARVALHAES, 2020).

Por fim, ainda cabe chamar a atenção para problemas que amiúde são expostos na forma de dicotomias nem sempre suficientemente justificadas, como indivíduo *versus* coletivo, universidade *versus* sociedade, nacional *versus* estrangeiro, teoria *versus* prática, razão *versus* afeto, escrita *versus* oralidade, hegemônico *versus* contra-hegemônico etc. Aqui, é preciso ponderar com mais afinco até que ponto algumas dessas antinomias, mais do que anomalias a serem corrigidas por alguma espécie de engenharia social no ensino, se apresentam como parte dos alicerces do campo intelectual da antropologia por serem constitutivas, na falta de um termo melhor, da cultura da educação (BRUNER, 1996). Perante os limites, os conflitos e os equívocos que inevitavelmente fazem parte das instituições e das dinâmicas escolares, certo ceticismo diante de discursos prescritivos sobre o que nós, os professores de antropologia, deveríamos ou não deveríamos fazer é também conveniente. Entre outras razões porque, como observara Bruner (1996), as antinomias na educação, como em qualquer processo da cultura, se resolvem basicamente em virtude das condições práticas com que nos deparamos e nos embates

2 Uma contribuição a respeito são as pesquisas produzidas nos últimos anos por estudantes de diversos países da África, nas quais se debruçam sobre sua experiência em instituições de ensino superior no Brasil. Esses trabalhos falam com grande sensibilidade dos estranhamentos, conflitos e embaraços vividos por esses alunos ao participarem de projetos educacionais que têm como motes justamente a “integração”, a “internacionalização”, o “antirracismo” e o “pluralismo epistemológico”. Ver, por exemplo, Almeida (2019), Bedam (2017), Bendo (2016), Langa (2016), Nobre (2015), Reis (2020), Silva (2018), Sumba (2019) e Tcham (2018). Agradecemos a indicação e a revisão dessa literatura ao mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia Lauro Cardoso, que atualmente desenvolve a pesquisa *Redes transatlânticas: estudantes africanos e africanas na Unilab – campus dos Malês*, com a orientação do professor Guillermo Vega Sanabria. Para um ponto de vista docente sobre o mesmo assunto, ver De Lucca e Buti (2021) e os trabalhos reunidos no dossiê “Novas universidades, novos campi, novas antropologias: docências, alteridades e expansão do Ensino Superior no Brasil”, organizado por Leal, Vega Sanabria e Cariaga (2021).

ideológicos e políticos de relações sociais mais ou menos contingentes.

Dentre as soluções oferecidas pelos trabalhos aqui reunidos, adquire um valor único o ideal de colaboração defendido com entusiasmo por autores como Rafael Buti, que trata justamente de “pedagogias colaborativas em antropologia”, em seu trabalho junto a comunidades quilombolas do Recôncavo da Bahia. Esse ideal também é apresentado por Couceiro e Rosistolato, em sua busca por construir “espaços coletivos de formação” no mundo on-line, em meio à pandemia de covid-19; por Anaxsuell Silva e Andrea Ciacchi, quando sugerem que o uso de um recurso como o *podcast* no ensino “pode servir de pedra fundamental à construção de uma educação mais participativa e colaborativa entre os atores escolares”; e por Grazielle Schweig, quando reflete sobre “etnografia, colaboração e experimentação” no contexto de um projeto de formação de professores em Belo Horizonte. Nesse embalo, a promessa da colaboração é, como sugere Buti, colocar em relação pessoas, experiências, vivências, lugares, universidade e comunidade “dando sentido à teoria antropológica na prática” e, na sua plena efetivação, maior “representatividade epistêmica” (ver também Muzanzu e Barboza e Gusmão).

É por isso que a principal contribuição deste dossiê consiste, quem sabe, em apontar, como bem sintetiza Schweig, que:

Quando examinamos as recentes discussões sobre o fazer etnográfico em sua dimensão cotidiana, nota-se que alguns subcampos da antropologia têm aberto possibilidades de questionamento de dicotomias como pesquisa e intervenção ou produção de conhecimento e aplicação. Em parte, tais problematizações podem ser percebidas em estudos que ressaltam a materialidade e o caráter performativo que os próprios métodos de pesquisa possuem – intervindo e produzindo as realidades que estudam, além de serem propriamente afetados e modificados por elas [...]. Outros exemplos dizem respeito a pesquisas junto a grupos como artistas e designers, dedicadas a explorar como a antropologia não só tem incorporado técnicas e modos de fazer artísticos à investigação etnográfica como também tem nomeado outras maneiras de proceder em campo [...]. (SCHWEIG).

Mais uma vez, tal afirmação remete a reflexões antropológicas já existentes entre nós, embora, de fato, as referências empíricas, as linguagens e os horizontes políticos da disciplina tendam a se atualizar num ritmo que lhe é próprio e numa dinâmica que também é interna. Pense-se, por exemplo, nas importantes contribuições que Mariza Peirano tem feito a propósito da maneira como a teoria, quando antropológica, é necessariamente “teoria vivida”, entranhada

historicamente, não se separando, em absoluto, de nossas práticas e relações sociais. Como notara Peirano:

É costume se fazer referência à teoria sociológica ou antropológica como se ela fosse eterna e imutável, como se ela estivesse sempre lá, distante dos nossos dados e da nossa vida, à disposição quando dela precisássemos. Este livro insiste na perspectiva oposta: a teoria é o par inseparável da etnografia, e o diálogo entre ambas cria as condições indispensáveis para a renovação e a sofisticação da disciplina. Ao reconhecer a presença da perspectiva teórica no dia a dia acadêmico, em sala de aula, na orientação de alunos, nos debates intelectuais, vê-se a constante transformação a que está sujeita como fenômeno vivo tanto quanto sua permanência e solidez inspiradoras. (PEIRANO, 2006, p. 4).

Desse modo, em contraste com as oposições que amiúde são feitas nessa seara, inclusive alguns trabalhos apresentados aqui, cabe ainda continuar a positivar as experiências de colaboração e participação na sala de aula e em outros espaços de formação, desde que compreendidos como espaços de experimentação etnográfica. E vice-versa, na medida em que, enquanto antropólogos, sejamos capazes de incorporar práticas, técnicas e dispositivos cognitivos, pedagógicos e didáticos com que deparamos em nossas pesquisas etnográficas, no processo de atualizar as teorias antropológicas (ver, por exemplo, SAUTCHUK, 2005; 2015). Embora antinomias tenham certa serventia para ordenar discussões e raciocínios nas condições práticas do dia a dia e diante das contingências das relações sociais, podem ser insuficientes para dar conta dos desafios concretos que enfrentam o fazer antropológico, as instituições educacionais e as ciências como um todo. A colaboração é um caminho que inclui o árduo trabalho de pesquisar, teorizar, ensinar e aprender antropologia. Menos pela pretensão de replicar experiências de relativo sucesso, como se fossem fórmulas universais e atemporais, do que pelo desejo de estabelecer uma forma de inspiração, estímulo e criação coletiva de nossa disciplina.

REFERÊNCIAS

1. ALMEIDA, Michele Santana Pacheco. **As experiências na terra do outro: as percepções dos (as) estudantes guineenses sobre estar fora do seu lugar**. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/31369/1/disserta%C3%A7%C3%A3o%20.pdf>. Acesso em: 20 out. 2022.
2. BEDAM, Amadú Victor. **A imagem da África no Recôncavo Baiano: conceitos**

- sobre africanos em São Francisco do Conde-Bahia. Projeto de pesquisa – Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, 2017. Disponível em: <https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/handle/123456789/755>. Acesso em: 22 out. 2022.
3. BENDO, Margarida Duete Lourenço **Estranhamento e convivência dos estudantes africanos em São Francisco do Conde**. 2016. Monografia (Graduação em Humanidades) – Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, 2016. Disponível em: <https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/handle/123456789/654>. Acesso em: 22 out. 2022.
 4. BRUNER, Jemore. **The culture of education**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
 5. CAMPOS, Luiz Augusto. Por que precisamos de mais diversidade na ciência? **Insight Inteligência**, Rio de Janeiro, v. 24, p. 18, 2021. Disponível em: <https://inteligencia.insightnet.com.br/por-que-precisamos-de-mais-diversidade-na-ciencia/#:~:text=O%20desafio%20n%C3%A3o%20%C3%A9%20trocar,de%20valor%20central%20ao%20fazer>. Acesso em: 22 out. 2022.
 6. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O que é isso que chamamos de antropologia brasileira? **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 85, p. 227-246, 1985.
 7. CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil**. 3. ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.
 8. DE LUCCA, Daniel; BUTI, Rafael. Palermo. Os malês nas margens do Atlântico Negro: desafios da interiorização e da internacionalização da Unilab no Recôncavo Baiano. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 46, n. 1, p. 119-144, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/aa.7676>. Acesso em: 22 out. 2022.
 9. DUARTE, Luiz Fernando Dias. A pulsão romântica e as Ciências Humanas no Ocidente. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 19, n. 55, p. 5-19, 2004.
 10. DUARTE, Luiz Fernando Dias. O campo atual da Antropologia no Brasil. In: MARTINS, Carlos Benedito; DUARTE, Luiz Fernando Dias (org.). **Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia**. São Paulo: ANPOCS, 2010. p. 13-23.
 11. DULLO, Eduardo. Seriously enough? Describing or analysing the native(s)'s point of view. In: CARRIER, James. **After the crisis**. Anthropological thought, neoliberalism and the aftermath. London, New York: Routledge, 2016. p. 133-153.
 12. JUNGBECK, Barbara. **A escola moralizada: um encontro com a antropologia da educação no Brasil**. 2022. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/245519>. Acesso em: 20 out. 2022.

13. LANGA, Ercílio Neves. **Diáspora africana no Ceará no século XXI**: ressignificações identitárias de estudantes imigrantes. 2016. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016. Disponível em <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/21801>. Acesso em 20 out. 2022.
14. LEAL, Natacha Simeii.; VEGA SANABRIA, Guillermo; CARIAGA, Diógenes Egídio (org.) Dossiê “Novas universidades, novos campi, novas antropologias: docências, alteridades e expansão do ensino superior no Brasil”. **Anuário Antropológico**, cidade, v. 46, n. 1, p. 25-163, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/issue/view/2179>. Acesso em: 20 out. 2022.
15. LIMA, Marcia; CAMPOS, Luiz Augusto. Inclusão racial no ensino superior: impactos, consequências e desafios. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 39, p. 245-254, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.25091/s01013300202000020001>. Acesso em: 20 out. 2022.
16. MACHADO, Lia Zanotta, MOTTA, Antônio FACCHINI, Regina. Dossiê “Quem tem medo dos antropólogo(a)s? Práticas científicas em novos cenários políticos”. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 61 n. 1, p. 9-32, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145509>, Acesso em: 20 out. 2022.
17. NOBRE, Clarissa Diniz. **Timorenses na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab)**: encontros e desencontros de uma experiência. 2015. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/19671>. Acesso em: 20 out. 2022.
18. OLIVEIRA, Amurabi. Cenários, tendências e desafios na formação de professores de Ciências Sociais no Brasil. **Política e Sociedade**, Florianópolis, v. 14 n. 31, p. 39-62, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2175-7984.2015v14n31p39>. Acesso em: 22 out. 2022.
19. OLIVEIRA, Amurabi. Uma antropologia fora do lugar? Um olhar sobre os antropólogos na educação. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 23, n. 49, p. 233-253, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832017000300009>. Acesso em: 22. Out. 2022.
20. OLIVEIRA, Amurabi. Uma análise da antropologia da educação nas Reuniões Brasileiras de Antropologia (2000-2020). **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 47, p. 1-15, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1678-4634202147224182>. Acesso em 22 out. 2022.
21. OLIVEIRA, Amurabi. The rise of the School Without Party movement and the denunciations against the “indoctrinating teachers” in Brazil. **REIDICS - Revista de Investigación en Didáctica de las Ciencias Sociales**, Madrid, v. 11, p. 85-100, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.17398/2531-0968.11.85>. Acesso em: 20 out. 2022.
22. PEIRANO, Mariza. **The anthropology of anthropology**. The Brazilian case. 1981.

- Dissertação (PhD in Anthropology) – Department of Anthropology, Harvard University, Cambridge, 1981.
23. PEIRANO, Mariza. **A teoria vivida e outros ensaios de antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
 24. REIS, Lea. **Estudantes PALOP/UNILAB: Encantos e desencantos além do Atlântico na Unilab**. 2020. Dissertação (Mestrado em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas) – Departamento/instituição, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cruz das Almas, 2020. Disponível em: https://www.ufrb.edu.br/mphistoria/images/DISSERTA%C3%87%C3%83O_E_LIVRO_Lea_Reis.pdf. Acesso em: 20 out. 2022.
 25. SANTANA, José Valdir Jesus de. **A letra é a mesma, mas a cultura é diferente: a escola dos Tupinambá de Olivença**. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/7680>. Acesso em: 20 out. 2022.
 26. SANTOS, Clarissa; LIMA, Raquel; CARVALHAES, Flávio. O perfil institucional do sistema de ensino superior brasileiro após décadas de expansão. In: BARBOSA, Maria Lígia de Oliveira (org.). **A expansão desigual do ensino superior no Brasil**. Curitiba: Appris, 2020.
 27. SAUTCHUK, Carlos Emanuel. Laguistas et pescadores. L'apprentissage de la pêche dans une région côtière de l'Amazonie (Vila Sucuriju, Brésil). **Techniques & Culture**, Paris, v. 45, p. 161-186, 2005.
 28. SAUTCHUK, Carlos Emanuel. Aprendizagem como gênese: prática, *skill* e individuação. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 21, n. 44, p. 109-139, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832015000200006>. Acesso em: 22 out. 2022.
 29. SCHWEIG, Grazielle Ramos. **Aprendizagem e ciência no ensino de sociologia na escola: um olhar desde a antropologia**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/131759>. Acesso em 22 out. 2022.
 30. SILVA, Rosalete Ludmila. **Cooperação entre Guiné-Bissau e Brasil na educação: programa de estudantes convênio de graduação (PEC-G) na UFSC**. Monografia (Graduação em Relações Internacionais) – Centro Socioeconômico, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/188648>. Acesso em: 22 out. 2022.
 31. SIMIÃO, Daniel. Introdução. In: SIMIÃO, Daniel.; FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **O campo da antropologia no Brasil: retrospectiva, alcances e desafios**. Rio de Janeiro: ABA, 2018. p. 9-28.
 32. SIMIÃO, Daniel.; FELDMAN-BIANCO, Bela. (org.). **O campo da antropologia no**

- Brasil: retrospectiva, alcances e desafios.** Rio de Janeiro: ABA, 2018.
33. SUMBA, Julio Quintino. **Estudantes africanos na Unilab Campus dos Malês (São Francisco do Conde) entre os anos 2014-2018.** 2019. Monografia (Graduação em Humanidades) – Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/handle/123456789/1472>. Acesso em: 22 out. 2022.
 34. TCHAM, Ismael. **Estar, ficar e retornar: estudantes africanos no Brasil e os dilemas da migração.** Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/20048>. Acesso em: 22 out. 2022.
 35. VEGA SANABRIA, Guillermo. A antropologia historicizada ou Os índios de Fenimore Cooper. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 609-640, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p609>. Acesso em: 24 out. 2022.
 36. VEGA SANABRIA, Guillermo. O ensino de antropologia entre a apologia da diversidade e a diversidade de conflitos. *In: COUCEIRO, Luiz Alberto; ROSISTOLATO, Rodrigo. (org.). Processos e agenciamentos de ensino e aprendizagem.* [S. l.]: 2022, no prelo.
 37. VEGA SANABRIA, Gabriel; DUARTE, Luiz Fernando Dias. O ensino de antropologia e a formação de antropólogos no Brasil hoje: de tema primordial a campo (possível) de pesquisa (antropológica). *In: MACHADO, Igor José de Renó.; FLEISCHER, Soraya; MONTARDO, Deise Lucy; CAVIGNAC, Julie (org.). Ciências sociais hoje: Antropologia.* 1ª. ed. São Paulo: BIB/Anpocs, v. 1, p. 160-190, 2020.
 38. VIEGAS, Susana de Matos. **Terra calada: os Tupinambá na mata atlântica do sul da Bahia.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.
 39. WARMAN, Arturo; BONFIL, Guillermo; ARMAS, Margarita Nolasco; BUSTAMANTE, Mercedes Oliveira; VALENCIA, Enrique. **De eso que llaman antropología mexicana.** Ciudad del Mexico: Editorial Nuestro Tiempo, 1970.

Guillermo Vega Sanabria

Professor na graduação em Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Doutor em Antropologia pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Coordenador da Comissão de Educação, Ciência e Tecnologia da Associação Brasileira de Antropologia, membro da Diretoria da Teaching Anthropology Network da Associação Europeia de Antropologia e membro do Grupo de Trabalho Ensino de Antropologia e Formação de Antropólogos e Antropólogas da Associação Latino-Americana de Antropologia. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1991-5115>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: guillermo.sanabria@ufba.br

Amurabi Oliveira

Professor dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política, em Educação e do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco, com estágio pós-doutoral em Didática das Ciências Sociais pela Universidade Autônoma de Barcelona. Coordenador do Grupo de Trabalho Ensino de Antropologia e Formação de Antropólogos e Antropólogas da Associação Latino-Americana de Antropologia. Membro Afiliado da Academia Brasileira de Ciências e da Global Young Academy Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7856-1196>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: amurabi.oliveira@ufsc.br

O *Polè* pedagógico: feitiço e epistemologias do transe em sala de aula como enfrentamento político, afetivo e espiritual na pandemia de Covid-19

The pedagogical *Polè*: feitiço and epistemologies of transe in classroom as a political, affective and spiritual confrontation during covid-19 pandemic

Carla Ramos Munzanzu

Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, Pará, Brasil

Myrian Sá Leitão Barboza

Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia, Universidade Federal do Oeste do Pará, Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, Brasil

RESUMO

O objetivo do artigo é apresentar e analisar duas experiências de sala de aula dos cursos de antropologia e arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará. O contexto em que essas experiências se desenrolam é marcado pela sobreposição de uma política de governo baseada num racismo explícito e brutal contra a população negra e indígena, resultado de uma gestão trágica da pandemia de covid-19, que causou a morte de 600 mil pessoas, e de ataques diretos às universidades públicas. Este artigo é uma composição da escrita sensível de duas amigas educadoras comprometidas com a luta antirracista que se conheceram dentro da universidade. Os relatos foram elaborados à luz da tese de Conceição Evaristo sobre a “escrevivência”. Por isso a centralidade do relato livre, que teoriza e dialoga com um acervo de ideias e referenciais epistemológicos próprios de um pensamento negro transatlântico. A partir dessa reflexão política e de seus efeitos analíticos no texto, utilizamos a categoria “feitiço” e a ideia de “epistemologias do transe” para tratar do tema proposto.

Palavras-chave: Mulheres negras, Pandemia de covid-19, Epistemologias do transe, Feitiço, Escrevivência.

Recebido em 22 de junho de 2022.

Avaliador A: 11 de julho de 2022.

Avaliador B: 06 de agosto de 2022.

Aceito em 04 de outubro de 2022.



ABSTRACT

The article analyzes two classroom experiences in the anthropology and the archeology courses at the Universidade Federal do Oeste do Pará. The context in which these experiences unfold is marked by the overlapping of a government policy based on brutal and explicit racism against black and indigenous individuals, the result of the inept management of the covid-19 pandemic, which caused the death of 600 thousand people, as well as on the direct political attacks against public universities. However, we did not interrupt our daily “work” of entering our classrooms, even the virtual ones, with the willingness to create communities and strategies to challenge the current anti-blackness and racist order. The article is a composition of the sensitive writing of two educators who met on the front within the university. The narrative that follows draws inspiration from Conceição Evaristo’s thesis on “escrevivência”. Therefore, the centrality of a free writing style, which theorizes and dialogues with a collection of ideas and epistemological references specific to a transatlantic black thought. Finally, using this basis for analyzes, we use the category “spell” and the idea of “trance epistemologies”.

Keywords: Black women; Covid-19 pandemic, Epistemology of *trance*, Feitiço, Escrevivência.

Figura 1. Caminhada Azoany



Fonte: Ismael Silva (2019).

INTRODUÇÃO¹

Algum tempo atrás, uma colega, ex-diretora de nosso instituto, comentou o quanto ainda se lembrava de como os colegas do programa de antropologia e arqueologia “entregavam” todas as tarefas com muita qualidade e celeridade. As tais “tarefas” diziam respeito ao primeiro projeto pedagógico dos cursos. Formalmente, o curso de antropologia da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa) foi criado em fevereiro de 2013, muito embora tenha sido iniciado no inverno amazônico, mais precisamente no mês de março de 2011. O curso de antropologia e arqueologia foi rascunhado e finalizado por muitas mãos, e colegas mais maduros de outras instituições estiveram ligados diretamente à formulação de seu projeto pedagógico. Naquele momento, éramos um grupo bastante jovem de antropólogas, ainda em número reduzido. Foram meses em que estivemos dedicadas diretamente à criação dos cursos do Instituto de Ciências da Sociedade (ICS) e de outros documentos ordenadores da própria Ufopa, como seu estatuto, aprovado dois anos depois, em 2013².

Nosso engajamento foi intenso, e é por isso que ainda hoje temos boa fama como um grupo participativo e de alta qualidade técnica, voltado para a atuação nas esferas administrativas e acadêmicas da universidade e composto por colegiados do Programa de Antropologia e Arqueologia (PAA). Pensar nesse panorama é relevante para nosso artigo, que se propõe a apontar uma característica dos cursos de graduação em antropologia que têm em seu corpo de discentes e docentes negras e indígenas intelectuais, qual seja, a centralidade da “sala de aula” para a formulação e a prática de uma agenda política negra profundamente emancipatória³ (JAMES, 2013).

De acordo com a hipótese de uma extensa tradição teórica afrodiaspórica (ALEXANDER, 2005; GOMES, 2019; hooks, 1994, 2003, 2010; JAMES; FARMER, 1993; JAMES, 2013; SILVA, 2017; ROJAS, 2007; YEMANJÁ, 2006), a sala de aula, em suma, é entendida aqui

1 Esse artigo apresenta relatos na primeira pessoa do singular e na terceira do plural em momentos diferentes. Esse estilo resulta da dinâmica de seu próprio processo de escrita, que tentou fazer uma costura de modo a serzir algumas das memórias de nossas vivências, vividas ao longo de quase dez anos de atividades. Por isso, a leitura encontrará, por vezes, tons diferentes nos relatos, bem como estilos de construção textual característicos de nossas posicionalidades. Optamos por publicar o artigo dessa maneira, assumindo os riscos e possíveis estranhamentos quanto à sua forma.

2 Portaria nº 400/2013-SERES/MEC 15/8/2013 - Aprova o Estatuto da Ufopa.

3 Para o perfil étnico-racial dos discentes da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), consultar as páginas da Pró-Reitoria de Ensino de Graduação – Proen (<http://www.ufopa.edu.br/proen/>) e Pró-Reitoria de Cultura, Comunidade e Extensão - Procce (<http://www.ufopa.edu.br/procce/>).

como um espaço tomado por mulheres negras e manipulado política e espiritualmente por elas numa complexidade temporal não linear de longa duração. Num trabalho importante para entendermos a ideia das “cartografias de luta” forjadas por mulheres negras, Katherine Mckittrick (2006) defende uma leitura que sinaliza fortemente para as dinâmicas raciais generificadas que marcam historicamente a construção política do espaço, que resulta na definição da autora de “geografias de dominação”:

[...] as práticas sociais criam paisagens e contribuem para a forma como nos organizamos, construímos e imaginamos o nosso entorno. Os sujeitos negros não são indiferentes a essas práticas e paisagens; ao contrário, eles estão conectados a estas devido às hierarquias raciais-sexuais, e ao seu status (muitas vezes não reconhecido) de seres geográficos que têm interesse na produção do espaço. As histórias, vidas e espaços das mulheres negras devem ser entendidos como entrelaçados com os arranjos geográficos tradicionais para identificar uma maneira diferente de conhecer e escrever o mundo social e expandir a maneira como a produção do espaço é alcançada em terrenos de dominação. (MCKITTRICK, 2006, p. 14, tradução nossa).

No entanto McKittrick tensiona essa formulação racial, ao chamar atenção para o “espaço” também produzido historicamente por mulheres negras, numa ação política deliberada de “manipulação” e “remodelação” da realidade. É sobre essas duas dimensões da cartografia da sala de aula, dessa comunidade forjada por mulheres negras onde se pratica a liberdade (hooks, 1994)⁴, que esse artigo vai se dedicar a tratar. Uma das premissas do artigo reafirma a defesa de Nilma Lino Gomes (2010, 2018) sobre os elementos definidores da atuação da geração mais contemporânea de negras intelectuais dentro da universidade. Para a autora:

Os intelectuais negros – principalmente aqueles que elegem a questão racial como seu foco de investigação – irrompem contra essa alteridade forjada e contextos de poder. A diferença étnico-racial que deveria ser suprimida no projeto moderno ou que é produzida em outros moldes no atual processo de globalização do capital adquire outro tipo de visibilidade. O “outro da razão” passa a ocupar os lugares da racionalidade que não se dissociam da corporeidade, da musicalidade, das narrativas, da vivência da periferia, das culturas negras, das formas comunitárias de aprender. [...] Tudo isso se dá em meio a tensões e conflitos. (GOMES, 2010, p. 503).

Sendo assim, vamos apresentar aspectos dessa dupla dimensão de nossa experiência como negras intelectuais atuando numa universidade pública. Nossa intenção é contribuir para esse campo de discussão, que toma um curso de graduação em antropologia como espaço para reflexão sobre as intervenções políticas realizadas particularmente por mulheres negras

⁴ O nome da autora bell hooks será grafado em letra maiúscula por uma exigência normativa.

transexuais, travestis e “cisgênero”⁵. A seguir, trataremos diretamente das contribuições relacionadas a nossa prática pedagógica, revisitando os passos escolhidos por nós num momento de crise aguda, causada pela ascensão de um grupo político portador de um discurso abertamente racista e profundamente violento contra negros e indígenas ao governo federal⁶. Como se não bastassem esses enfrentamentos, tivemos que atravessar o momento mais terrível do estado de emergência sanitária causado pela pandemia da covid-19. Nossas salas de aula nunca mais serão as mesmas depois da gestão política da pandemia no Brasil, que matou mais de 600 mil pessoas, formado por uma maioria silenciosa de mulheres negras e indígenas⁷. Esse artigo traz notícias sobre esse campo de batalha pela vida e contra o racismo. Tudo isso numa sala de aula de um curso de antropologia no interior da Amazônia brasileira.

“CREATE DANGEROUSLY” OU SOBRE UM TEMPO DE ATAQUES À SALA DE AULA

Há muitas interpretações possíveis do que significa criar perigosamente, e Albert Camus, como Osip Mandelstam, sugere que se trata de criar uma espécie de revolta contra o silêncio, criar quando tanto a criação quanto a recepção, a escrita e a leitura são empreendimentos perigosos, desobediências a uma ordem. (DANTICAT, 2010, p. 11, tradução nossa).

Foi na sala de aula de um curso de “Teoria Radical Negra”, no Departamento de Estudos da Diáspora Africana e Africanos da Universidade do Texas que eu, Carla, entrei em contato com o livro de Edwidge Danticat (2010) *Create dangerously: the immigrant artist at work*. Trata-se de uma obra que reúne 12 capítulos ensaísticos e um *post-scriptum* em que a autora apresenta uma série de histórias sobre a prática da criação artística realizada a despeito (ou mesmo por causa) de condições políticas e sociais dramáticas vividas em contextos de guerras civis, golpes de Estado, ditaduras civis-militares, migrações forçadas e exílios. Danticat é de uma geração

5 Ao usar essas definições, seguimos a orientação da intelectual negra Thiffany Odara (2020). Tomando a impossibilidade do corpo negro de performar gêneros formulados para corpos “brancos” dentro do projeto antinegro produtor e mantenedor da modernidade, quando falamos “mulher negra” queremos de fato sublinhar esse termo mesmo quando a utilizamos para nos identificar politicamente (ver esse debate sobre antinegitude em FRANK WILDERSON III, 2010).

6 Em janeiro de 2018, tomou posse o presidente Jair Bolsonaro, assumindo uma política de agressões contínuas às instituições de ensino superior que culminou numa sistemática de cortes orçamentários, na desvalorização e no abandono da produção científica do país.

7 Relatórios do Núcleo de Operações e Inteligência em Saúde, grupo da PUC-Rio e do Instituto Pólis.

de famílias de haitianos separadas durante o duro regime terrorista de François Duvalier na década de 1950. Sob a ditadura militar de “Papa Doc” Duvalier, milhares de haitianos que contestavam o regime foram brutalmente assassinados em praça pública, caso dos ativistas Marcel Numa e Louis Drouin, fuzilados em novembro de 1964, mortes com ampla cobertura dos jornais e da televisão, num dia em que até as atividades escolares foram suspensas para que todos pudessem acompanhar a execução. Uma das motivações da espetacularização desses assassinatos cometidos durante a ditadura de “Papa Doc” Duvalier era intenção de impor uma doutrina do “medo” e do “exemplo” para a população haitiana. Esse “espetáculo” monstruoso cumpria também a função de construir uma narrativa em que esses personagens tinham suas trajetórias obliteradas e não enunciadas, como de fato eram. Danticat segue explicando:

Marcel Numa e Louis Drouin eram patriotas que morreram para que outros haitianos pudessem viver. Eles também eram imigrantes, como eu. No entanto eles abandonaram uma vida confortável nos Estados Unidos e se sacrificaram pela pátria. Uma das primeiras coisas que o déspota Duvalier tentou tirar deles foi o elemento mítico de suas histórias. Na propaganda que antecedeu sua execução, ele os rotulou de “não haitianos”, rebeldes estrangeiros, *blans* inúteis (DANTICAT, 2010, p. 7, tradução nossa).

A experiência de “medo” e “perseguição” mais recente enfrentada por educadores de todo o país foi instaurada logo após a eleição presidencial de 2018, que levou ao poder um representante e seu grupo político, cujo *modus operandi* é impor um verdadeiro estado de terror constante entre alguns setores da sociedade brasileira, entre eles educadoras e educadores. O grupo talvez ainda não use todos os métodos sórdidos de “Papa Doc” Duvalier, embora tenha outros aspectos que facilmente poderiam aproximar um regime do outro. O que temos experimentado é um estado de tensão que tem revelado as geografias de dominação que espacializam as diferenças raciais, sexuais e de classe e as impõem em nossas salas de aula. Gostaríamos de ressaltar, no entanto, um aspecto que tem relação direta com o debate trazido neste artigo e que diz respeito a um efeito específico desses ataques diretos a nós, enquanto intelectuais negras e indígenas em sala de aula, que é o desejo de “criação coletiva”, capaz de mover e reunir estudantes e educadoras na sala de aula⁸.

Após as execuções de Marcel Numa e Louis Drouin, enquanto as imagens de suas mortes se repetiam nos cinemas e na televisão estatal, os jovens do Club de Bonne

⁸ A propósito desse “estado de coisas”, o professor negro Juarez Xavier, da Unesp, foi violentamente agredido na semana da Consciência Negra; depois de ser chamado de “macaco”, o docente foi esfaqueado. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/bauru-marilia/noticia/2019/11/22/professor-esfaqueado-e-chamado-de-macaco-no-dia-da-consciencia-negra-critica-soltura-do-suspeito-absurdo.ghtml>. Acesso em: 02 dez. 2019.

Humeur, juntamente com a população haitiana, precisavam desesperadamente da arte para sua sobrevivência. Eles precisavam de uma arte que pudesse convencê-los de que não morreriam da mesma forma que Numa e Drouin. Precisavam ser convencidos de que as palavras ainda podiam ser ditas, que as histórias ainda podiam ser contadas e transmitidas. Então, como meu pai contava, esses jovens vestiam lençóis brancos como togas e tentavam encenar a peça de Camus – baixinho – em muitas de suas casas, onde sussurravam as falas. (DANTICAT, 2010, p. 8, tradução nossa).

É justamente a “criação” de um espaço de liberdade, cuidado e trabalho que temos experimentado desde que nós chegamos a Santarém, entre 2010 e 2011. Isso tudo, diríamos, a despeito dos riscos que eventualmente corremos todos os dias em nossos cursos de Feminismo Negro ou durante as leituras de autoras negras como Conceição Evaristo⁹ e Toni Morrison¹⁰. Como nos diz Danticat, os haitianos “precisavam ser convencidos de que as palavras ainda podiam ser ditas, que as histórias ainda podiam ser contadas e transmitidas” (DANTICAT, 2010, p. 8). É por isso que nesse processo estamos reunidos num ato de “criação perigosa”.

Retomando o trecho do livro de Danticat, que citamos no início dessa seção do artigo ao nos referirmos mais diretamente à experiência de educadoras negras e negros, que tem criado esse ambiente de revolta contra a imposição do silêncio às nossas experiências históricas, políticas, afetivas, espirituais e filosóficas, às nossas maneiras de ser no mundo. Nas palavras de Danticat, criamos “quando tanto a criação quanto a recepção, a escrita e a leitura são empreendimentos perigosos, desobediências a uma ordem” (DANTICAT, 2010, p 10). Há duas dimensões que se cruzam nesse ambiente de ação contra o silenciamento das temáticas de gênero e sexualidades e das desigualdades raciais dentro e fora da universidade. Nosso argumento, aqui, é o de que o que tem reunido educadoras e estudantes em sala de aula num espaço de solidariedade é uma ideia de “cuidado”, “trabalho” espiritual e elaboração de processos contínuos de “manipulação da realidade social” (MCKITTRICK, 2006); ainda acrescentamos a noção de *feitiço*, diretamente relacionada a uma epistemologia própria do estado de transe (RAMOS, 2019). A epistemologia que mencionamos parte da pesquisa de Nilma Lino Gomes (2018) a respeito da importância do movimento negro brasileiro como produtor de conhecimento e educador capaz de criar um projeto de sociedade antirracista. Em diálogo com o sociólogo Boaventura Sousa Santos, Gomes nos explica:

9 Conceição Evaristo, autora negra brasileira que se tornou referência para o debate racial e para o cânone da literatura negra brasileira.

10 Toni Morrison, escritora estadunidense ganhadora do prêmio Nobel de Literatura e personagem fundamental para o debate sobre literatura e política nos Estados Unidos.

Santos (2009) afirma que toda experiência social produz conhecimento. Ao fazê-lo, pressupõe uma ou mais epistemologias. Por epistemologia entende-se toda ação ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido. E é por via do conhecimento válido que uma dada experiência social se torna intencional ou inteligível. De acordo com o autor, não existe conhecimento sem práticas e atores sociais. E como umas e outros não existem senão no interior das relações sociais, diferentes tipos de relações sociais podem dar origem a diferentes tipos de epistemologia. (GOMES, 2018, p. 28).

Uma “epistemologia do transe” é o resultado de uma experiência social própria das comunidades tradicionais de terreiro¹¹. Por hipótese e experiência, no “transe” pode-se experimentar certos “estado ou condição” específicos a determinados tipos de aprendizagem. Podemos seguir, por exemplo, uma compreensão na linha dos estudos negros *queer*, a de que a transcorporeidade produz “gêneros” (STRONGMAN, 2019), ou ainda segundo a formulação dos estudos feministas negros de que o transe preenche o corpo negro de memória e o territorializa como quilombo, tal como nos explica Beatriz Nascimento, em uma passagem do filme *Ôri* de 1989¹². De um lado, o ato de aprender a recriar “gêneros” e, de outro, o aprender sobre a memória ancestral que reconstitui o corpo negro como quilombo encarnado. Portanto, há aí uma pedagogia do estado de “transe”, uma que seja capaz de atuar em nossos corpos, nos moldando e colocando em contato com a nossa comunidade ancestral. O “transe”, de acordo com essa reelaboração de Ramos (2019), traz bons elementos na formulação de uma teoria política eficaz para tratar da história política negra na diáspora africana. Tomando como lição os ensinamentos do feminismo negro é preciso desenhar um novo repertório de conceitos e categorias analíticas para que possamos falar sobre uma realidade social que tem sido silenciada, que tem sido “desaparecida”¹³ no interior dos processos violentos que seguem operando na superfície e nas profundezas de nossos modos de nos organizarmos socialmente. Portanto, podemos falar de uma epistemologia do “transe” porque esta carrega um modo próprio de conhecer e falar sobre o mundo. Além disso, o “transe” é também pedagogia porque propõe camadas de complexidades no universo do sistema de interações do processo ensino-aprendizagem. E o “transe” é, por fim, uma tecnologia de comunicação e de salvaguarda de memória, mecanismo que tem sido utilizado há séculos por negras e negros na diáspora (WALKER, 1983).

11 Estamos nos referindo às tradições seculares como o candomblé, a umbanda, o tambor de mina, xangô, batuque, santeria, o vodou haitiano, o culto à Ifá e às demais comunidades tradicionais afro-atlânticas, presentes em toda a diáspora africana (CASTOR, 2017; STRONGMAN, 2019; TINSLEY, 2018).

12 O filme *Orí*, de 1989, tem roteiro de Beatriz Nascimento e direção de Raquel Gerber.

13 Sobre isso, ver “sociologia das ausências”, a tese de Boaventura Sousa Santos (2009). Ver também a tese de doutorado de Sueli Carneiro (2005) e sua abordagem sobre o epistemicídio sistemático do pensamento político e social negro no Brasil.

A ideia do “cuidado” com a qual dialogamos neste texto faz parte do universo ritual das comunidades de terreiro de tradição Jeje Mahi, especialmente o terreiro do Zòògodò Bogun Malè Hùndo. O que mais tarde veio a ser o terreiro matriz de tradição Jeje Mahi no Brasil foi “plantado” em 1719¹⁴ por dois ex-cativos que, no percurso de uma “fuga”, decidiram assentar seus Voduns onde hoje fica o bairro do Engenho Velho da Federação, em Salvador. Essa é uma história que não convém contar pela metade, mas pedimos desculpas às leitoras por encaminhar nosso argumento em uma outra direção. Numa conversa com a antropóloga e cineasta negra Urânia Munzanzu, falávamos sobre um ritual muito importante chamado *Polè*. O ritual do *Polè* cumpre uma etapa intervalar entre determinadas cerimônias do ciclo anual. Durante o *Polè*, os voduns “cuidam” de suas vodunsis com um “banho” ritual, em que o próprio vodum lava e prepara o corpo da Vodunsi:

Quem banha a gente é o santo. Quem cuida do corpo é o santo. É como se essa limpeza, que esse banho só fosse possível pela via da ancestralidade. Não importa se o que foi edificado está ali, você volta para a memória daquele lugar, daquele povo, para a memória do que aconteceu ali na iniciação de outras vodunsis. Você revisita a memória ancestral desde o lugar onde você está. (URÂNIA MUNZANZU, entrevista proferida em Salvador, 2019).

Após o banho nas águas da nação Jeje Mahi, os vodun saúdam a memória de cada ancestralidade plantada em seu território. Em linhas gerais, estaríamos diante de mais um elemento importante a conformar a epistemologia do transe, tal qual definimos anteriormente. Ainda no escopo da hipótese de Ramos (2019), há um tipo específico de “ação” política que é desempenhada por mulheres negras e pode ser descrita como *feitico*, ou seja, uma ação deliberada de alteração das condições de vida e de manipulação da realidade vivida em benefício próprio; essa prática faz uso de um conjunto de saberes e fazeres específicos do repertório epistemológico de matriz africana. A partir dessa definição, consideramos a noção de *feitico* como uma tecnologia capaz de operar uma transformação da realidade social. Tal tecnologia política é transmitida e performada por mulheres negras a partir dos mais variados modos e motivações. Por isso, gostaríamos de conferir mais densidade às questões que discutimos sobre a sala de aula e sobre o que representa esse espaço dentro de um projeto político formulado por mulheres negras.

Voltamo-nos ao caso das mulheres negras intelectuais professoras de antropologia, que têm produzido conjurações e descontinuidades no interior do ambiente racialmente violento e antinegro que institucionaliza a disciplina e seus atores dentro academia (JONES, 2013). O

14 Ver Everaldo Conceição Duarte (2017).

feitiço é uma ação que pode ser articulada a partir da palavra dita e ouvida ou daquela que é dita e, embora não possa ser ouvida nem observada, ainda assim é uma palavra em ação. O debate trazido por Omi Jones (2013) e os artigos que compõem o livro de James e Farmer (1993) discorrem a respeito dos efeitos das estruturas de opressão e marginalização das universidades predominantemente brancas, sobretudo em suas posições de poder, como é o caso do Brasil, diante da vida de intelectuais professores negras. Essas obras discutem um elenco variado de estratégias capazes de amplificar e promover um distúrbio programado no isolamento social provocado pelo funcionamento das instituições acadêmicas racialmente programadas contra nós (JONES, 2010). Em suma, a política de mulheres negras na diáspora africana é feitiço. Trata-se de uma tecnologia de intervenção e de fraturamento do edifício violento caracterizado pelo racismo, pelo sexismo, pela misoginia e por LGBTQIA+fobias. Essa tecnologia, como nos ensinam as comunidades tradicionais de terreiro, ultrapassa noções lineares de tempo, atuando no passado, no presente e no futuro, em arranjos que reverberam de acordo com a intenção e com a palavra que se “coloca no vento”.

Em um dos contos do livro de Mãe Beata de Yemonjá (2006), *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros*, o orixá Exu protagoniza uma lenda em que “mata o pássaro ontem com a pedra que lançou hoje”. Nesse pequeno trecho da história contada por Mãe Beata, Exu é representado como grande “manipulador” do tempo-espaço, o que também serve para ilustrar a ação “mágica” incorporada (“*embodied*”), que pode operar atravessando dimensões de tempo e espaço. Ao manipulá-los e subvertê-los, é como se pudéssemos artesanalmente ir fabricando novas dimensões no interior da realidade (ALEXANDER, 2005; MCKITTRICK, 2006)¹⁵.

No que se refere ao “trabalho” envolvido nessa dinâmica política de intervenção social pela via do feitiço, trazemos a definição da autora de Trinidad e Tobago Jacqui Alexander (2005). De acordo com sua obra, um dos argumentos mais caros ao feminismo negro ao longo da história tem sido colocar ênfase na “experiência” como fonte primeira de elaboração teórico-política. Para autoras negras como a própria Alexander, Glória Wekker (2006), Omi Osun Joni L. Jones (2015), Natasha Tinsley (2018), N. Fadeke Castor (2017), e o autor negro Roberto Strongman (2019), a espiritualidade de matriz africana na diáspora tem uma influência-presença preponderante no cotidiano das pessoas, influenciando e informando escolhas, motivações, ações e desejos. É nesse ponto que Alexander (2005) apresenta duas ideias instigantes ao

15 Há uma discussão sobre esse aspecto ligado diretamente à manipulação mágica da realidade e de como tem sido performado por comunidades negras na diáspora africana. Ver esses eventos narrados no livro de Toni Morrison (1987) *Beloved* (*Amada*, seu título em português) e no filme homônimo baseado no livro, do diretor Jonathan Demme (1998).

discutir o “espiritual” como elemento político e o “espaço da sala de aula como ambiente sagrado” (ALEXANDER, 2005, p. 97). O “espiritual é político”, segundo a autora, porque a espiritualidade informa fortemente as nossas experiências do mundo, sobretudo quando nos aproximamos das trajetórias de mulheres negras – é por isso que a ideia de “trabalho” precisa dar conta de outras dimensões, como a de “trabalho espiritual” (ALEXANDER, 2005, p. 286). Segundo Alexander:

Desejo examinar como os praticantes espirituais empregam um sistema metafísico para fornecer as amarras para seus significados e sua compreensão de si – em suma, como eles constituem ou lembram experiências sagradas e como essa experiência molda sua subjetividade. A experiência é uma categoria de grande importância epistêmica para o feminismo. Mas nós a entendemos primordialmente como secularizada, como se fosse Espírito ausente, portanto antitético, ainda que indiretamente, ao Sagrado. Ao mudar o terreno da experiência do secular para o sagrado, podemos posicionar melhor, como Lata Mani propôs, o pessoal como espiritual. Mas a designação do pessoal como espiritual não precisa significar que o social foi evacuado para um domínio que é inelutavelmente privado. Embora diferentes forças sociais possam ter de fato privatizado o espiritual, ele é muito vivido em um domínio que é social, no sentido de fornecer um conhecimento cuja destilação é indispensável à vida cotidiana, suas manifestações particulares transformando e espelhando o social de maneiras ao mesmo tempo significativas e tangíveis. Com efeito, o espiritual não é menos social que o político, que já não contestamos como mediador do trânsito entre o pessoal e o político. (ALEXANDER, 2005, p. 295, tradução nossa).

Jacqui Alexander propõe que troquemos o “lugar” de compreensão da experiência, deslocando-a para o “Sagrado”, não mais ao interior da dimensão do secular. É nesse “mudança de terreno” que a sala de aula e um curso de antropologia, ou melhor, que o “trabalho” em sala de aula e num curso de antropologia pode ser entendido como “trabalho espiritual”, justamente pelo fato de que a “sala de aula” e nossa experiência dentro dela ganham uma gama diferente de sentidos e significados. O *Polè* foi o ritual de cuidados que os estudantes e nós conseguimos promover ao longo de cada encontro em sala de aula, naquele ano desafiador de 2019. Durante esse tempo de feitiço contra a violência e a covardia que nos cercava cotidianamente, foi Conceição Evaristo quem trouxe água suficiente para todas nós. À Toni Morrison coube a tarefa de nos banhar nas águas da memória e do acolhimento coletivo. Depois disso, nada ficou como antes dentro de nós. No final, o que fizemos foi um trabalho lindo, um trabalho coletivo para manipular a realidade social a nosso favor.

CALLING FOR A CONJURATION: “EU ESCREVI NO QUADRO OS NOMES DE CONCEIÇÃO EVARISTO E TONI MORRISON¹⁶!”

Figura 2. Turma de antropologia da Universidade Federal do Oeste do Pará



Fonte: Pedro Jorge Alcantara (2019).

Até aqui consideramos a atuação de educadoras negras nas salas de aula dos cursos de graduação em antropologia salientando algumas características muito variadas dessa presença, o que altera alguns pontos do que se convencionou abordar nos debates sistemáticos sobre o ensino da disciplina no país (VEGA SANABRIA; DUARTE, 2019). No horizonte de meu cotidiano como professora, intelectual negra e lésbica na universidade, que assume pautas político-pedagógicas ligadas à luta antirracista e anti-LGBTQIA+fóbicas, há o espectro da violência física e simbólica que pode surgir a qualquer momento dentro de minha sala de aula. É igualmente nesse território que temos forjado, de maneira intencional e ao longo de décadas, pautas relevantes para os movimentos de mulheres negras. É por isso que a sala de aula, como

¹⁶ No segundo semestre de 2019, eu, Carla, lecionei um curso chamado “Antropologias Contra-Hegemônicas”, cuja ementa incluiu as obras de Conceição Evaristo e Toni Morrison. Na primeira experiência, do curso seguimos um roteiro que incluiu a leitura de três obras de Conceição Evaristo na seguinte ordem: *Insubmissas Lágrimas de mulheres* (2011), *Ponciá Vicêncio* (2007) e *Olhos d’água* (2016). Na sequência, fizemos a leitura do livro *Amada* (2007), de Toni Morrison e discutimos o filme *Amada* (1998), baseado na obra de Morrison. Na finalização do curso, assistimos ao filme *A cor púrpura* (1985), inspirado no livro homônimo de Alice Walker (1982), e o discutimos. A componente “Antropologias Contra-Hegemônicas” apresenta um debate a respeito de outras formas de pensar e fazer antropologia a partir de diferentes referenciais teóricos que não fazem parte do cânone clássico da disciplina. Cada um dos docentes tem liberdade para, a cada oferta, propor uma relação de autoras e pontos de debate. Em nossa experiência, nos comprometemos com discussões políticas e inovações de linguagem conduzidas por mulheres negras (trans e cis), particularmente as afrodiáspóricas. Por fim, essa componente é de oferta obrigatória para os discentes de graduação do curso de antropologia e tem caráter optativo para quaisquer outros cursos da universidade.

temos repetido – inclusive a sala de um curso de graduação em antropologia de uma universidade criada no interior da Amazônia (Ufopa)¹⁷ – serve aos propósitos de uma luta antirracista que, na maioria das vezes, se contrapõe à reprodução institucional da disciplina, constituída por um caráter hegemonicamente¹⁸ antinegro¹⁹. Uma teoria política de mulheres negras tem que levar em consideração a dimensão do feitiço em seu arcabouço teórico e afetivo. Isso porque é nesse espaço sagrado, a sala de aula, que nosso feitiço talvez encontre as melhores condições para se realizar, quais sejam: a presença, a intenção, a coragem e o ato. Na seção que segue, faremos uma reflexão a respeito dos dias que antecederam a tragédia da pandemia de covid-19 em nossa sala de aula.

“UMA HISTÓRIA TÃO ANTIGA EM 2019”: ACOLHER E SER ACOLHIDA PARA SOBREVIVER!

Fecho os olhos e me lembro de uma história
que me dá vontade de chorar, me dá vontade de chorar.
Quantas vezes nossas lágrimas secaram?
Mas no peito ainda havia dor, e a gente se calou
num país com armas apontadas
políticas ultrapassadas
e olhares atravessados para nós.
Houve um tempo em que a canção não impedia
mais um jovem negro de morrer
por conta da sua cor.
Uma história tão antiga em 2019
de uma civilização antiga de 2019.
(História Antiga, Zé Manoel, 2020).

Em meados de 2019, nós tínhamos acabado de retornar de um período de doutorado de cerca de 5 anos, realizado em universidades norte-americanas. Havíamos, infelizmente, experienciado os dois anos iniciais do governo Trump. No ano de nosso retorno, Jair Bolsonaro iniciara seu mandato “num país com armas apontadas e políticas ultrapassadas”, como entonado

17 Para esse panorama, ver os artigos do instigante dossiê “Novas Universidades, novos campi, novas antropologias: docência, alteridades e expansão do ensino superior no Brasil” (LEAL; VEGA SANABRIA; CARIAGA, 2021).

18 Ver a discussão inaugurada pelo Comitê de Antropólogas Negras da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e pela Associação Brasileira de Indígenas Antropólogos (Abia). Para esse importante debate ver também o debate de Faye V. Harrison (2010).

19 Ver Vargas (2018) para um debate sobre antinegitude.

pelo compositor e músico Zé Manoel na epígrafe acima. A onda de uma política conservadora do neofascismo (LÖWY, 2019; SOARES, 2021) que se espalhava em várias partes do mundo profetizava o grande empreendimento violento e racista pactuado por Bolsonaro e sua equipe. Em 2019, foi prontamente instituída uma política de cortes orçamentários ligados às universidades públicas, além do agravamento do autoritarismo e da intimidação exercidos contra servidores e estudantes dessas instituições, conforme mencionado na quinta nota de rodapé deste artigo.

Durante a 71ª *Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência* (Sbpc), realizada em julho de 2019 na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (Ufms), um militar fardado realizou, sem solicitação nem comunicação prévia, o registro da palestra do neurocientista Sidarta Ribeiro, crítico do governo Bolsonaro. Os participantes do evento, num depoimento realizado à equipe de reportagem da Ponte Jornalismo (CRUZ, 2019), afirmaram estranhar a presença do oficial que registrava o evento sem consentimento prévio, gerando a sensação de intimidação nos presentes. Segundo relatos, houve participação de militares em eventos anteriores, mas quando convidados ou comunicados formalmente. Em julho de 2019, o ministro da Educação Abraham Weintraub exercia novamente uma postura agressiva e uma retórica racista numa discussão estabelecida diante do protesto de jovens ativistas e indígenas em Alter do Chão (MINISTRO..., 2019), importante território histórico indígena, que integram o corpo de estudantes graduados e em formação pela Ufopa. Citamos apenas esses dois episódios – que compõem um verdadeiro contexto impetuoso, agressivo e aniquilador que perdura ainda hoje – como amostras corroborativas do que nos aguardava no ambiente educacional e institucional de uma universidade pública localizada no coração da Amazônia, constituída por um percentual representativo de estudantes advindos do sistema de cotas²⁰.

Naquela retomada de retorno ao recinto pedagógico amazônico, sendo que dessa vez extremamente hostil, nosso principal propósito consistia justamente em transformar os tradicionais espaços de sala de aula²¹ em lócus de solidariedade, proporcionando-os como ambientes acolhedores, afetivos e sensíveis às nossas escutas e às trocas entre educadoras, palestrantes convidadas e estudantes. Lidávamos com um contexto político nacional e regional²²

20 A Ufopa representa a instituição de ensino público superior brasileira com maior quantitativo de ingressantes pretos, pardos e indígenas via políticas de cotas (SENKENVICS; MELLO, 2022).

21 Aproximadamente dez anos após a criação da Ufopa, continuávamos ocupando espaços adaptados de um antigo hotel, à época sublocado para nossa instituição. Salas sem janelas, à mercê da proliferação dos fungos amazônicos, eram os ambientes de que dispúnhamos para a prática pedagógica.

22 “Durante o evento da IX Semana dos Povos Indígenas da Ufopa, realizado em novembro de 2019, houve um episódio de confronto instaurado a partir das provocações do diretor de política e assistência estudantil, que no momento representava a reitoria, junto aos estudantes e lideranças indígenas Auricélia Arapiun, atualmente

bastante delicado, e possibilitar uma atmosfera segura de convivência e cuidados múltiplos era condição mínima para nossa sobrevivência intelectual, espiritual e física. Diante desse cenário, propusemos a oferta de disciplinas que dialogassem com a experiência de intelectuais negras, indígenas, femininas e lésbicas, que também incluíam alunas egressas. Além disso, no início de 2020 nos lançamos como coordenadoras dos cursos de graduação em arqueologia (Myrian) e antropologia (Carla). Unindo as potencialidades e inúmeras responsabilidades dessas duas coordenações, uma das primeiras atividades consistiu na organização de um coletivo de planejamento e realização da semana de acolhimento dos estudantes calouros de 2020.

Nessa atividade, eu, Myrian, estive com a professora e amiga Beatriz Martins Moura²³ à frente do planejamento da acolhida. Também contamos com a colaboração de vários alunos veteranos dos cursos de arqueologia e antropologia, além de representantes do centro acadêmico (CA) de arqueologia Maria Moaçara²⁴ e do CA de antropologia Luana Kumaruara²⁵. Carla, juntamente com a professora Bruna Rocha, na época vice-coordenadora do curso de arqueologia, também estiveram envolvidas na realização da semana de acolhimento, que teve apoio de outras professoras de nossos cursos. Mais uma vez, um grupo de mulheres intelectuais carregava no colo as responsabilidades do Programa de Antropologia e Arqueologia (PAA) para receber e acolher os recém-ingressados nos cursos. Durante a semana inicial, oferecemos uma programação cuidadosa de apresentações e interações com professores, funcionários, estudantes, representantes dos CAs, de outros movimentos estudantis – como o DCE, o movimento LGBTQI+, o Coletivo Negro, o Coletivo de Estudantes Quilombolas (CEQ) e o Diretório Acadêmico Indígena (Dain) – e da universidade (figura 3). Dentro dessa proposta político pedagógica, incluímos um debate fundamental com a liderança indígena Luana

coordenadora do Centro Indigenista Tapajós-Arapiuns (Cita), gestão 2022-2023, Alessandra Korap Munduruku, a primeira presidenta da Associação Indígena Pariri, atualmente membra da Associação das Mulheres Wakoborun e chefe das guerreiras do Médio Tapajós (MUNDURUKU e CHAVES 2020), e Willames Borari, à época o coordenador do Diretório Acadêmico Indígena (Dain) da Ufopa (APIB, 2020; CATARINAS, 2021). Em seguida, a reitoria instaurou internamente um processo administrativo disciplinar (PAD) e acionou externamente a Polícia Federal, que instalou um inquérito policial contra os estudantes indígenas” (MUNZANZU *et al.*, no prelo).

23 Beatriz ou Biazinha, como carinhosamente a chamamos, foi aluna da primeira turma de antropologia da Ufopa, orientanda no nosso Núcleo de Pesquisa e Documentação da Expressões Afro-religiosas do Caribe e Oeste do Pará (Npdafro), e recentemente recebeu menção honrosa no prêmio Lélia Gonzalez da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em referência a sua tese de doutorado (MOURA, 2021).

24 De acordo com documentos históricos analisados pela pesquisadora Vera Guapindaia (1993), Maria Moaçara foi uma princesa indígena Tapajós, importante liderança desse povo de sociedade e de governo matriarcal.

25 É pertinente destacar que nossos estudantes de arqueologia e antropologia escolheram como títulos dos CAs relevantes lideranças indígenas femininas da região, sendo que para o CA de arqueologia foi nomeado uma expressiva liderança do passado e no caso do CA de antropologia uma forte representante do presente.

Kumaruaara, egressa do curso de antropologia da universidade. Foi um momento bastante emocionante, carregado de memórias, percalços, ancestralidades e estratégias de resistência para a sobrevivência no ambiente acadêmico (figura 4).

Figura 3. Folder com a programação da semana de acolhimento dos alunos calouros dos cursos de antropologia e arqueologia em 2020



Fonte: Luana Kumaruaara (2020).

Figura 4. Debate com a liderança Luana Kumaruaara em 10 de março de 2020



Fonte: Pedro Alcântara (2020).

Também organizamos uma roda de conversa intitulada “Por que é importante que exista um programa de arqueologia e antropologia na Ufopa, levando em consideração o contexto amazônico/político atual?”, liderada por alunas e egressas indígenas, quilombolas e negras dos cursos de arqueologia e antropologia, como Rafaela Pinto, Beatriz Moura, Tatiana Picanço e Gabriela Machado. Nessa conversa, as debatedoras e participantes compartilharam conflitos vivenciados desde a chegada à universidade ao enfrentamento do racismo institucional. Muitas mães, indígenas, negras e lésbicas ocupavam aquele espaço, em virtude de um antigo e batalhado projeto coletivo (figura 5).

Figura 5. Roda de conversa “Por que é importante que exista um programa de arqueologia e antropologia na Ufopa, levando em consideração o contexto amazônico/político atual?”²⁶



Fonte: Carla Munzanzu (2020).

Ingressar em uma universidade pública consistia no forjamento de uma estrutura e numa condição não arquitetada para corpos como os nossos. Inclusive a própria permanência nesses espaços representa uma batalha espiritual e corporal que provoca adoecimentos e ceifa utopias, como vem sendo cotidianamente relatado por intelectuais indígenas e negras (ABREU e SOUZA, 2020; ALVES, 2019; BENITES, 2018; CARVALHO e SOARES, 2021; PEREIRA, 2017; SOARES, 2022; XACRIABÁ, 2018). Diante desses desafios, cursar antropologia ou arqueologia representava uma afronta ao sistema externo, bem como o interno, de certa maneira, pois os preceitos teóricos e metodológicos antropológicos e arqueológicos se

²⁶ Evento realizado durante a semana de acolhimento dos estudantes de antropologia e arqueologia da Ufopa.

originaram e continuam se perpetuando sob um prisma hegemônico, branco, machista e europeu. Romper com esses pressupostos sem realizar o dito “estranhamento do objeto de pesquisa” nas próprias comunidades e realidades, incorporando um arcabouço epistemológico negro e indígena compreenderia também o “fazer Feitiço”? Por muito tempo esse questionamento vem nos instigando dentro e fora da universidade justamente por nossas trajetórias, que também acompanham a realidade de grande parte de nossas discentes. É fazendo Feitiço que preparamos nossos “corpos-territórios²⁷” (CABNAL, 2015; PAREDES, 2017) para os múltiplos enfrentamentos, que acolhemos nossas estudantes e colegas, que nos reinventamos e empreendemos uma tecnologia política de resistência física e espiritual, cuidando umas das outras.

Nessa semana de acolhimento, também proporcionamos oportunidades para a explicação dos procedimentos burocráticos, da estrutura e do funcionamento dos cursos de antropologia e arqueologia, com a visita e a apresentação dos principais setores da universidade. Finalizamos a semana com um evento cultural, a apresentação do espetáculo *Flor do medo*, do grupo teatral Iurupari, da Ufopa, uma dinâmica interativa com a atriz e palhaça Juliana Salobre e um café da manhã coletivo. Os alunos veteranos e representantes dos CAs encerraram o evento com espontaneidade, entre brincadeiras, cores, letras e pinturas junto aos calouros (figura 6). A semana de acolhimento representou um momento essencial de trocas que quebrou o distanciamento e a formalidade operacionalizada nas esferas acadêmicas, abrindo caminhos para tecer redes de afeto e cuidado. Nessas relações, mesmo que ainda iniciais, cada estudante e cada educadora se propôs à escuta atenta e à possibilidade de se solidarizar com o outro, de modo a proporcionar uma chegada menos fatigante e mais sensível no universo acadêmico.

27 Recentemente, coletivos feministas latinos vêm discutindo a relação entre corpo feminino e território (CABNAL 2010, 2014, 2015; ESPINOSA MIÑOSO *et al.*, 2014; HERNÁNDEZ, 2016; PAREDES, 2011, 2017): “Uma vertente destes coletivos é encabeçada por indígenas latinas, como Julieta Paredes, Lorena Cabnal e Lolita Chávez, as quais qualificam seus territórios como *cuerpo-tierra* ou territórios *cuerpos-territórios* (*body-land territories*). As autoras argumentam que esta categoria carrega a noção de opressão e violência histórica da colonização europeia, primeiramente sobre o território-corpo e também sobre o território histórico, a Terra. A categoria ‘território corpo-território’ permite uma melhor compreensão da corporeidade, (inter)subjetividade e reflexividade feminina indígena, e reverbera o movimento de defesa de seus corpos e territórios que as autoras vêm postulando” (LEITÃO-BARBOZA *et al.*, 2019, p. 506).

Figura 6. Dinâmica interativa organizada pelos alunos veteranos e pelos representantes dos CAs no encerramento da semana de acolhimento dos alunos de arqueologia e antropologia da Ufopa



Fonte: Myrian Barboza (2020).

Mal imaginávamos que, após aquela semana tão especial, iríamos nos distanciar fisicamente por um longo e doloroso período, consequência do novo vírus causador da pandemia, a covid-19. Ter proporcionado uma semana inicial de contato, apresentação e acolhimento, provavelmente estimulou a permanência dos estudantes na universidade, principalmente os calouros, que entravam em um universo desconhecido e temeroso, como muitos nos relataram. Todo o ano de 2020 foi marcado pelas sequelas da covid-19, que também nos desafiavam brutalmente no cenário educacional, devido ao projeto genocida e ao desaparecimento institucional desenvolvido pela gestão bolsonarista. Estávamos eu e Carla na coordenação dos cursos, encarregadas de organizar, reativar as atividades dos cursos e sincronizá-las com as ações de nosso instituto e nossa universidade. Tudo de maneira remota, sem nenhum preparo prévio. Foi sem dúvida o ano de maior intensificação de trabalho, permeado por maratonas de reuniões, pela composição e pela coordenação de comissões especiais, bem como pela necessidade de realizar estudos sobre o coronavírus – voltados à biologia do vírus, a suas formas de contágio, às medidas preventivas e à organização infraestrutural dos ambientes da universidade. A gestão superior da Ufopa pressionava os institutos para tomadas de decisão sem um diagnóstico-base da situação de seus servidores e estudantes. Sem um planejamento adequado houve retomada das atividades, em formato remoto, muito desconectada da realidade que vivíamos. Adicionalmente, a pandemia nos excluiu da possibilidade da solidariedade presencial, do olhar nos olhos, do abraço, do toque e da sensação de apoio, confiança e fortalecimento construída na

convivência presencial diária.

No início de 2021, eu e Carla retomamos as aulas inteiramente em formato remoto, ministrando conjuntamente a disciplina optativa “Teoria Contemporânea da Arqueologia: Territórios Epistêmicos Indígenas e Negros nas Universidades” (figura 7), cuja realização estava prevista para 2020²⁸. Os projetos políticos pedagógicos (PPC) dos cursos de antropologia e arqueologia da Ufopa permitem que os estudantes façam disciplinas optativas do curso e de outros institutos, selecionadas pelos alunos a partir do quarto semestre de curso. No curso de arqueologia, cada estudante deve cursar pelo menos sete disciplinas optativas, enquanto na antropologia devem frequentar ao menos 11 disciplinas optativas. A cada semestre, os colegiados dos dois cursos oferecem uma diversidade de disciplinas, de preferência não ofertadas no semestre anterior, com temáticas mais específicas, não aprofundadas nas disciplinas obrigatórias, que possam auxiliar na área de atuação de pesquisa do estudante como uma formação complementar.

No curso de arqueologia, já foram ofertadas disciplinas optativas como “Arqueologia da Paisagem”, “Arqueologia das Américas”, “Arqueologia Pública e do Licenciamento Ambiental”, “Arqueologia Regional dos Rios Tapajós e Trombetas”, “Cultura Material”, “Povoamento da América”, “Relações Étnico-Raciais”, entre outras. No curso de antropologia, o quadro de disciplinas optativas inclui: “Antropologia Econômica e História”, “Antropologia Política”, “Estudos Afro-Brasileiros”, “Relações Interétnicas”, “Antropologia do Desenvolvimento”, “Antropologia Jurídica”, “Povos e Comunidades Tradicionais”, entre outras. Além das disciplinas optativas dos dois cursos, são consideradas optativas livres todas as disciplinas oferecidas na Ufopa, mesmo em outros institutos, o que confere flexibilidade curricular e promoção da interdisciplinaridade à formação dos estudantes.

Elaboramos nossa disciplina “Teoria Contemporânea da Arqueologia: Territórios Epistêmicos Indígenas e Negros nas Universidades” inspiradas em intelectuais indígenas e negras, “amefricanas”, para fomentar justamente um debate sobre a instigante produção político-intelectual de Lélia Gonzalez, Chimamanda Ngozi Adichie, bell hooks, Célia Xakriabá, Lidiane da Conceição Alves, Sandra Benites e Felipe Sotto Maior Cruz. Olhando dentro e fora dos espaços acadêmicos, com especial ênfase nas áreas da antropologia e da arqueologia, âmbito em que muitas indígenas e negras vêm reivindicando uma “demarcação e [uma] retomada do território epistêmico” (XACRIABÁ, 2018), nossa disciplina provocou discussões a respeito

28 No formato presencial iríamos compartilhar a disciplina com as lideranças e intelectuais indígena e negra da região, Luana Kumaruara e Luane Frois.

dos modos como as disciplinas acadêmicas tem sido “sacudidas” e “trans(formadas)” por outros corpos e experiências tradicionalmente sufocados e objetificados por uma ciência hegemonicamente branca, masculina, heteronormativa, cisnormativa, cristã e ocidental. Não é de hoje que áreas científicas como a antropologia vêm sendo criticadas e reformuladas, a exemplo dos impactos causados pelos estudos (trans) feministas negros e dos estudos sobre a diáspora africana no ensino e na pesquisa antropológica mais recentemente no Brasil. Esse movimento de interpelação transdisciplinar surge como uma via comprometida com outras epistemologias trazidas para o centro da produção científica e performatizada por outros corpos (ALVES, 2019; BENITES, 2018; CRUZ, 2017; GONZALEZ, 1988; hooks, 2014, 2020; XAKRIABÁ, 2018).

Figura 7. Card informativo da disciplina “Teoria Contemporânea da Arqueologia: Territórios Epistêmicos Indígenas e Negros nas Universidades” (ARQ0007), ministrada por nós em formato remoto em 2021

disciplina **Teoria Contemporânea da Arqueologia: Territórios Epistêmicos Indígenas e Negros nas Universidades**

PROGRAMA DE ARQUEOLOGIA E ANTHROPOLOGIA (ICS/UFOPA)
DOCENTES: MYRIAN S. L. BARBOZA
 CARLA R. MUNZANZU
 LUANE FROIS
 LUANA KUMARUARA

O QUE PENSAMOS
 Partindo das obras de intelectuais indígenas e negros “Amefricanas” (Lélia Gonzalez), propomos uma disciplina que abra espaços para o debate sobre essa instigante produção político-intelectual.

ALGUMAS INDAGAÇÕES
 1. Territórios epistêmicos indígenas e negros na universidade: Por que não nos vemos e ouvimos em nossos currículos acadêmicos?
 2. Como definir o chamado epistemicídio negro e indígena dentro e fora da universidade?
 3. Um debate a respeito do feminismo indígena e negro “americano”.
 4. Por onde anda o trans-feminismo indígena e negro?
 5. Lendo a produção dxs intelectuais indígenas e negrxs na antropologia e arqueologia da UFOPA.

09/03 a 02/07/2020
TERÇA (16:45-18:30)
QUINTA (14:00-16:30)
60 HORAS

Infos:
myrianbarboza@ufopa

“Afro-Ameríndia” Ilustração de Adyla Valente [2020], estudante de Arqueologia da UFOPA.

Fonte: Adyla Valente (2020).

Inicialmente, havia 36 alunos dos cursos de arqueologia e de antropologia matriculados em nossa disciplina, sendo 21 mulheres e 15 homens com perfil de composição variada: cis, trans, homoafetivos, negros (8), quilombolas (7), indígenas (5), ribeirinhos (8), de periferia urbana

(7) e de comunidade de Terreiro (1)²⁹. Todavia, a dificuldade de acesso remoto, principalmente entre estudantes de comunidades quilombolas, e as funções maternas impediram que muitos estudantes realizassem a disciplina – 10 estudantes realizaram trancamento. O formato remoto já se mostrava como uma barreira inicial para esses grupos.

Na nossa aula de abertura, contamos com a participação do convidado intelectual negro e paraense Josinaldo Reis do Nascimento, professor e pesquisador do campus Bragança do Instituto Federal do Pará (Ifpa). Professor Nego Bill, como gosta de ser denominado, apresentou toda a sua trajetória acadêmica, desde a dificuldade inicial, referente ao ingresso na universidade pública, e posteriormente ao curso de doutorado devido à exigência de prova de proficiência em inglês. Nego Bill, filho de mãe costureira solteira, nos contou que se tornou o primeiro membro de suas famílias materna e paterna a ingressar em uma universidade pública. No decorrer da disciplina, relatou sua trajetória acadêmica vinculada aos movimentos sociais, principalmente o dos pescadores do nordeste do Pará, e como isso lhe forneceu uma base para discutir categorias analíticas conceituais, como o “maretório”³⁰. Recentemente, Nego Bill defendeu com louvor sua tese de doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana da Universidade de São Paulo (USP). Nessa aula inaugural da nossa disciplina, grande parte dos estudantes demonstrou identificação com os percalços acadêmicos contados por Nego Bill. Inúmeras vezes a narrativa de Nego Bill foi acompanhada por relatos similares, experienciados por nossos estudantes. A aula inaugural, portanto, serviu de encontro de experiências, paulatinamente encaixadas nos textos debatidos ao longo da disciplina.

Ao longo da disciplina, muitas vezes éramos surpreendidas por engasgos e lágrimas coletivas. Naquele momento, era extremamente difícil e angustiante sobreviver à pandemia e a suas sequelas, que, na Amazônia, carregavam famílias inteiras, colegas, professores, funcionários e estudantes, todos sem a possibilidade de “ar”³¹ para as despedidas. Vivíamos um luto solitário e temeroso, preocupadas pela incerteza quanto a quem poderia ser a próxima vítima. Recordamos com muita emoção quando uma aluna indígena e mãe, na faixa etária de 40 anos, expressou em lágrimas e soluços a complexidade da pandemia que enfrentava em sua aldeia. Era um desafio constante retomar as aulas por tela enquanto a realidade em volta era

29 Como essa classificação foi realizada do nosso ponto de vista, pode se revelar bastante limitada e imprecisa. Para os fins desse trecho do artigo, não houve uma consulta detida para autoidentificação.

30 Conceito utilizado pelos extrativistas como uma provocação, diante do termo “território”, a fim de trazer a noção das relações com o regime de marés e usado como ferramenta de afirmação identitária (NASCIMENTO, 2021).

31 Aqui, a metáfora é utilizada em referência à situação precária relativa à falta de cilindros de oxigênio, que levou à morte de várias pessoas nos hospitais de Manaus e de outras cidades amazônicas (FIOCRUZ, 2021).

tomada pelo pavor da morte. Diante dessa situação, durante todas as tardes de terças-feiras, o espaço virtual da disciplina foi totalmente configurado para nosso acolhimento e fortalecimento mútuo. O debate sobre os textos de intelectuais negras, indígenas e lésbicas e sobre nossas próprias vivências eram fonte de fôlego para enfrentar aquele momento tão doloroso. Participar das aulas, para muitas de nós, educadoras e estudantes, funcionava como um momento de refúgio, um espaço de reencontros, desabafos, choros e, acima de tudo, de acolhimento e de compreensão.

Como atividade avaliativa da disciplina, sugerimos a elaboração de materiais dinâmicos a respeito das temáticas discutidas em aula, com a possibilidade de um levantamento do contexto dos estudantes indígenas, quilombolas e negros da Ufopa. Fomos bastante surpreendidas pela qualidade das atividades realizadas e apresentadas, a exemplo de um *podcast* que apresentava intelectuais negras no campo da antropologia e de um fanzine ilustrativo com desenhos autorais do processo de enfrentamento da covid-19, entre outros resultados. Essa proposta de disciplina nos comprovou a necessidade urgente de repensar propostas pedagógicas diferenciadas e voltadas ao contexto amazônico. No caso da arqueologia, recentemente foi realizado um interessante debate no colegiado, com a participação de outras colegas do curso, que resultou na possibilidade de adequação do PPC do curso, de modo a incluir uma disciplina sobre a arqueologia da diáspora negra.

Em março de 2020, na metade da disciplina, eu (Myrian) descobri um carcinoma tireoidiano em fase de metástase e descobri ainda que minha irmã se encontrava numa situação semelhante. Vivíamos justamente a fase crítica do número de casos da covid-19, com leitos de UTI totalmente ocupados em várias partes do Brasil. Precisei me afastar prontamente da disciplina para dar início aos exames pré-operatórios e a todo o tratamento de saúde. Certamente, se não tivesse sido acolhida e cuidada pela colega e amiga Carla e por nossas alunas, embalada pelos Feitiços em sala de aula, o adoecimento seria mais grave naquele momento crítico.

“PELA MÃO DO POVO NEGRO, PELA MÃO DO POVO INDÍGENA”: NINGUÉM SOLTA A MÃO DE NINGUÉM!

Hoje vivo num futuro construído por meus pais.
Ficam histórias e heranças, tesouros ancestrais.
Meu presente foi sonhado, muitos, muitos anos atrás
Pela mão do povo negro, pela mão do povo indígena.
Salve rei Xangô e seu reino.

Terra de paz e justiça.
Terra de paz e justiça.
Terra de paz e justiça.
(História Antiga, Zé Manoel, 2020).

Carregamos no corpo a ancestralidade e a memória de nossos povos, assim como os sonhos, sonhados “muitos, muitos anos atrás pela mão do povo negro, pela mão do povo indígena”, como poetizado por Zé Manoel. Adentrar o ambiente universitário fora do contexto de uma visita escolar, do acompanhamento de familiares técnicos, ou mesmo da realização de uma faxina não seria comum à nossa realidade. No entanto, essa mudança já se sonhava coletivamente havia muito tempo. No final da década de 1990, ingressamos como estudantes na universidade; após cerca de 10 anos, cruzávamos os corredores universitários, agora na posição de professoras concursadas. Nossos fundamentos e trajetórias prévias, calcados junto aos movimentos sociais e às experiências afro-religiosas, indubitavelmente ecoaram e pesaram em nosso engajamento atual e na consolidação de um projeto coletivo e integrado voltado ao acolhimento e à formação de nossas estudantes. Unimos nossas vivências, anseios, necessidades e tecnologias em coparticipação com as demandas das estudantes, e fomos, de maneira cuidadosa e afetiva, fazendo Feitiço em sala de aula.

Nos anos seguintes ao nosso doutoramento, quando retornamos às salas de aula no Brasil, fomos tomadas por um cenário assombroso, marcado pelo desfalecimento das instituições públicas de ensino superior. “Violência” vem sendo a palavra de ordem a escancarar ainda mais os desejos e os malefícios de uma sociedade racista, escravocrata e misógina, adoecida pelo individualismo e pela sede de domínio. Encarar e sobreviver a esse *front* exigia sensibilidade acima de tudo. Transformamos as salas de aula em espaços espirituais, libertadores e políticos de acolhimento e cuidado mútuo. Inspiradas em nossas referências ancestrais maternas e num poderoso grupo de intelectuais negras e indígenas, exercemos intuitivamente uma epistemologia do transe e preparamos nossos “territórios corpos-territórios”. Pouco a pouco, os debates travados em sala de aula eram nutridos por um rico corpo teórico, que se cruzava com nossas experiências pessoais, formando um modo próprio de operacionalização teórico-metodológica. Nossas práticas pedagógicas, calcadas no comprometimento e no cuidado mútuo, refletem a noção de bell hooks (2020) sobre as formas de afeto em sala de aula que terminam criando um espaço mais instigante, respeitoso, confiante e propício ao aprendizado:

O amor na sala de aula estabelece uma base para o aprendizado que acolhe e empodera todo o mundo [...] Quando esses princípios básicos do amor formam a base para interação professor-estudante, a busca mútua por conhecimento cria as condições para um aprendizado ideal. (hooks, 2020, p. 239).

O feminismo negro há muito tem nos ensinado sobre a ressignificação de vivências pessoais incorporadas às ideologias e lutas históricas coletivas, como defendemos ao longo do artigo. Somatizar nossas experiências tem servido como fundamento primordial para a reelaboração e a potencialização das teorias e práticas político-pedagógicas na antropologia e na arqueologia. Vivenciar essas experiências em sala de aula, conectadas e visceralmente assimiladas por um grupo peculiar e muito especial de estudantes amazônicas, tem sido revigorante, um acalanto para a alma – sinal de que o Feitiço vem provocando bons efeitos.

Os pressupostos e as tecnologias do Feitiço ultrapassam barreiras espaciais e temporais, soprando as ventanias de novas possibilidades pedagógicas que unem experiência social, espiritualidade e ancestralidade coletiva, bem como transformam ambientes educacionais num lócus político para a união de forças, cuidados e acolhimentos. Banhar-se de águas transgressoras e protetoras de nossas ancestrais tem sido uma estratégia política e medicinal para a continuidade dos nossos passos.

Ninguém solta a mão de ninguém!³²

Figura 8. Roda de abraço realizada durante a semana de acolhimento dos alunos do curso de graduação de antropologia e arqueologia da Ufopa, em março de 2020



Fonte: Anne Simões (2020).

32 Somos profundamente gratas às nossas matriarcas e referenciais intelectuais indígenas e negras que vem nos ensinando diariamente e estimulando nossos longos passos. Às nossas estudantes, agradecemos pelo carinho, pelo acolhimento e pela confiança. À Urânia Munzanzu, agradecemos pelas valiosas partilhas e inspirações. À Thais Oliveira, somos gratas pela dedicada e atenciosa formatação e revisão do texto. Ao amigo e fotógrafo Ismael Silva, agradecemos a cessão gentil da foto que abre este texto.

REFERÊNCIAS

1. ABREU E SOUZA, Rafael de. Deixa meu cabelo em paz e outros contos sobre arqueologia do racismo à brasileira. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 33, n. 2, p. 43-65, 2020. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/743/44>. Acesso em: 13 fev. 2022.
2. ALEXANDER, M. Jacqui. **Pedagogies of crossing: meditations on feminism, sexual politics, memory, and the sacred**. Durham: Duke University Press, 2005.
3. ALVES, Lidiane da Conceição. Reivindicando o território epistêmico: mulheres negras, indígenas e quilombolas interpelando a antropologia. **Revista Humanidades e Inovação**, Palmas, v. 6, n.16, p. 82-94, 2019. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/1831/1243>. Acesso em: 15 maio 2022.
4. BENITES, Sandra. **Viver na língua Guarani Nhandeva (mulher falando)**. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=5614290#. Acesso em: 13 maio 2022.
5. CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas. *In*: CABNAL, Lorena. **Feminismos diversos: el feminismo comunitario**. Madrid: Acsur las Segovuas, 2010. p. 11-15. Disponível em: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2021.
6. CABNAL, Lorena. **Documento en construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del “Sumak Kawsay”**. Santa María Xalapán Jalapa, 2014. Disponível em: <https://escuelamujerymineria.files.wordpress.com/2014/03/buen-vivir-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2021.
7. CABNAL, Lorena. Without being consulted: the commodification of our body-land territory. *In*: CARVAJAL, Laura Maria.; CABNAL, Lorena.; RUALES, Gabriela. *et al.* (ed.). **Women defending the territory: experiences of participation in Latin America**. Bogota: Fundación Cultural de Artes Gráficas, 2015. p. 41-56.
8. CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
9. CASTOR, Nicole Fadeke. **Spiritual citizenship: transnational pathways from black power to Ifá in Trinidad**. Durham: Duke University Press, 2017.

10. CARVALHO, Patrícia Marinho de; SOARES, Alice de Matos. “Todo poder ao povo preto”: diálogos sobre práticas colaborativas entre seres em lugares e tempos afrodiaspóricos. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 37, p. 164-177, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/163773>. Acesso em: 13 fev. 2022.
11. CRUZ, Felipe Sotto Maior. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. **Revista de estudos e pesquisas sobre as Américas**, [S. l.], v.11, n. 2, p. 93-108, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/15949>. Acesso em: 18 mai. 2022.
12. CRUZ, Maria Tereza. Militar filma palestra de cientista que criticou Bolsonaro. **Ponte Jornalismo**, 25 jul. 2019. Disponível em: <https://ponte.org/militar-filma-palestra-de-cientista-que-criticou-bolsonaro/>. Acesso em: 13 jun. 2022.
13. DANTICAT, Edwidge. **Create dangerously: the immigrant artist at work**. New York: Vintage, 2011.
14. ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkes., CORREAL, Dian Gómez., MUÑOZ, Karina Ochoa. Introducción y presentación. In: ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkes; CORREAL, Dian Gómez, MUÑOZ, Karina Ochoa. **Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. p. 13-52.
15. EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. Austin: Host Publications, Inc., 2007.
16. EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulheres: (contos)**. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.
17. EVARISTO, Conceição. **Olhos d’água**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2016.
18. FIOCRUZ - Fundação Oswaldo Cruz. Falta de oxigênio causa mortes e revela colapso em Manaus, que já soma mais de quatro mil mortes em 2021. **Informe ENSP**, 4 mar. 2021. Disponível em: <https://informe.ensp.fiocruz.br/noticias/50926>. Acesso em: 13 jun. 2022.
19. GUAPINDAIA, Vera Lúcia Calandrini. **Fontes Históricas e Arqueológicas sobre os Tapajó: A Coleção Frederico Barata do Museu Paraense Emílio Goeldi**. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1993.
20. GOMES, Nilma Lino. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 492-516.
21. GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis: Editora Vozes Limitadas, 2019.
22. GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. **Revista Isis Internacional**,

- Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988.
23. HARRISON, Faye. **Decolonizing anthropology**: Moving further toward an anthropology for liberation. Arlington: American Anthropological Association, 2011.
 24. HERNÁNDEZ, Delmy Tania Cruz. Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. **Solar**, Lima, v. 12, n. 1, p. 46, 2016. Disponível em: <https://revistasolar.pe/index.php/solar/article/download/129/129/138>. Acesso em: 13 fev. 2022.
 25. hooks, bell. **Teaching to transgress**. New York: Routledge, 1994.
 26. hooks, bell. **Teaching community**: A pedagogy of hope. New York: Routledge, 2003.
 27. hooks, bell. **Teaching Critical Thinking**: Practical Wisdom. New York: Routledge, 2010.
 28. hooks, bell. **Ensinando pensamento crítico**. Sabedoria e prática. São Paulo: Elefante, 2020.
 29. JAMES, Joy. **Seeking the beloved community**: A feminist race reader. SUNY Press, 2013.
 30. JAMES, Joy; FARMER, Ruth. **Spirit, Space & Survival**: African American Women in (White) Academe. New York: Routledge, 1993.
 31. JONES, Omi Osun Joni; MOORE, Lisa; BRIDGFORTH, Sharon. **Experiments in a jazz aesthetic**: art, activism, academia, and the Austin Project. Austin: University of Texas Press, 2010.
 32. JONES, Omi Osun Joni L. Calling for a Conjunction. *Text and Performance Quarterly*, v. 33, n. 4, p. 414-417, 2013.
 33. JONES, Omi Osun Jon. **Theatrical jazz**: performance, *Àçê*, and the power of the present moment. Columbus: The Ohio State University Press, 2015.
 34. LEITÃO-BARBOZA, Myrian Sá; TUKANO, Larissa Duarte Ye'padiho; WAIWAI, Jaime Xamen. "Corpoterritorialização" Katukina: lampejos etnográficos sob as perspectivas femininas indígenas. **Amazônica - Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 11, n. 2, p. 503-547, dez. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/7365>. Acesso em: 14 jun. 2022.
 35. LEAL, Natacha Simei; VEGA SANABRIA, Guillermo; CARIAGA, Diógenes Egídio. Apresentação do Dossiê "Novas universidades, novos campi, novas antropologias: docências, alteridades e expansão do Ensino Superior no Brasil". **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 46, n. 1, p. 25-38, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/35952>. Acesso em: 05 fev. 2022.
 36. LÖWY, Michael. Neofascismo: um fenômeno planetário – o caso Bolsonaro. **A Terra é Redonda**, 24 out. 2019. Disponível em: <http://www.bresserpereira.org.br/terceiros/2019/>

- outubro/19.10-Neofascismo-e-Bolsonaro.pdf. Acesso em: 10 jun. 2022.
37. MANOEL, Zé. História Antiga. In: MANOEL, Zé. **Do meu coração nu**. São Paulo: Joia Moderna, 2020. CD.
38. MCKITTRICK, Katherine. **Demonic grounds**: black women and the cartographies of struggle. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.
39. MINISTRO da Educação entra em confronto com ativistas no Pará. **O Liberal**, 23 jul. 2019. Disponível em: <https://www.oliberal.com/amazonia/ministro-da-educa%C3%A7%C3%A3o-entra-em-confronto-com-ativistas-no-par%C3%A1-1.175579>. Acesso em: 03 jun. 2022.
40. MORRISON, Toni. **Beloved**. New York: Plume, 1988.
41. MOURA, Beatriz Martins. **Mulheres de axé e o território da universidade**: encruzilhando epistemologias e refundando pedagogias. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2021.
42. MUNZANZU, Carla Ramos; LEITÃO-BARBOZA, Myrian Sá; MOURA, Beatriz Martins. Políticas afirmativas para os povos indígenas: universidade pública como território em processo de demarcação e retomada. **Revista Mana**, Rio de Janeiro. No prelo.
43. NASCIMENTO, Josinaldo Reis. **Nos maretórios da Amazônia**: os desafios da gestão compartilhada nas Reservas Extrativistas Marinhas do nordeste do estado do Pará. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.
44. ODARA, Thiffany. **Pedagogia da desobediência**: travestilizando a educação. Salvador: Editora Devires, 2020.
45. PAREDES, Julieta. **Hilando fino, desde el feminismo comunitario**. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2011.
46. PAREDES, Julieta. El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. **Corpus**, Buenos Aires, v. 7, n. 1, p. 1-9, 2017. Disponível em: <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1835>. Acesso em: 02 out. 2022.
47. PEREIRA, Anderson da Costa. Preto, gay e do Norte: ações afirmativas na pele. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 60, n. 1, p. 35-46, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/132065>. Acesso em: 13 mai. 2022.
48. RAMOS, Carla (Munzanzu). **Notícias de um Levante – black women scholars in Brazil**: feitiço, insubmissão, etno(ori)grafia and critical intervention in the university. Tese (Doutorado em Africa and African Diaspora Studies) University of Texas, Austin, 2019.
49. ROJAS, Fabio. **From black power to black studies**: how a radical social movement

- became an academic discipline. Baltimore: JHU Press, 2010.
50. SENKENVICS, Adriano Souza; MELLO, Ursula Mattioli. As universidades federais depois das cotas. **Nexo Jornal**, 16 fev. 2022. Disponível em: <https://pp.nexojornal.com.br/opiniaio/2022/As-universidades-federais-depois-das-cotas>. Acesso em: 2 mar. 2022.
 51. SOARES, Alice de Matos. **Experiências afro-diaspóricas na arqueologia**: relatos, sensações e emoções em um Brasil do século XXI. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Arqueologia) - Instituto de Ciências da Sociedade, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2022.
 52. SOARES, José de Lima. A nova direita, bolsonarismo e tendências neofascistas no Brasil. **Emblemas**, Catalao, v. 18, n. 2, p. 10-37, jul./dez. 2021. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/emblemas/article/view/70172>. Acesso em: 21 jul. 2022.
 53. STRONGMAN, Roberto. **Queering black Atlantic religions**: transcorporeality in Candomblé, Santería, and Vodou. Durham: Duke University Press, 2019.
 54. TINSLEY, Omise'eke Natasha. **Ezili's mirrors**: imagining black queer genders. Durham: Duke University Press, 2018.
 55. VARGAS, João Helion. Costa. **The denial of antiblackness**: multiracial redemption and black suffering. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.
 56. VEGASANABRIA, Guillermo; DUARTE, Luiz Fernando Dias. O ensino de antropologia e a formação de antropólogos no Brasil hoje: de tema primordial a campo (possível) de pesquisa (antropológica). **BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, São Paulo, n. 90, p. 1-32, 2019. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/484/569>. Acesso em: 09 jul. 2022.
 57. WALKER, Alice. **A cor púrpura**. São Paulo: Editora José Olympio, 2021.
 58. WEKKER, Glória. **The politics of passion**: Women's sexual culture in the Afro-Surinamese diáspora. New York: Columbia University Press, 2006.
 59. WILDERSON III, Frank B. **Red, white & black**: Cinema and the structure of US antagonisms. Durham: Duke University Press, 2010.
 60. XAKRIABÁ, Celia Nunes Correa. **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada. 2018. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Departamento de Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais, Universidade de Brasília, Brasília, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/34103>. Acesso em: 06 jul. 2022
 61. YEMONJÁ, Mãe Beata de. **Caroço de dendê**: a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

Carla Ramos Munzanzu

Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade da Universidade Federal do Oeste do Pará. Ph.D. em Estudos Africanos e da Diáspora Africana e Estudos de Gênero e Sexualidade pela Universidade do Texas. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0701-905X>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Redação, Revisão e Ilustrações. E-mail: carlaramos@utexas.edu

Myrian Sá Leitão Barboza

Professora Adjunta do Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia da Universidade Federal do Pará. Ph.D. em Antropologia Cultural e Estudos Latino-Americanos pela Universidade da Flórida. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6712-7386>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Redação, Revisão e Ilustrações. E-mail: myrianbarboza@ufl.edu

Pedagogias colaborativas em antropologia: uma proposta de ensino como educação compartilhada junto aos quilombos da grande Salvador (Unilab, Brasil)

Collaborative pedagogies in anthropology: a teaching proposal as shared education with the quilombos of greater Salvador (Unilab, Brazil)

Rafael Palermo Buti

Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, Bahia, Brasil

RESUMO

Ainda que a produção antropológica resulte de relações de aprendizado com pessoas, práticas e lugares, essas experiências tendem a ser negligenciadas quando se ensina antropologia nas universidades. Considerando a educação como um desígnio fundamental da antropologia, este artigo pretende mostrar a importância de deslocar os processos de aprendizado para os lugares onde a vida das pessoas se realiza. Tomando como referência ações pedagógicas realizadas junto a duas comunidades quilombolas da Grande Salvador, propõem-se aqui *pedagogias colaborativas* em antropologia. A intenção é, por um lado, mostrar que o ensino de antropologia pode estar a serviço das demandas comunitárias, garantindo a representatividade epistêmica de pessoas, práticas e lugares que engajamos no fazer antropológico; e, por outro lado, assumir o ensino como compartilhamento de experiências no mundo, tensionando os cânones pedagógicos centrados na autoridade docente, livresca e da sala de aula. Nesse sentido, aulas abertas nas comunidades, caminhadas nos territórios e participação nas vivências comunitárias podem servir de instrumentos pedagógicos imprescindíveis ao aprendizado antropológico. Ao corresponder as práticas comunitárias aos modos de ensinar antropologia, veremos que as pedagogias colaborativas contribuem para o mais importante desígnio dessa ciência: a compreensão das pessoas e do mundo que vivem(os).

Palavras-chave: Antropologia e educação, Pedagogias colaborativas, Educação quilombola, Mestres/as de saberes, Unilab.

Recebido em 19 de junho de 2022.
Avaliador A: 16 de julho de 2022.
Avaliador B: 25 de julho de 2022.
Aceito em 12 de outubro de 2022.



ABSTRACT

Although anthropological production results from learning relationships with people, practices and places, these experiences tend to be neglected when anthropology is taught in universities. Considering education a fundamental aim of anthropology, this article intends to show the importance of moving the learning processes to the places where people's lives take place. Based on pedagogical actions carried out with two *quilombola* communities of Greater Salvador, in the article we propose *collaborative pedagogies* in anthropology. The intention is, on the one hand, to show that the teaching of anthropology can occur at the service of community demands, guaranteeing the epistemic representation of people, practices, and places that we engage in anthropological work. On the other hand, our intention is also to assume the process of teaching as the process of sharing experiences in the world, stressing pedagogical canons centered on teaching, books, and classroom authority. In this sense, open classes in communities, walks in territories and participation in community experiences can serve as essential pedagogical tools for anthropological learning. By matching community methodologies to the ways of teaching anthropology, we will see that these collaborative pedagogies contribute to the most important purpose of this science: understanding the people and the world they live in.

Keywords: Anthropology and education, Collaborative pedagogies, Quilombola education, Masters of knowledge, Unilab.

TRATAMENTO PEDAGÓGICO DA DIFERENÇA¹

A antropologia é reconhecida como a área das Humanidades que devota um lugar e uma retórica especiais aos estudos da diversidade e da diferença humanas. É geralmente a partir de relações de aprendizado com as pessoas em seus lugares de vida que antropólogos

¹ Este texto é um desdobramento do artigo contemplado na modalidade Melhor Trabalho de Ensino de Antropologia no Brasil, do Prêmio ABA de Ensino de Antropologia – Edital 2020 –, durante a 32ª Reunião Brasileira de Antropologia (BUTI, 2021). Meus agradecimentos se dirigem: aos membros das comunidades quilombolas que colaboraram e participaram das ações, em especial Joselita Gonçalves dos Santos, José Américo Borges e Rose Braga; aos estudantes e professores da Unilab envolvidos nas dinâmicas; às Pró-Reitorias de Pesquisa, Ensino e Extensão da Unilab; à Comissão de Educação, Ciência e Tecnologia da ABA; aos colegas Thiago Mota Cardoso e Guillermo Vega Sanabria, bem como aos pareceristas anônimos da *Revista Antropolítica* e seu revisor, pelas generosas contribuições para a versão final do texto. Informações sobre a premiação podem ser acessadas na página da 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, disponível em: https://www.32rba.abant.org.br/conteudo/view?ID_CONTEUDO=539. Acesso em: 04 set. 2022.

e antropólogas produzem conhecimento sobre as potenciais condições da existência humana no mundo. Fomentam, portanto, sobretudo através da pesquisa de campo, deslocamentos de perspectiva em relação às alteridades, engajando condutas em prol da diversidade, do direito à diferença e da justiça social. No entanto, se a relação de aprendizado com as pessoas e seus lugares de vida é imprescindível para o exercício da pesquisa e do conhecimento antropológicos, o que ocorre em relação ao ensino de antropologia?

No geral, quando se ensina antropologia nas universidades, a sala de aula atua como o território hegemônico do ensino, lugar onde estudantes participam das aulas conduzidas pelo professor ou professora e aprendem sobre os temas reportados nos textos e/ou outras ferramentas pedagógicas. Esse modelo de ensino está ancorado em um modo de aprendizado baseado não na “educação da atenção” às situações vividas com as pessoas em seus lugares no mundo, mas na “transmissão de representações” sobre o mundo (INGOLD, 2010). Nesse aprendizado, conhecer é um ato de acumular informações, classificações e conteúdos geralmente estranhos às relações, às percepções e aos conhecimentos produzidos nos próprios contextos referenciados.

Por esse motivo, costumam ficar de fora desse território pedagógico tanto as pessoas no mundo que fundamentam o conhecimento antropológico através de pesquisas realizadas por antropólogos quanto os lugares por elas habitados. Embora a sala de aula seja um modo de conhecimento e aprendizado aberto às possibilidades e criatividades pedagógicas, há uma tendência em singularizar o processo educativo ao que Paulo Freire (1997) entende como um modelo de “educação bancária”: um ensino alheio à experiência existencial dos estudantes e centrado no método depositário de conteúdos, em que o professor conduz (por transmissão) os educandos no processo de “memorização mecânica” (FREIRE, 1997, p. 61). Este modelo está excessivamente enviesado pelo que bell hooks (2013, p. 28) chama de “conhecimento livresco” das universidades.

É como se um modo de conhecer mais entregue às experiências no mundo se desse somente no momento da pesquisa de campo: ali, sim, antropólogos e antropólogas se engajam para aprender e perceber a partir das histórias das pessoas e de suas relações nos lugares de vida. Quando se trata de ensinar antropologia, o conhecimento voltado à educação da atenção no mundo é preterido por um conhecimento de transmissão bancária e livresca de representações sobre o mundo, o que faz com que professores pouco invistam em correspondências pedagógicas que levem em consideração as formas de conhecimento e aprendizado das pessoas e de seus lugares de vida. Um dos efeitos disso é que as pessoas que ensinam aos antropólogos durante a pesquisa de campo raramente estão presentes quando se ensina antropologia nas universidades, fomentando o que José Jorge Carvalho e Letícia Vianna (2020) entendem ser uma conduta

típica “do paradigma monoepistêmico” do conhecimento acadêmico (CARVALHO; VIANNA, 2020, p. 25).

No Brasil, essa condição não é exclusiva da antropologia, pois está articulada à histórica exclusão étnico-racial e de classe do perfil docente e discente das universidades, que fez desses espaços guetos homogeneizados dos grupos sociais hegemônicos, em especial a população branca das classes econômicas média e alta. Por um lado, ela reflete o que Claudilene Maria da Silva (2019) entende ser uma característica comum da educação formal no Brasil: a dificuldade que instituições, currículos e profissionais de ensino têm de dar tratamento pedagógico à diferença. Segundo a autora, fazemos parte de uma “tradição pedagógica que aprendeu a lidar com a igualdade, e não com as diferenças” (SILVA, 2019, p. 25), e “quando precisamos tratar pedagogicamente as diferenças, pensamos que o pedagógico é superá-las” (SILVA, 2019, p. 25).

Por outro lado, essa tradição é o resultado do que Guillermo Sanabria e Luiz Duarte (2019) entendem ser uma marca institucional da própria antropologia no Brasil, que historicamente negligenciou a temática do ensino e um olhar sobre metodologias educacionais nas agendas de pesquisa e currículos de formação de antropólogos nas universidades brasileiras. Nós, antropólogos e antropólogas, tendemos a aprender antropologia sem saber como ensiná-la ou para que(m) a ensinar². É daí que vem a importância de reconduzir nossa atenção para a elaboração de um conhecimento sistemático sobre nossas condutas educacionais, também de forma a transformá-las e diversificá-las (VEGA SANABRIA; DUARTE, 2019).

Portanto, embora demarque seu lugar como uma ciência em prol da diferença e da diversidade a partir de uma relação de educação e aprendizado junto às pessoas no mundo, antropólogos e antropólogas professores são tímidos e negligentes quanto à possibilidade de reconhecê-las e incorporá-las em suas metodologias de ensino. Ou seja, embora se ensine *sobre* e *em prol da* diversidade e da diferença, não se ensina *com* e *através* delas. Se antropólogos foram formados para tratá-las conceitualmente, não o foram para engajá-las pedagogicamente.

² Não foi à toa que ficou relegada à sociologia o nome do componente curricular para tratar das Ciências Sociais no ensino médio.

PEDAGOGIZAR O CAMPO

O ponto de inflexão para o engajamento pedagógico da diferença no ensino de antropologia vem no encaixe das transformações vivenciadas pelas universidades brasileiras nas duas últimas décadas, em decorrência das políticas públicas voltadas ao ensino superior. Refiro-me tanto ao Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (Reuni), em sua proposta de expansão de universidades e cursos a regiões notadamente desassistidas, quanto às políticas de ingresso amparadas pela Lei de Cotas, que permitiram a democratização do acesso de populações historicamente ausentes ao ensino superior³. Com esses dois programas, os corredores e salas de aula das universidades públicas deixaram de ser lugares majoritariamente habitados por pessoas brancas oriundas das classes sociais mais abastadas do país, passando a ser povoados por uma população negra, indígena, quilombola, economicamente empobrecida e historicamente subalternizada, com origens, trajetórias educacionais de vida e visões de mundo diversas.⁴

Uma das primeiras observações sobre os efeitos dessa implosão da diversidade na antropologia acadêmica foi oferecida pelo professor e antropólogo indígena baniwa Gersem Luciano (2015), quando problematizou as limitações do arcabouço pedagógico e epistemológico dessa ciência diante da presença de indígenas nas universidades. É como se fosse cada vez mais difícil e menos confortável para professores antropólogos manter a diferença e a diversidade extramuros, uma vez que elas agora têm vida, assento, voz, corpo, leitura, escrita e perspectiva na sala de aula.

Mas, afinal de contas, o que essa nova demografia universitária, marcadamente mais diversa do ponto de vista étnico, racial, de gênero e socioeconômico, implica aos modos de pensar, fazer, ensinar e aprender antropologia no Brasil? De modo a estimular essa questão, pretendo apresentar experiências pedagógicas a partir do espaço institucional ao qual estou vinculado: a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (Unilab). Mais precisamente o Campus dos Malês do Instituto de Humanidades e Letras, sediado na

3 O Reuni foi instituído pelo governo federal através do Decreto nº 6.069, de 2007. No Brasil, as políticas de cotas raciais nas universidades foram implementadas paulatinamente, começando por algumas iniciativas pontuais em universidades estaduais e federais a partir de 2000, até ser instituída a Lei nº 12.711, de 2011, e o Decreto nº 7.824, de 2012.

4 Nos últimos 20 anos, a proporção de estudantes negros e indígenas triplicou nas universidades brasileiras. A participação da população pobre multiplicou por seis (CEARÁ, AMOROZO e BUONO, 2021).

cidade de São Francisco do Conde, no Recôncavo Baiano.⁵

A inspiração deste texto é a premissa que compreende a antropologia como uma prática de educação (INGOLD, 2016, 2018; ROCHA; TOSTA, 2009). Se podemos reconhecer, com Tim Ingold, que “a educação é o desígnio primeiro da antropologia” (INGOLD, 2016, p. 407); que a observação participante é um modo de “juntar-se em correspondência àqueles com quem se aprendeu ou entre os quais se estudou” (INGOLD, 2016, p. 409) que nos permite “viver atencionalmente com outros” e nos “edificar” abrindo “novas possibilidades para pensar a experiência” (INGOLD, 2016, p. 408), por que não incorporar essas dimensões nas próprias dinâmicas de aula nas universidades? Se podemos assumir, a partir de Gilmar Rocha e Sandra Tosta (2009), que “a antropologia exige de nós uma atitude pedagógica aberta ao aprendizado” (ROCHA; TOSTA, 2009, p.18), por que não aproveitarmos essa condição em benefício do ensino da antropologia?

Isto implica estabelecer correspondências entre as nossas práticas pedagógicas e as práticas que compõem o mundo das pessoas que acessamos na elaboração do conhecimento antropológico. São essas ligações que pretendo abordar ao apresentar três ações institucionais que são frutos do que chamo de *pedagogias colaborativas* em antropologia. Trata-se do envolvimento de lideranças e associações quilombolas em duas atividades de extensão e um componente curricular oferecido no âmbito da Unilab entre os anos de 2017 e 2018. Como procurarei mostrar, essas iniciativas trazem dois recados principais. O primeiro: o ensino de antropologia pode estar a serviço de demandas comunitárias, garantindo a representatividade epistêmica de pessoas, práticas e lugares que engajamos no fazer antropológico. O segundo: o ensino de antropologia pode ser um ato de compartilhamento de experiências no mundo, dando menos centralidade à sala de aula e à autoridade docente e livresca que marcam a tradição pedagógica acadêmica. Nesse sentido, caminhadas, rodas de conversa e vivências ligadas às práticas comunitárias podem ser instrumentos pedagógicos importantes no processo de aprendizado. Afinal de contas, se a antropologia está imersa na vida, seu ensino também está.

Ao apresentar as pedagogias colaborativas e refletir sobre elas, minha intenção não é somente contribuir para a elaboração de um conhecimento sistemático sobre as condutas

⁵ São Francisco do Conde é um município do Recôncavo Baiano localizado a 60 quilômetros de Salvador. De acordo com o último Censo Demográfico do IBGE, possui a maior população autodeclarada preta do Brasil. Sedia o Campus dos Malês desde 2014, o único campus fora da sede da Unilab. A universidade foi criada no ano de 2010, é sediada na cidade de Redenção, no estado do Ceará, e tem como missão institucional a interiorização do ensino superior e a internacionalização desse ensino aos países membros da Comunidade de Países de Língua Oficial Portuguesa (CPLP), com a qual mantém uma parceria, a saber: Guiné-Bissau, Moçambique, Angola, São Tomé e Príncipe, Cabo Verde e Timor-Leste. Por esse motivo, a instituição reserva cotas semestrais de vagas para estudantes oriundos desses países.

educacionais da antropologia, no sentido de tematizar a sala de aula e transformá-la em objeto de estudo. Como mencionado acima, essa é uma tarefa necessária diante da negligência institucional em relação às condutas educacionais nos processos formativos da antropologia, o que explica a profusão de dossiês bastante recentes voltados a esse tópico (BAZZO; SCHELIGA, 2020; 2021a; 2021b; LEAL, VEGA SANABRIA; CARIAGA, 2021; TASSINARI, SARTORI; VIEGAS, 2022). Minha intenção é também provocar o inverso, ou seja, potencializar o que chamamos de “campo” como um lugar pedagógico, correspondendo-o ao próprio exercício didático. Mais do que somente *tematizar* a sala de aula, trata-se de *pedagogizar* o campo, o que implica implodir a sala de aula como lócus exclusivo de ensino. Isso só é possível se aceitarmos os desígnios educacionais da antropologia e costurarmos alianças pedagógicas baseadas na ética e no compromisso com as pessoas, os grupos e os lugares que acessamos no fazer antropológico, assumindo sua potência e sua representatividade epistêmica.

BIOINTERAÇÕES PEDAGÓGICAS

Na última década, comunidades quilombolas da Região Metropolitana de Salvador têm produzido vivências de cunho “ecopedagógicas” ou vinculadas ao que se pode chamar de “pedagogias da terra” (GUTIÉRREZ; PRADO, 1999; GADOTTI, 2001)⁶. Trata-se de dinâmicas abertas ao público a partir de um roteiro que conjuga caminhadas nos territórios, visitas aos mais velhos, rodas com apresentações culturais e incentivo à agricultura e à culinária local. Das iniciativas realizadas pelas comunidades quilombolas da Grande Salvador, destaco as Trilhas Étnicas Ecológicas do quilombo de Cordoaria, a Rota da Liberdade, organizada pelas comunidades quilombolas do Vale do Iguape no Recôncavo Baiano, e o Tóxico Tour, desenvolvido pelo quilombo da Ilha de Maré, na Baía de Todos os Santos.⁷

Essas ações têm dimensão socioambiental e se dão como forma de denunciar conflitos e valorizar a história do grupo a partir das práticas locais, reforçando direitos territoriais e o fomento aos modos de vida e sustentabilidade local. Por isso, elas fomentam modos de

6 Este é um movimento pedagógico com origem na educação problematizadora de Paulo Freire, atuando na “promoção da aprendizagem do sentido das coisas a partir da vida cotidiana” (GADOTTI, 2001, p. 89).

7 Mais informações sobre as ações estão disponíveis em: <https://quilombocordoaria.wixsite.com/cordoaria>; https://www.instagram.com/turismo_rotadaliberdade/ e <https://midianinja.org/news/assassino-invisivel-lixo-industrial-na-ilha-de-mare-chega-a-niveis-mortais/>. Acesso em: 18 jun. 2022.

compartilhamento de saberes vinculados ao que o quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015, 2018) chama de “biointeração”. As dinâmicas biointerativas estimulam o “saber orgânico”, ligado às experiências coletivas, circulares, horizontais e oralizadas junto aos mestres e mestras através do chão e das dinâmicas da terra. Segundo Bispo, os saberes orgânicos distinguem-se dos “saberes sintéticos” produzidos nas universidades, modos de conhecimento individualizados, verticais e baseados na escrita, que não valorizam, portanto, a vida, o chão e as dinâmicas da terra.

Inspirados justamente nas dinâmicas biointerativas dessas comunidades, passamos a construir abordagens vinculadas às pedagogias colaborativas na Unilab. Dentre elas, destaco o curso de extensão Diálogo de Saberes com Quilombos, que coordenei em março de 2017 em colaboração com lideranças comunitárias dos quilombos de Dom João e Cordoaria. Inspirado no projeto Encontro de Saberes nas Universidades Brasileiras⁸, a intenção do curso era introduzir o debate sobre quilombos a partir de uma experimentação pedagógica e epistêmica entre os saberes acadêmico e tradicional (BUTI, 2017). Para isso, construímos dinâmicas que conjugaram encontros em sala de aula guiados por referências bibliográficas às vivências nas comunidades quilombolas de Dom João e Cordoaria, conduzidas por seus mestres e mestras⁹.

A ideia era não somente fomentar a discussão para estudantes e fazê-los conhecer territórios e territorialidades quilombolas, mas propiciar intercâmbios intercomunitários em seus lugares de vida e produzir o compartilhamento de novas experiências que potencializassem os direitos das comunidades quilombolas no Brasil. Na ocasião, compreendíamos que a Unilab poderia fortalecer a agenda quilombola na região, sobretudo por meio da realização de atividades institucionais que considerassem os modos de vida, as práticas e as estratégias pedagógicas locais¹⁰.

A conexão com o quilombo Dom João se estabeleceu pelo fato de que o espaço fica

8 O Encontro de Saberes nas Universidades Brasileiras é realizado pelo Instituto de Inclusão no Ensino Superior e Pesquisa (INCP) no âmbito do Ministério da Ciência e Tecnologia. Coordenado pelo antropólogo José Jorge Carvalho, iniciou-se no ano de 2010 no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, passando a fomentar atividades pedagógicas capazes de propiciar a inclusão de mestres e mestras de comunidades tradicionais em ambientes e dinâmicas acadêmicas. Atualmente 15 universidades estão incluídas no projeto, incluindo a Unilab, desde 2020. O dossiê organizado por Neto, Rose e Goldman (2020) traz artigos importantes sobre os desdobramentos do projeto.

9 Carvalho e Vianna (2020) trazem um importante debate sobre o conceito de mestre e mestra no contexto das práticas colaborativas entre comunidades e universidades.

10 A demanda de ofertas para esse público específico espelha a realidade do Recôncavo: na região existem 31 comunidades quilombolas autodeclaradas junto à Fundação Cultural Palmares (CARVALHO; FERNANDES, 2019). Essas comunidades vêm engajando uma frente ampla de demandas coletivas sociadas ao debate fundiário, socioambiental, antirracista e pela luta dos territórios pesqueiros.

numa área de manguezal contígua ao Campus dos Malês. Além disso, na ocasião, uma liderança quilombola que morava no local estava matriculada no Bacharelado em Humanidades: Dona Joselita Gonçalves dos Santos, conhecida como Dona Joca¹¹. Além de Dona Joca, outro mestre contribuiu para a ação: o pescador José Américo Borges, conhecido por Zé do Guaiamum¹². Ambos estão vinculados ao Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais da Bahia e, por isso, conectados a uma rede regional intercomunitária que vem atuando em prol dos direitos dos territórios quilombolas e pesqueiros da região. Dona Joca e Sr. Zé têm estimulado inúmeros encontros e trocas de saberes entre as comunidades acadêmica e locais no território de Dom João, incluindo pesquisas, aulas, defesas de trabalhos de conclusão de curso (TCCs), mutirões e feiras.

Já o quilombo de Cordoaria compôs o curso por desenvolver há alguns anos as Trilhas Étnicas Ecológicas do Quilombo de Cordoaria. Elas têm sido oferecidas ao público geral e a instituições de ensino da região, sobretudo as escolas da rede pública de Camaçari, cidade onde o quilombo está situado. As trilhas são organizadas pelo Grupo de Ação e Assistência ao Quilombo de Cordoaria (GAAQC), em um engajamento colaborativo capitaneado pelas quatro principais lideranças locais: Rose Braga, Maria Cristina dos Santos, José Angelino de Santana e Florisvaldo Gomes, este mestre dos saberes vinculados ao manejo das roças.

Voltarmos-nos a essa comunidade em um município fora da Baía de Todos os Santos foi um modo de conectar o ecossistema marinho característico da baía com outros ecossistemas, reforçando a novidade das experiências. Conectar os quilombos de Cordoaria e Dom João foi também uma forma de estimular a comunidade de Dom João a produzir as Trilhas Étnicas Ecológicas em São Francisco do Conde. Para o curso, construímos coletivamente um plano de ensino que intercalava encontros em sala de aula com encontros nos territórios de Cordoaria e Dom João, totalizando quatro encontros. Neles, pudemos construir um roteiro sobre a vida e a história da comunidade referenciado nos ambientes de vida. A produção das narrativas ficou a cargo das comunidades, que guiavam os participantes pelas histórias inscritas no chão.

APRENDER NOS TERRITÓRIOS

No quilombo de Cordoaria, celebramos a reativação da casa de farinha a partir de um roteiro pela mata conectado ao rio Joanes, passando por lugares de referencialidade histórica. A

¹¹ Hoje, Dona Joca é bacharela em Humanidades e graduanda no curso de Ciências Sociais da Unilab.

¹² Pelo reconhecimento de sua contribuição às práticas educacionais na Unilab, o colegiado de Licenciatura em Ciências Sociais indicou José Américo Borges para receber o título de “Notório Saber a Mestres e Mestras do Campus dos Malês”. A indicação está em trâmite nos setores da Unilab.

narrativa produzida nos locais ligava a casa de farinha à mata que dá acesso às margens desse rio, onde estava localizado um tacho de farinha remetido pelos moradores quilombolas “aos tempos da escravidão”. Na casa de farinha, um mestre de ofício agricultor, Florisvaldo Gomes, conhecido por Sr. Bidu, nos aguardava para explicar seu processo produtivo e contar a história da colonização do Brasil e da formação da comunidade a partir da mandioca. Enquanto isso, o beiju era produzido por algumas anciãs, que também o comercializavam.

Após os ensinamentos na casa de farinha, seguimos rumo às margens do rio Joanes através da mata. Ao longo da textura do chão declinado desse caminho na floresta, uma poetisa recitava a história da resistência negra na região. Ao nos avizinharmos do tacho de farinha nas margens do rio, pudemos conhecer dimensões importantes da relação entre as águas, o caminho pela mata e a história da comunidade. Segundo José Angelino, as águas desse rio foram represadas nos anos 1930, submergindo um engenho senhorial antigo e casas de ancestrais. À época, os moradores não foram avisados da subida das águas – tiveram que abandonar abruptamente suas casas e roças e subir a mata para habitar os lugares onde atualmente vivem. Os antigos não participaram, portanto, dos espaços de decisão sobre ações que os afetaram drasticamente, conformando um caso típico de racismo ambiental.

O limite entre a água e a terra onde nos encontrávamos não era, portanto, “natural”, e sim o resultado de um processo histórico doloroso ao grupo. O tacho de farinha nas margens do rio pertencia a esse engenho em ruína sob as águas. Sua localização marcava, como um documento, a existência dessa história submersa. Após a caminhada, os participantes mergulharam nas águas: pode-se dizer que nadaram na história.

Figura 1. Participantes da Trilha Étnica Ecológica no rio Joanes em Cordoaria, nadando na história, em março de 2017



Fonte: Portal Abrantes (2017).

Na semana seguinte, realizamos a atividade em Dom João. Pela manhã, Seu Zé e a

marisqueira Dona Rita conduziram os participantes às áreas do manguezal e ali lhes ensinaram sobre a pesca e os efeitos das instalações petrolíferas nos territórios pesqueiros¹³. Navegamos de barco a motor pelo rio Dom João. Atracamos em um costeiro e pudemos conhecer, caminhando, as diferentes texturas das feições do manguezal, bem como a relação das feições com a localização das espécies. Dona Rita explicou aos caminhantes que o “mangue mole” é a parte mais enlameada desse ecossistema, onde vivem alguns mariscos, incluindo o molusco popularmente conhecido por sururu. Isso exige da marisqueira habilidade, equilíbrio e força para caminhar, além de uma percepção visual acurada para localizar os mariscos, que ficam com boa parte do corpo enterrado na lama. Mesmo com Dona Rita mostrando aos participantes onde estavam as conchinhas dos mariscos na lama, muitos tinham dificuldade de arcá-las.

Figura 2. Caminhada no manguezal próximo a Dom João, em março de 2017



Fonte: Rafael Buti (2017).

Sr. José, por outro lado, explicou sobre os lugares onde se encontra o guaiamum e sobre a técnica de captura dos bichos nas tocas. Diferentemente dos mariscos, os guaiamuns não habitam os lugares de mangue mole, mas os “costeiros”, as áreas do mangue em terra firme. Ao andar pelos costeiros, os participantes puderam conhecer a textura das infraestruturas de petróleo incrustadas nos territórios pesqueiros. Mesmo que assim parecesse, boa parte dos

¹³ São Francisco do Conde inaugurou a cadeia de produção petrolífera no Brasil, iniciada nos anos 1940. Boa parte dos campos de produção localiza-se na zona costeira da cidade, em especial em seus manguezais (BUTI, 2020).

lugares de terra firme que pisávamos não era “natural”, mas o resultado de aterramentos sobre o manguezal ocasionados pela Petrobras, incluindo bosques de mangue mortos em decorrência do histórico de vazamentos de petróleo (BUTI, 2020). No trajeto de volta no barco, alguns estudantes enfatizaram o quanto era trabalhoso mariscar no manguezal, pelas dificuldades que tiveram ao caminhar, ao localizar as espécies e manejar as técnicas de captura. Enfatizaram também que os valores comercializados pelas marisqueiras eram muito baixos e que este trabalho deveria ser mais valorizado pela população. Uma das estudantes chegou a dizer que, depois da vivência, jamais pediria a uma marisqueira para abaixar o preço do marisco.

À tarde, inspirados pela narrativa produzida em Cordoaria na semana anterior, os moradores de Dom João nos conduziram à residência de Sr. Arnaldo, exímio agricultor que nos apresentou algumas variedades de mandioca, feijão e quiabo por ele plantadas. Estimulado pelas questões levantadas pelos participantes, Arnaldo, além de explorar as nuances das variedades de mandioca, informou dar “de agrado” parte de sua colheita ao proprietário da fazenda, uma vez que não tem terras suficientes para fazer uma roça. A convite do ancião agricultor, no fim do percurso os participantes colheram algumas raízes de aipim e plantas de cana e as levaram para casa.

Figuras 3 e 4. Participantes do Diálogo de Saberes em Dom João durante a colheita de aipim conduzida por Sr. Arnaldo, em março de 2017¹⁴



Fonte: Rafael Buti (2017).

O saber agroecológico sobre o manejo das roças, vinculado à falta de terras para plantio, mostrou as assimetrias da relação dos quilombolas com os proprietários de terra, reforçando a agenda para a regularização fundiária de seus territórios. A vinculação dos modos de vida locais

¹⁴ À esquerda, Lauro, Renata e Débora. À direita, da esquerda para a direita: Rafael, Sr. Arnaldo, Débora, Isabela, Jacica, Lauro, Renata, Natália, Eduardo, Dona Joca e seu neto, Ludmila, Caroline, Sozinho e Adriano

às roças de mandioca expôs as conexões entre os quilombos de Cordoaria e Dom João e trouxe reflexões bastante interessantes para a compreensão da história do Brasil, da Bahia e de sua agricultura familiar.

A problemática ligada às violências fundiárias e às contaminações por petróleo vivida em Dom João foi abordada no intervalo entre os dois roteiros de caminhada. Nesse ínterim, o grupo reuniu-se no quintal da casa de Dona Joca e Sr. José, que ensinavam sobre a trajetória de vida e luta do grupo, com especial atenção aos episódios de despejo dos moradores locais e à derrubada de dois terreiros de candomblé há alguns anos. Sr. José apresentou também seu berçário de guaiamuns, criado por ele há mais de 20 anos para proteger e cuidar das fêmeas do caranguejo nos períodos reprodutivos.

As vivências em ambas as comunidades tiveram um desfecho comum: a oferta de pratos típicos aos participantes, cujo intuito era fortalecer o comércio familiar, celebrar a vida, os saberes e o trabalho vinculados à pesca, à culinária e à agricultura. O compartilhamento do alimento é um modo de ensinar sobre a relação entre o território e a soberania alimentar. Também é uma forma de ritualizar a força da vida, do trabalho e da comunhão diante da morte e da violência impostas por inimigos históricos: o racismo, a escravidão, o fazendeiro, as cercas, a contaminação e a destruição dos lugares tradicionalmente ocupados.

Os eventos de comensalidade associados às pedagogias compartilhadas são formas de referenciar publicamente dimensões da sociabilidade quilombola implicadas no que Susana Viegas (2007) chama de “antropologia da vida cotidiana”. São também estratégias pedagógicas para mostrar que no prato oferecido e na panela temperada está tudo o que vem da mesma terra e das mesmas águas percorridas nas dinâmicas e nos trajetos navegados: elementos da vida e da existência local manejados, plantados, colhidos, cuidados e pescados pelas mãos de quem ali vive. Em suma, são uma forma de conectar o evento às práticas, aos modos de existência e às territorialidades locais, bem como afirmar a dimensão do cotidiano da vida, sua alegria e força, como um ato de resistência que se deve preservar, celebrar e ensinar.

Figuras 5 e 6. À esquerda, Dona Joca palestrando em Dom João, à direita, o alimento servido em Cordoaria, em março de 2017



Fonte: Rafael Buti (2017).

CAMINHAR COMO ENSINAR

As pedagogias colaborativas junto às comunidades quilombolas se valeram de duas dimensões importantes. A primeira: as histórias estão imersas no mundo, e é possível devotar às paisagens referencialidade para a compreensão dos modos de conhecimento local. A paisagem, portanto, não é um objeto neutro, exterior e passivo às pessoas, mas o resultado da imbricação das atividades humanas e não humanas nos ambientes ao longo do tempo, constituindo lugares e modos de habitar (INGOLD, 2015; TSING, 2019). As muitas dinâmicas e tessituras da terra são, portanto, referencialidades importantes para os modos de existência das comunidades e, por isso, possuem potencial pedagógico.

A segunda dimensão diz respeito ao fato de que caminhar é o modo mais fundamental de estar no mundo, sendo uma maneira de perceber e conhecer as coisas a partir da “experiência corporificada” (INGOLD, 2015). A caminhada, portanto, pode ser um instrumento metodológico importante para a compreensão dos modos de existência e dos saberes das pessoas com quem aprendemos ao fazer antropologia e produzir conhecimento antropológico (CARDOSO, 2018). E é justamente isso o que pretendem as comunidades quilombolas ao fomentar vivências biointerativas: contar a história das paisagens a partir do movimento, fomentando o conhecimento através da experiência corporificada. Trata-se, portanto, de fazer da caminhada um instrumento pedagógico, uma vez que é a partir dela que as comunidades ensinam.

Inspirados nas experiências de Dom João e Cordoaria, passamos a incorporar as caminhadas a alguns componentes curriculares da Unilab¹⁵ como recurso pedagógico para o compartilhamento de saberes ligados a temas específicos dos textos das aulas. Era uma forma de incluir as pedagogias colaborativas nos componentes curriculares, tendo como orientação quilombolas estudantes e não estudantes. O propósito inicial foi estimular nos e nas estudantes um olhar atento aos modos de produção das paisagens de manguezal nas territorialidades quilombolas, sobretudo ao histórico de precarização diante das infraestruturas do petróleo. A primeira dessas caminhadas ocorreu em 12 de maio de 2018, como o desdobramento das atividades para o componente “Cultura e Meio Ambiente”, oferecido aos cursos de Licenciatura em Ciências Sociais e Bacharelado em Humanidades.

Nos inspiravam dois textos: um de autoria de Boaventura de Sousa Santos (2017) intitulado “Da Ilha de Maré a outro mundo possível”, em que o autor discorre sobre os direitos da natureza e sobre a luta das lideranças quilombolas da Ilha de Maré contra o racismo ambiental; o outro, “Margens indomáveis”, escrito por Anna Tsing (2015), voltado a sua proposta de pensar as relações multiespécies como uma crítica à ideia do excepcionalismo humano. A intenção era fomentar dinâmicas de atenção às paisagens, de modo a compreender os processos históricos caros às territorialidades quilombolas do lugar. Também era uma forma de pautar as temáticas da justiça ambiental e da ambientalização dos movimentos sociais, formuladas por Henri Acselrad (2010), outro autor incluído no plano de ensino.

A caminhada consistiu em um trajeto que ligava o Campus dos Malês à Trincheira do Marapé, nome dado a uma base de produção do petróleo localizada no manguezal homônimo próximo da Unilab. Foi Sr. José quem guiou a turma no que se convencionou chamar de “*caminhaula*”. A data escolhida não era aleatória: antecedia o 13 de maio. Ao marcá-la para esse dia, buscávamos refletir sobre a discriminação racial no debate ambiental. A intenção da vivência era produzir uma experiência sobre o racismo ambiental com foco nos modos de habitar e resistir das comunidades quilombolas e pesqueiras da cidade diante dos efeitos causados pela cadeia petrolífera na região (BUTI, 2020). No trajeto, o pescador nos ensinava sobre referências da territorialidade local – mostrando lugares de despacho do candomblé, roças, plantas e árvores frutíferas –, técnicas de pesca e lugares de ocorrência dos caranguejos, bem como sobre os diferentes impactos da cadeia petrolífera nos manguezais, com seus aterros, dutos ativados e desativados, manguezais mortos e outras formas de precarização que observávamos nas diferentes texturas do chão.

15 Trata-se dos componentes “Cultura e Meio Ambiente”, “Território e Identidade” e “Laboratório de Saberes”.

Figura 6. Sr. José mostra uma planta encontrada na caminhavla e ensina sobre ela, em maio de 2018



Fonte: Rafael Buti (2018).

Na noite da quinta-feira, no dia 17, a intenção era fazer uma dinâmica da turma em sala de aula com a presença de nosso convidado, para que pudéssemos relatar as experiências e construir uma devolutiva à comunidade. Qual não foi nossa surpresa quando, na data combinada, nosso convidado informara, com indignação e preocupação, que Dom João havia amanhecido com parte de sua área de manguezal atingida por um vazamento de petróleo, ocorrido na madrugada. Na ocasião, um duto que liga a Trincheira de Aroeira à Estação Marapé se rompera por conta das fortes chuvas, que fizeram desabar um aterro particular erguido sobre as tubulações do petróleo. A substância desceu morro abaixo, até encontrar o território de Dom João, atingindo manguezais, roças e áreas residenciais de seus moradores. Aliada às fortes chuvas, a subida da maré contribuiu para a propagação do vazamento, tendo em vista que moradores de diferentes localidades em Dom João informaram a presença de animais petrolizados (BUTI, 2020).

Quando fizemos a caminhavla na Trincheira do Marapé quatro dias antes do vazamento com o intuito de tematizar o racismo ambiental, era como se tivéssemos antevisto o episódio. A catástrofe no dia anterior à aula apenas reforçou um ensinamento do próprio pescador quilombola sobre a dimensão ordinária, corriqueira e cotidiana dos vazamentos grandes ou pequenos, de curta ou longa duração, perceptíveis ou não: afinal de contas, não existe exploração de petróleo segura (NAHARAHA, 2020).

Nosso plano de ensino, que visava à captura do debate sobre a precarização dos lugares de habitabilidade pesqueira, ia aos poucos sendo capturado pela lógica rotineira e ecocida do petróleo, já que desastres ambientais não são acidentes de percurso – são um projeto, o próprio percurso. Éramos nós os forasteiros e extraordinários: simplesmente uma turma que atravessou esse percurso. Por isso poderíamos pautar, como nos ensinam as comunidades quilombolas da região, esse ambiente injustiçado e estimular o engajamento na justiça ambiental. Como

desdobramento desse vazamento, ocorrido no intervalo de nossos dois encontros com o pescador quilombola, a turma entendeu por bem organizar uma caminhada no território contaminado. A intenção era conhecer os efeitos imediatos do vazamento e visitar a sede da Defesa Civil para estimular soluções.

PISAR EM OUTRO BRASIL

Realizada no dia 25 de maio e incluída nas atividades de extensão do III Festival das Culturas da Unilab, a segunda caminhada se inspirou em um evento chamado Tóxico Tour Ilha de Maré, proposta pela comunidade quilombola Ilha de Maré, localizada no Campo Candeias, na Baía de Todos os Santos, e igualmente afetada por infraestruturas petroleiras. Nessa comunidade, o Tóxico Tour vem sendo realizado com certa recorrência com o Movimento de Pescadores e Pescadoras Artesanais da Bahia e tem inspiração nas dinâmicas da campanha antipetroleira “Nem um Poço a Mais”¹⁶. Trata-se de um tour feito a bordo de pequenas embarcações e em terra mediado por lideranças comunitárias, com a intenção político-pedagógica de denunciar conflitos e injustiças ambientais, ensinar sobre as territorialidades e saberes locais e fomentar a justiça e o cumprimento dos direitos das comunidades pesqueiras quilombolas.

Inspirados na proposta da Ilha de Maré, engajamos o Tóxico Tour Dom João/Marapé, que envolveu um roteiro construído junto às lideranças comunitárias. O evento contou com outros estudantes e professores presentes no festival, além da equipe multimídia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), responsável pelos registros audiovisuais. Esse roteiro tinha três principais destinos: a sede da Defesa Civil do município, localizada a alguns metros da Unilab; a Estação Coletora Marapé, onde o duto se rompeu; e o quilombo Dom João, para onde o petróleo se dirigiu.

16 A campanha “Nem um Poço a Mais” foi lançada em Vila Velha, no Espírito Santo, entre os dias 26 e 28 de junho de 2015. O evento de lançamento reuniu integrantes de comunidades quilombolas e pescadores artesanais do Espírito Santo, da Bahia, do Ceará e do Rio de Janeiro. Junto a eles, integrantes de redes, organizações e movimentos sociais participaram do evento. Para saber mais sobre a campanha, acessar o *site* disponível em: <https://areaslivresdepetroleo.org/>. Acesso em: 02 maio 2020.

Figura 7. Turma ambulante no Tóxico Tour Dom João, em maio de 2018

Fonte: Acervo Unilab/Proex (2018).

Durante a caminhada daquela manhã do dia 25 de maio, ao nos avizinharmos de um lugar próximo dos destroços do aterro e dos dutos rompidos na Estação Marapé, onde homens a serviço da Petrobras trabalhavam junto à Defesa Civil, o proprietário das terras, responsável pelo aterro, se aproximou repentinamente do grupo. Do alto, víamos pedaços de dutos quebrados em meio ao aterro destrocado. Ao explicar aquela paisagem em ruínas, o referido homem negou veementemente o vazamento de petróleo, afirmando tratar-se simplesmente de um “vazamento de água”. Sua versão foi rebatida pelos moradores quilombolas presentes, que afirmavam tratar-se de petróleo. Um ambiente de dúvida e equivocação se criou.

Instantes depois dessa disputa de versões sobre o ocorrido, seguimos para as áreas de manguezal e canavial de Dom João a jusante, para onde o vazamento tinha escoado. Ao chegarmos ali, pudemos percorrer os rastros devastadores deixados pelo petróleo: sentir seu forte cheiro, perceber sua consistência oleaginosa e compreender como a substância se inscreve nas diferentes texturas do chão que percorríamos, entre a mata, o canavial, a lama, as árvores, os arbustos e os riachos do mangue. Foi assim que os participantes puderam tirar suas próprias conclusões acerca do fato associado ao petróleo e conhecer *in loco* dispositivos de negação e silenciamento voltados ao vazamento. Para confirmá-lo, um dos quilombolas presentes pegou um pedaço de cana do chão, mergulhou uma de suas extremidades em uma poça de petróleo formada na terra, ergueu-a ao alto e disse em bom tom: “só se for água preta”.

Figura 8. Participante mergulha a extremidade de uma planta de cana-de-açúcar em um canal atingido por petróleo, em maio de 2018¹⁷



Fonte: Acervo Unilab/Proex (2018).

Escamotear e esconder a existência e a gravidade do vazamento de petróleo são práticas recorrentes na região, apenas uma dentre as várias dimensões do racismo ambiental que pretendíamos ver de perto quando iniciamos as caminhavias, com o intuito de refletir sobre o combate à discriminação racial no dia 13 de maio. Esse tipo de estratégia não está circunscrito apenas aos fazendeiros: os poderes públicos locais, estaduais e federais, bem como a Petrobras, tendem a relegar os vazamentos à invisibilidade de forma a ocultar sua dimensão ordinária¹⁸. A atividade serviu, também, para solicitar à Defesa Civil do município medidas de reparação aos danos causados, estimulando a escrita de uma carta aberta encaminhada pela Associação Quilombola Porto Dom João aos órgãos competentes (ASSOCIAÇÃO QUILOMBOLA PORTO DOM JOÃO, 2018).

O efeito pedagógico do Tóxico Tour foi imediato. A partir do conhecimento ambulatorio, os participantes puderam perceber não somente o que ocorre nos lugares contaminados por petróleo, mas os mecanismos que estruturam o racismo no Brasil, relegando ao silenciamento os corpos e territórios negros ao bel prazer das contaminações. A atividade comoveu um estudante guineense presente. Quando o cinegrafista que cobria o evento lhe perguntou o que esperava

¹⁷ A intenção era mostrar a “água preta” que desceu do morro rumo a Dom João.

¹⁸ Prova disso é que, nesse caso, o próprio relatório técnico da Petrobras minimiza a gravidade do ocorrido, afirmando que os impactos não atingiram os humanos e que o vazamento não petrolificou os animais. Além disso, a área atingida pelo petróleo não foi objeto de intervenção, interdição ou recuperação por parte do Instituto do Meio Ambiente e Recursos Hídricos do estado da Bahia – INEMA.

encontrar no Brasil antes de aqui chegar, o estudante respondeu:

Eu pensava num outro tipo de Brasil, diferente deste. Assim, eu tinha ideia de dois tipos de Brasil, o Brasil da metrópole, e outro tipo de Brasil como este aqui, mas sempre colocava minha visão, minha pessoa, num Brasil diferente desse. Portanto meu apelo aqui é pedir ao governo federal que pensasse em um outro tipo de Brasil. Populações vivendo nesse tipo de situação é um pouco difícil, um pouco difícil, precisamos pensar num outro tipo de Brasil. (ESTUDANTE, 2018).

O relato revela o estranhamento de um estudante internacional no interior do Brasil diante de uma situação lida como surpreendente e revoltante. Seu sentimento de injustiça perante o que viu, ouviu, tocou e cheirou ao longo da caminhada, bem como seu questionamento sincero voltado às autoridades, das quais se espera que tomem providências para a construção de um “outro tipo de Brasil”, são efeitos das experiências vividas na Unilab. Como ele, há outros estudantes internacionais trazidos para este lado do Atlântico que refletem sobre as alteridades e estranhamentos de aportar num Brasil injusto inimaginável. Na Unilab e no quilombo, eles aprendem, ensinam e movimentam ideias para a construção de um futuro melhor.

DESCENTRAR O CÂNONE

Assim como o estudante guineense, outros estudantes refletem sobre o efeito das pedagogias colaborativas em seus processos de aprendizado. A seguir, reproduzo as respostas de dois deles a um formulário produzido por mim na finalização do curso Diálogo de Saberes com Quilombos. Ao ser perguntado sobre a “experiência de aprender sobre quilombos através dos encontros em sala de aula e nas comunidades”, um deles respondeu que

[...] a melhor forma de incorporar um conhecimento é fixá-lo tanto na mente quanto no corpo, e essa paridade nos foi oferecida na disciplina. Um diálogo que partiu da sala de aula para o campo da pesquisa, [que] nos põe em um lugar de observação e vivência concreta. (ESTUDANTE, 2017).

Esse conhecimento permite, segundo o estudante, “aprender de forma dinâmica sobre um assunto e nos oferece diversas possibilidades de pontos de vista dentro e fora da universidade”. Já outro estudante, buscando responder a um item que pedia sugestões para a continuidade do projeto, agradeceu “pelo aprendizado prático, que é um ensinamento que marca [para] o resto da vida”, sugerindo o seguinte: “que tenhamos mais atividades desse tipo, porque ensino não se dá somente em sala de aula. Nada melhor do que você ver, viver, sentir para ter o real

aprendizado” (ESTUDANTE, 2017).

Nas respostas, o aprendizado como ato de experimentação (SANTANA, 2015) é reconhecido por ser “dinâmico”, “prático” e “fixado” no corpo através de experiências que “marcam para o resto da vida”. Aprende-se experimentando, trocando, tocando, sorrindo, chorando, ouvindo histórias, ouvindo pássaros, contando histórias, colhendo e compartilhando alimento, percebendo as coisas através de uma educação para a atenção ao mundo. Constatase, também, que o ensino não ocorre somente pela transmissão de informações na sala de aula, pois o “real aprendizado” se consegue “vendo, vivendo, sentindo”. Essa é a “vivência concreta” que oferece “diversas possibilidades de ponto de vista dentro e fora da universidade”.

Ora, descobrir possibilidades de ponto de vista a partir de vivências concretas é o que antropólogos e antropólogas fazem quando realizam o trabalho de campo. Para isso, vivem, veem e sentem junto às pessoas em seus lugares no mundo, elaborando o conhecimento antropológico a partir dessas vivências. Se essa relação de aprendizado com as pessoas e seus lugares de vida é imprescindível para o exercício da pesquisa e do conhecimento antropológico, pode ser igualmente indispensável para o ensino de antropologia. Para desenvolver esse aprendizado, é necessário que nós, docentes, assumamos a dimensão educadora da antropologia e articulemos, através da sala de aula, correspondências pedagógicas com outras formas de “ver”, “viver” e “sentir” o conhecimento.

Esse processo traz implicações que nos ajudam a pensar as formas de ensino e aprendizado nas pedagogias colaborativas. No caso das ações desenvolvidas junto às comunidades quilombolas na Unilab, pudemos experimentar três tipos de descentramento do cânone que disciplina saberes e fazeres acadêmicos. Um se refere à *autoridade docente*. Durante as aulas, mestres e mestras comunitários, além dos demais moradores que se envolvem nas dinâmicas, conduzem o ensino. Além disso, estudantes também podem ensinar, muitas vezes conectando o momento às suas experiências de vida. Essas dinâmicas tendem também a evidenciar os limites do próprio conhecimento docente, sobretudo em relação às situações que o professor não vive, mas sobre as quais publicamente responde enquanto *expert*. É por isso que o professor ou a professora atua tanto como um mediador, parceiro e conector das relações e conhecimentos estabelecidos no processo pedagógico, quanto como um aprendiz, alguém que necessariamente não sabe sobre algo de antemão.

Outro descentramento tem a ver com a *centralidade humana*. As pedagogias colaborativas se mostraram uma forma de expandir o processo de aprendizagem para referencialidades mais que humanas, o que implica dizer que não são somente docentes, mestres e mestras, moradores e estudantes que ensinam, mas também os seres, as paisagens, os eventos e os lugares no mundo

envolvidos naquilo que Antônio Bispo (2015) chama de biointerações. Aqui estão incluídos o canto dos pássaros anunciando a colheita do dendê; a declividade de um morro, que ensina sobre racismo ambiental; as texturas do aterro e do mangue, a mostrar formas de contaminação ambiental e habilidades de pesca; o latido do cachorro, que evidencia as nuances da concentração fundiária e a restrição do acesso aos territórios de pesca; bem como uma árvore de mangueira, reveladora das dimensões da religiosidade local. A abertura para as referencialidades mais que humanas baseadas nas pedagogias colaborativas nos instiga a refletir sobre uma provocação feita por Gersem Luciano acerca da insuficiência do próprio termo *antropos* (humano, em latim) como nomeador da nossa área de conhecimento (LUCIANO, 2020).

O terceiro descentramento tem relação ao controle do *planejamento da aula*. Durante as pedagogias colaborativas, planos de aula tendem a ser afetados por eventos imponderáveis que ocorrem durante as dinâmicas, tendo em vista que a turma não fica isolada na sala de aula, mas em constante interação com as dinâmicas do mundo. Nessas dinâmicas, os próprios acontecimentos ao longo das experiências podem produzir reflexões, tensões, histórias e conexões que, mesmo imprevistas, se tornam fundamentais para o processo de ensino e aprendizado. O descentramento da autoridade docente, da excepcionalidade humana e do planejamento de aula, portanto, se mostram dimensões importantes desse modelo de ensino baseado nas pedagogias compartilhadas, evidenciando desafios e tensionamentos de uma docência historicamente bancária e livresca.

VIRADA COMPARTILHADA

Através das pedagogias colaborativas, pudemos articular metodologias comunitárias nas aulas e aprender o quanto elas contribuem para o mais importante desígnio da antropologia: a compreensão das pessoas e do mundo em que vivem(os). Poderíamos tratar dos temas simplesmente seguindo o modelo de ensino canônico, baseado exclusivamente na sala de aula: ler textos e discuti-los. Quiçá buscar correlações com experiências vividas pelas pessoas presentes. Tudo isso seria válido e condizente com nosso compromisso de compartilhar essa ciência do humano nas universidades, reproduzindo o modo como fomos ensinados.

No entanto, ao proceder assim, não vivenciariamos as experiências que os textos apenas comunicam. E isso importa para o aprendizado, pois deslocar o texto para o contexto é uma prática de produção de sentido fundamental e cara, inclusive, à antropologia. Se o processo

de pesquisa antropológica tende a se mover do campo ao texto, as pedagogias colaborativas também podem fazer o mesmo. Pois enquanto estamos na sala de aula lendo e discutindo produtos de pesquisa, um mundo dinâmico e pulsante ocorre lá fora. Pedagogias colaborativas são formas de transformar o ensino de antropologia em uma prática incorporada no mundo, deslocando os processos de aprendizado para os lugares onde a vida das pessoas se realiza. É também nesses lugares que a antropologia se realiza.

Não fossem esses deslocamentos, pessoas como o nosso estudante guineense não poderiam imaginar “um outro tipo de Brasil” que não aquele arruinado pelo petróleo, caso não tivesse pisado, visto e cheirado as texturas da terra. Pessoas como a nossa estudante não poderiam aprender o quão difícil e desvalorizado é o trabalho de uma marisqueira, se não tivesse enfrentado as dificuldades de caminhar no mangue, bem como visualizar e extrair os mariscos. Pessoas como o estudante que “viu, viveu e sentiu o real aprendizado” não conheceriam as contribuições das populações quilombolas à preservação dos territórios e à segurança alimentar, se não conhecessem desde o chão à mesa desses grupos.

As pedagogias colaborativas aqui descritas revelam os efeitos da democratização do acesso à universidade pública no Brasil e apontam os novos desafios da antropologia. Embora reivindique uma sinergia conceitual com outros saberes a partir de uma agenda para a diversidade, essa ciência é historicamente negligente quanto à possibilidade de correspondê-la ao exercício de seu ensino. Trata-se do resultado do privilégio histórico do cânone antropológico, para quem *falar sobre o outro sem o outro* sempre implicou *ensinar sobre o outro sem o outro*.

É por isso que é necessário reconhecer o curso desse novo momento na história do ensino superior no Brasil e movimentar o que se pode chamar de uma “virada pedagógica” na antropologia (BUTI, 2021). Aqui, a expressão se refere à elaboração de modos de ensinar que garantam a representatividade epistêmica das pessoas, dos grupos e dos lugares que engajamos no fazer antropológico. É, portanto, uma virada baseada no compartilhamento, o que implica descentrar os espaços de poder constituídos pelo cânone em benefício de outras epistemes. É uma virada com gente e lugar dentro, com texto e contexto, possível somente se reconhecermos os desígnios educacionais da antropologia e costurarmos correspondências pedagógicas baseadas na criatividade e no compromisso ético e político junto às pessoas e aos lugares que dão sentido à nossa prática.

Figura 9. Sr. José ensina sobre um dendezeiro localizado em um aterro de petróleo no manguezal do Marapé enquanto estudantes veem, escutam, cheiram, tocam e anotam durante a caminhada, maio de 2018



Fonte: Rafael Buti (2018).

REFERÊNCIAS

1. ACSELRAD, Henri. Ambientalização das lutas sociais – o caso do movimento por justiça ambiental. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 24, n. 68, p. 103-119, 2010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10469>. Acesso em: 14 out. 2022.
2. ASSOCIAÇÃO QUILOMBOLA DOM JOÃO. **Quilombo Dom João em defesa do meio ambiente e contra o derramamento e contaminação de petróleo** – Carta aberta da Comunidade Quilombola Dom João sobre o derramamento de petróleo ocorrido no dia 16 de maio de 2018. São Francisco do Conde: Associação Quilombola Dom João, 2018.
3. BAZZO, Juliane; SCHELIGA, Eva. Etnografias em contextos pedagógicos: alteridades, agências e insurgências. **Campos**, Curitiba, v. 21, n. 2, p. 11-27, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/79672>. Acesso em: 14 out. 2022.
4. BAZZO, Juliane; SCHELIGA, Eva. Etnografias em contextos pedagógicos: alteridade em jogo. **Campos**, Curitiba, v. 22, n. 1, p. 11-32, 2021a. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/80837/0>. Acesso em: 14 out. 2022.
5. BAZZO, Juliane; SCHELIGA, Eva. Etnografias em contextos pedagógicos: formar docentes, ensinar antropologia, rever epistemologias. **Campos**, Curitiba, v. 22, n. 2, p. 11-27, 2021b. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/83524>. Acesso em: 14 out. 2022.

6. BUTI, Rafael Palermo. **Relatório final de projeto – Diálogo de saberes com quilombos**. São Francisco do Conde: Pró-Reitoria de Extensão, Arte e Cultura, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, 2017.
7. BUTI, Rafael Palermo. Imagens do Petroceno: habitabilidade e resistência quilombola nas infraestruturas do petróleo em manguezais do Recôncavo Baiano. **Amazônica**, Belém, v. 12, n. 1, p. 277-301, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/8504>. Acesso em: 14 out. 2022.
8. BUTI, Rafael Palermo. História Quilombola no Chão: no caminho para o ensino de uma antropologia imersa na vida. **Novos Debates**, Brasília, v. 7, n.1, e7126, 2021. Disponível em: <http://novosdebates.abant.org.br/v7-n1-2021/> . Acesso em: 14 out. 2022.
9. CARDOSO, Thiago Mota. **Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal**. Brasília: IEB: Mil Folhas, 2018.
10. CARVALHO, Ana Paula Comin de.; FERNANDES, Mariana. Balen. O negro no Recôncavo da Bahia: reflexões sobre construções identitárias, retóricas de etnicidade, raça e cultura. **Ilha**, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 7-34, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2019v21n2p7>. Acesso em: 14 out. 2022.
11. CARVALHO, José Jorge; VIANNA, Leticia Costa. O encontro de saberes nas universidades. Uma síntese dos 10 primeiros anos. **Revista Mundaú**, Maceió, v. 9, p. 23-49, 2020. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/revistamundau/article/view/11128#:~:text=Resumo,Col%C3%B4mbia%20e%20uma%20na%20%C3%81ustria..> Acesso em: 14 out. 2022.
12. CEARÁ, Lianne; AMOROZO, Marcos; BUONO, Renata. Diploma, Acesso e Retrocesso. **Piauí**, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/diploma-acesso-e-retrocesso/>. Acesso em: 14 out. 2022.
13. FREIRE, Paulo. Educação bancária e educação libertadora. In: PATTO, Maria Helena Souza. **Introdução à Psicologia Escola**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1997. p. 61-79.
14. GADOTTI, Moacir. **Pedagogia da terra: ecopedagogia e educação sustentável**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2001.
15. GUTIÉRREZ, Francisco; PRADO, Cruz. **Ecopedagogia e cidadania planetária**. São Paulo: Cortez, 1999.
16. hooks, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
17. INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/6777>. Acesso em: 14 out. 2022.
18. INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. São

- Paulo: Vozes, 2015.
19. INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**, Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 404-411, 2016. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/21690>. Acesso em: 14 out. 2022.
 20. INGOLD, Tim. **Anthropology and/as education**. London, New York: Routledge, 2018.
 21. LEAL, Natasha Simeí.; VEGA SANABRIA Guillermo.; CARIAGA, Diógenes Egídio. Apresentação. Dossiê Novas universidades, novos campi, novas antropologias: docências, alteridades e expansão do Ensino Superior no Brasil. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 46, n. 1, p. 25-38, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/35952>. Acesso em: 14 out. 2022.
 22. LUCIANO, Gersem José dos Santos. Os indígenas antropólogos: desafios e perspectivas. **Novos debates: Fórum de Debates em Antropologia**. Brasília, v. 2, n.1, p. 233- 243, 2015. Disponível em: http://abant2.hospedagemdesites.ws/novos_debates/wp-content/uploads/2019/06/v2n1.pdf. Acesso em: 14 out. 2022.
 23. LUCIANO, Gersem José dos Santos. Comunicação no Simpósio Especial Epistemologias e Corpos Negros e Indígenas: a urgência de “outras” formas de fazer Antropologia. *In*: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 32., Rio de Janeiro, 2020. Rio de Janeiro: RBA, 2020.
 24. NAHARAHA, Karine. Os “desastres ambientais” e a máquina de morte do Ocidente: diálogos entre Marimba Ani e Ailton Krenak. **Coletiva**, Recife, Dossiê 27, 2020. Disponível em: <https://www.coletiva.org/dossie-emergencia-climatica-n27-artigo-os-desastres-ambientais-e-a-maquina-de-morte-do-ocidente>. Acesso em: 14 out. 2022.
 25. NETO, Edgar; ROSE, Isabel Santana; GOLDMAN Márcio. Encontros com o “Encontro de Saberes”. **Revista Mundaú**, Maceió, v. 9, p. 12-22, 2020. Disponível em: <https://seer.ufal.br/index.php/revistamundau/article/view/12402>. Acesso em: 14 out. 2022.
 26. ROCHA, Gilmar; TOSTA, Sandra Pereira. **Antropologia & educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
 27. SANTANA, José Valdir Jesus de. “**A letra é a mesma, mas a cultura é diferente**”: a escola dos Tupinambá de Olivença. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.
 28. SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia: Universidade de Brasília, 2015.
 29. SANTOS, Antônio Bispo. Somos da terra. **Piseagrama**, Belo Horizonte, v. 12, p. 44-51, 2018. Disponível em: <https://piseagrama.org/somos-da-terra/>. Acesso em: 14 out. 2022.
 30. SANTOS, Boaventura de Souza. Da Ilha de Maré a outro mundo possível. **Outras**

- Palavras**, cidade, 17 abr. 2017. Disponível em: <https://outraspalavras.net/pos-capitalismo/boaventura-da-ilha-da-mare-a-outro-mundo-possivel/>. Acesso em: 24 mai. 2021.
31. SILVA, Claudilene Maria. **A volta inversa na árvore do esquecimento e nas práticas de branqueamento**: práticas pedagógicas escolares em história e cultura afro-brasileira. Curitiba: CRV, 2019.
32. TASSINARI, Antonella; SARTORI, Ari José; VIEGAS, Susana Matos. Apresentação do dossiê “Ensino da Antropologia em Contextos Interdisciplinares e Interculturais: formação, experiências e desafios”. **Ilha**, Florianópolis, v. 24, n. 1, p. 7-12, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/issue/view/3282>. Acesso em: 14 out. 2022.
33. TSING, Anna Lowenhaupt. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Ilha**, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177-201, 2015.
34. TSING, Anna Lowenhaupt. MATHEWS, Andrew Salvador.; BUBANDT Nils. Patchy Anthropocene: landscape structure, multispecies history, and the retooling of anthropology. **Current Anthropology**, Chicago, v. 60, n. 20, p. S186-S197, 2019. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/epdf/10.1086/703391> . Acesso em: 14 out. 2022.
35. VEGASANABRIA, Guillermo; DUARTE, Luiz Fernando Dias. O ensino de antropologia e a formação de antropólogos no Brasil hoje: de tema primordial a campo (possível) de pesquisa (antropológica). **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, São Paulo, 90. p. 1-32, 2019. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/484#:~:text=O%20ensino%20de%20antropologia%20tem,s%C3%A9rias%20dificuldades%20de%20rendimento%20te%C3%B3rico..> Acesso em: 14 out. 2022.
36. VIEGAS, Susana de Matos. **Terra calada**: os Tupinambá na mata atlântica do sul da Bahia. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

Rafael Palermo Buti

Professor Adjunto do Instituto de Humanidades e Letras da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3505-3095>. E-mail: rafaelpbuti@unilab.edu.br

Estratégias didático-pedagógicas no ensino on-line de antropologia em contexto pandêmico

Didactic-pedagogical strategies in the online teaching of anthropology in a pandemic context

Luiz Alberto Couceiro

Universidade Federal do Maranhão, São Luís, Maranhão, Brasil

Rodrigo Rosistolato

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

O artigo analisa duas experiências de ensino de antropologia no formato on-line, demandado pelas condições sanitárias criadas pela pandemia de covid-19 no Brasil. São descritas as decisões institucionais de duas universidades federais brasileiras e as estratégias didático-pedagógicas de dois professores para garantir a qualidade de ensino de antropologia em um curso de ciências sociais e outro de pedagogia. Em ambos os casos, buscou-se garantir o ensino e a aprendizagem da teoria antropológica e dos aspectos inerentes à produção de conhecimento etnográfico, tomando os espaços virtuais e as produções artísticas em formato digital como objeto de reflexão por parte dos estudantes. O envolvimento dos alunos com os objetos analisados e a problematização de suas visões de si, em diálogo com os fenômenos sociais analisados no decorrer das disciplinas, foram os principais resultados de ambas as experiências. Argumenta-se que as inovações pedagógicas acarretadas pela pandemia tendem a permanecer e a compor o mosaico de estratégias de ensino e aprendizagem nas duas instituições.

Palavras-chave: Ensino de antropologia, Pandemia de covid-19, Inovações pedagógicas, Etnografia dos espaços virtuais.

Recebido em 29 de abril de 2022.
Avaliador A: 18 de julho de 2022.
Avaliador B: 03 de agosto de 2022.
Aceito em 19 de agosto de 2022.



ABSTRACT

Abstract: The article analyzes two anthropology teaching experiences in the online format, demanded by the sanitary conditions created by the covid-19 pandemic in Brazil. The institutional decisions of two Brazilian federal universities and the didactic-pedagogical strategies of two professors to guarantee the quality of anthropology teaching in a social science and pedagogy course are described. In both cases, the aim of the professors was to guarantee the teaching and learning of anthropological theory and aspects inherent to the production of ethnographic knowledge, taking virtual spaces and artistic productions in digital format as an object of reflection on the part of the students. The students' involvement with the analyzed objects and the problematization of their views of themselves, in dialogue with the social phenomena analyzed during the courses, were one of the main results of both experiences. In the article, we argue that the pedagogical innovations brought by the pandemic tend to remain and compose the mosaic of teaching and learning strategies in both institutions.

Keywords: Teaching anthropology, Covid-19 pandemic, Pedagogical innovations, Ethnography of virtual spaces.

INTRODUÇÃO

O artigo analisa duas experiências de ensino causadas pela eclosão da pandemia de covid-19. Estamos inseridos em duas instituições federais de ensino superior (doravante IFESs) que foram instadas a tomar providências para a realização de atividades de ensino, pesquisa e extensão mediadas por tecnologias de informação e comunicação enquanto perdurassem a pandemia e seus efeitos, como o isolamento social e a impossibilidade de deslocamentos e aglomerações, entre outros. Ambos os autores são antropólogos e ensinam disciplinas de antropologia. O primeiro autor trabalha na Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e leciona em um curso de graduação de ciências sociais. O segundo atua na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e leciona em um curso de pedagogia.

O cenário educacional transformou-se de maneira plena, ampliada e imprevista em um curto espaço de tempo. Milhares de estudantes de graduação e pós-graduação já estavam matriculados nas universidades, e outros seriam recebidos após o ENEM¹. No entanto não tínhamos, até aquele momento, nenhuma experiência relacionada ao ensino mediado por

¹ Exame Nacional do Ensino Médio, instituído em 1998.

tecnologias, para além dos cursos de graduação no formato de educação à distância (doravante EAD).

Desde as primeiras discussões, em ambas as universidades, tínhamos clareza de que não trabalharíamos com o formato EAD, a não ser nos cursos já existentes que já seguiam esse modelo. Tal diferença merece ser explicada. Um curso de graduação em EAD é construído, desde sua concepção, com materiais didáticos estruturados. Reúne propostas disciplinares ancoradas em formatos de ensino e aprendizado que pressupõem, antecipadamente, que os estudantes experimentarão a vida universitária majoritariamente mediados por tecnologias diversas. Não era esse formato que pretendíamos explorar, pois cogitar essa possibilidade significaria mudar completamente a estrutura didático-pedagógica-conceitual dos cursos de graduação. Precisávamos, por isso, encontrar um formato intermediário, que permanecesse exclusivo enquanto os efeitos mais contundentes e imediatos da pandemia ainda se fizessem presentes.

O texto é dividido em três partes, além da introdução e das considerações finais. Na primeira, ambos os autores tratarão processos internos de debate em ambas as instituições. Vale registrar que foi necessário consolidar grupos de trabalho e dialogar com toda a comunidade para que construíssemos coletivamente formas de ensino, pesquisa e extensão inovadoras durante a pandemia. Na segunda seção, nos dedicaremos especificamente ao debate sobre ensino de antropologia, área de investigação na qual estamos inseridos. Ao final, realizaremos uma reflexão sobre os resultados destas experiências, observando mudanças que consideramos que já sejam marcantes para os processos pedagógicos.

O recorte do debate no ensino de antropologia não se deve exclusivamente ao nosso lugar como professores e pesquisadores da área. Entendemos que as atividades de ensino de antropologia mediadas por tecnologias de informação e comunicação acabaram por permitir, dentre outras questões, reflexões relacionadas à uma etnografia dos espaços digitais. Tais abordagens etnográficas dialogam diretamente com os estudos clássicos de antropologia, mas trazem desafios específicos relacionados à inserção dos etnógrafos e etnógrafas em espaços digitais e à construção dos processos de identidade, alteridade, ontologia, empatia e antipatia fundamentais ao trabalho de campo, inclusive no âmbito da antropologia em educação (LANDRI; MARQUES, 2012; FORSEY, 2018; SHUMAR; MADISON, 2013; VIGO-ARRAZOLA; DIESTE-GRACIA, 2018; FITZSIMONS, 2013).

Metodologias comparativas sempre fizeram parte da constituição do campo da antropologia e da etnografia como produção de conhecimento. Ela própria é conformada no exercício de investigação como experiências em que são contrastadas alteridades e ontologias

do pesquisador e dos interlocutores, isso ocorrendo tanto em ambientes de diferenças mais, quanto em de menos radicais nos termos em que as pessoas conferem significados às suas existências (TOREN, 2002). Neste artigo, procuramos exercitar a comparação de universos em que estamos inseridos e familiarizados, afetados por uma mesma situação sanitárias. Contudo, por semelhanças e distinções, enfatizamos o caráter do ineditismo pedagógico e suas implicações nos processos de interações digitais entre docentes e discentes. Ao examinarmos tais situações, procedemos comparações práticas, envolvendo a nós mesmos, também como pesquisadores, e os estudantes como interlocutores reflexivos (BURAWOY, 2003).

ENSINO ON-LINE SEM EAD: DESAFIOS E POSSIBILIDADES

A Reitoria da UFRJ, onde trabalha o segundo autor, estabeleceu um grupo de trabalho composto por professores de diversos centros e da reitora para pensar as questões do que viria a ser o Período Letivo Especial (PLE). A ideia era retomar atividades de ensino mediando-as por tecnologias de comunicação e informação e garantindo o acesso dos corpos docente e discente às aulas ministradas nesse formato. Para isso, foi realizado um mapeamento das condições de acesso à internet de todos os alunos, professores e funcionários. A enquete foi suficiente para orientar as licitações necessárias para fomentar o acesso à internet e a aquisição de aparelhos de informática para os estudantes e os funcionários que deles não dispunham.

O desafio da garantia de acesso era apenas o primeiro. Além disso, era fundamental dialogar com a comunidade acadêmica sobre os limites e as possibilidades do ensino e da aprendizagem no formato remoto; garantir que os professores tivessem clareza sobre o que poderiam realizar a partir das plataformas disponíveis e de outras que seriam adquiridas, como o Google Sala de Aula; e conversar com os estudantes, entre eles alguns alunos que mal tinham conhecido a IFES presencialmente, de modo a ajudá-los a enfrentar o desafio de iniciar cursos de graduação em um formato que não tinham escolhido. Entre as principais realizações desse conjunto de debates e do trabalho do grupo estão a distribuição equitativa de acesso à internet por meio de um edital específico e a produção de um manual para o ensino remoto.

A discussão realizada em nível central pelo grupo de trabalho espalhou-se pelas unidades, com resistências de toda a ordem. Acreditava-se, inclusive, que seria possível aguardar o final da pandemia para que retomássemos as atividades de forma plena, embora já tivéssemos, naquele momento, dados epidemiológicos que nem sequer vislumbravam o “fim da pandemia”.

Também havia uma legítima defesa política da qualidade do ensino, que, segundo se acreditava, seria necessariamente reduzida a partir do momento em que decidíssemos oferecer disciplinas e outras atividades no formato remoto.

Os debates apontavam questões importantes, principalmente as relacionadas à um contexto em que o uso de tecnologias de informação e comunicação por parte dos professores praticamente não ocorria. A UFRJ era, até aquele momento, uma universidade com uso reduzido – ou quase nulo, em alguns cursos – de recursos presentes na internet, e seria imprescindível que professores e estudantes não só conhecessem tais possibilidades como também aprendessem a utilizá-las, com vistas a garantir o ensino nas mais diversas áreas.

Na UFMA, onde trabalha o primeiro autor, o processo se deu de forma diferente. Depois de três meses de debates internos entre servidores da administração superior, a reitoria optou por adquirir o pacote de serviços da Google e realizar o ensino híbrido por meio da sua plataforma, ora institucionalizada. A carga horária das disciplinas deveria ser distribuída entre atividades síncronas e assíncronas previamente estabelecida pelos docentes, com material digitalizado e links de outros produtos audiovisuais devidamente disponibilizados aos discentes. A reitoria ainda tentou distribuir *tablets* a certa quantidade de alunos, de modo a superar os limites da pobreza material e viabilizar as atividades letivas. Até onde se sabe, o processo burocrático de distribuição desses objetos-meio para comunicação didático-pedagógica foi confuso. Poucos alunos de fato foram agraciados com os aparelhos, e há informações de que os equipamentos não atendiam à capacidade tecnológica necessária para uma conexão de internet adequada. Noutros casos, alunos tinham o apetrecho sem que suas famílias, já economicamente afetadas pela pandemia, tivessem condições objetivas de lhes prover conexões *wi-fi* minimamente eficientes.

Essa IFES fez notável processo de interiorização através do Reuni, mais pela quantidade de campi e servidores concursados do que pela qualidade predial, algo extremamente desequilibrado entre essas novas unidades. Como há pouquíssimos cursos de graduação nesses campi, não foram poucos os casos de alunos que voltaram para suas cidades de origem, fora da capital do estado. Nelas, o apoio logístico e material da família foi o que possibilitou que não abandonassem a graduação. A dinâmica de enviarem seus filhos para estudar presencialmente na capital foi ineditamente invertida pelo não menos inédito cenário pandêmico.

Assim como os professores e demais servidores, os alunos não tiveram treinamento algum para usar os recursos do Google a serviço da hibridização pedagógica momentânea, que se estende até o presente momento de escrita deste artigo, primeiro semestre de 2022. Outro aspecto vivenciado por docentes e discentes – além da falta de assistência técnica, logística e

pedagógica da administração superior, que se mostrava errática quanto a medidas estruturais, e do rápido reconhecimento oficial da pandemia – foi a instabilidade das conexões de internet. Isso fez com que professores e alunos migrassem num pingue-pongue multimidiático entre computadores, *tablets* e telefones celulares, compensando conexões *wi-fi*, a cabo ou via satélite. Destarte, o uso de aparelhos de celular próprios em conexões de ambientes comerciais foi uma constante, segundo relatos dos alunos nas próprias aulas, bem como de colegas docentes em fóruns administrativos on-line, fenômeno crescente mesmo fora de contextos pandêmicos, como vem sendo analisado, nos termos dessas interações, pela antropologia da comunicação (HORST e MILLER, 2006).

ESTRATÉGIAS PARA O ENSINO DE ANTROPOLOGIA E ETNOGRAFIA EM FORMATO REMOTO: A UFMA E O ENSINO POR COMPARAÇÃO DE MANEIRAS DE EXISTIR

De início, é necessário dizer que a experiência aqui analisada foi produzida numa situação econômica reconhecidamente precária, vivida pelos alunos e alunas que usavam os mecanismos de acesso às aulas. Diante dos impactos das novas variantes da covid-19 oficializados pela Organização Mundial de Saúde em 11 de março de 2020, o quadro era (e ainda é) de preocupação quanto à velocidade e à qualidade das conexões de internet e dos aparelhos que mediavam a relação entre colegas e o professor, fossem computadores, fossem celulares, fossem *tablets*. Nesse quesito, o primeiro autor buscou experimentar essa maneira de vivenciar existências pedagógicas em aberto, operando no sentido proposto por Miller (2015) e Hine (2000), em se tratando de alteridades e ontologias percebidas em universos de comunicação digital. Afinal, ensino e aprendizagem vêm sendo contingenciados pelas condições de mediação que passaram a ser necessárias ao ingresso nas salas de aula, agora somente virtuais (MALUF, 2022).

Seres humanos e não humanos em relações obrigatórias e necessárias, no sentido explorado por Haraway (2013), foram postos em contato intrínseco para conhecer também os limites e as possibilidades de estudar os conteúdos de cada disciplina e acessar a voz e a imagem dos professores que os ministravam. Mas não somente isso. Se reconhece, também, que o acesso às plataformas de contato cibernético agora usadas também em encontros virtuais pedagógicos institucionalizados ocorre majoritariamente por meio de telefones celulares. Tais aparelhos vêm sendo incorporados às análises da produção de alteridades variadas, recebendo

significações de acordo com moralidades e critérios coletivamente estabelecidos e informando interesses individuais em cenários anteriores ao contexto pandêmico (HINE, 2015; HORST e TAYLOR, 2014).

Estudos recentes sobre a antropologia da educação no Brasil têm apontado certas tendências. Algumas dessas investigações apontam lentes para instituições socialmente reconhecidas como espaços oficiais de práticas de ensino e aprendizagem (COUCEIRO, 2020, 2021; MAIA, 2019; GOMES, 2018). As questões levantadas pelos pesquisadores e pesquisadoras versam, em suma, sobre dinâmicas pedagógicas, sobre os termos em que ocorrem agenciamentos nesses espaços e sobre os perfis das pessoas envolvidas nessas práticas (PEROSA, 2009; MIZRAHI, 2021). Outras pesquisas buscam ampliar o foco das análises, voltando-se para entendimentos da educação que se desenvolve além dos muros escolares ou institucionais, influenciadas por autores como Lahire (2004), insistindo no papel das redes de relações e fluxos de saberes, notadamente os que versam sobre populações ameríndias (COHN, 2005; COHN e SANTANA, 2016; SANTANA e COHN, 2016; MEDAETS, 2019; 2021). Nessas duas linhas que identificamos não como únicas, mas de forte presença nas publicações atuais brasileiras, percebem-se preocupações quanto às condições para a ocorrência de perfis de interações consideradas educacionais, enfatizando concepções de pessoa, relações entre idade biológica e responsabilidades morais. Notadamente os trabalhos de Toren (1990), bem como a pioneira obra de Mead (1928), versam sobre as predisposições sociais que sustentam tais reflexões sobre os sentidos conferidos às informações mais do que ensinadas, mas sim experienciadas pelas pessoas. Enfatiza-se, assim, agências e não papéis de passividade ontológica diante de descobertas de regras do funcionamento de um grande jogo de reprodução de transmissão de conhecimentos que operariam para a perversa manutenção de status e hierarquias sociais (BOURDIEU; PASSERON, 2009). Formas pelas quais sentidos, afetos e habilidades são constituídos e constituintes do cosmos relacional do que se entende por práticas educacionais também sustentam tais investimentos intelectuais (BORGES, 2016).

É fácil observar a conexão com os trabalhos de Ingold (2000; 2001; 2015), que fundamentam a educação como uma experimentação holística que depende dos modos como os processos ocorrem, das pessoas a que se dirigem e do uso do equipamento sensorial na significação desse perfil de relação entre os envolvidos. De todo modo, aquelas possibilidades-chave de leitura da educação na antropologia também nos levam para além da educação, pois nos atravessam nos termos das alteridades e ontologias de processos educacionais, transbordando ou não os limites físicos das tradicionais paisagens didático-pedagógicas. Os artigos publicados por Dolby e Dimitriadis (2004) observam que Willis (1977) já colocava a temática nesses

termos, ao compreender os entendimentos que jovens filhos de famílias operárias de uma cidade britânica nos anos 1970 produziam sobre o peso dos estudos escolares em suas possibilidades de emprego. Lareau (2003) também segue nessa linha, ao se debruçar sobre as estratégias de pais da periferia da Chicago dos anos 1990 para escolher escolas que possibilitariam a seus filhos condições de vida material na idade adulta julgadas como as melhores.

No contexto da pandemia de covid-19, o primeiro autor lecionou a disciplina “Antropologia 4”. Segundo a organização do curso de bacharelado e licenciatura em Ciências Sociais cujo desenho curricular a disciplina integra, o docente deve abordar as pesquisas de Clifford Geertz, principalmente as abordagens de sua obra *The interpretation of culture: selected essays* (GEERTZ, 1973). Ou seja, deve-se ensinar ao menos as linhas-mestras de sua proposta de antropologia hermenêutica e semiótica, as antropologias do e no sistema-mundo ou capitalismo históricos e as perspectivas básicas da agenda geral das pós-modernidades, com ênfase no seminário *Writing culture* (CLIFFORD; MARCUS, 1986) e, se possível, pós-pós-modernidades em antropologia, conforme se pode observar em James, Hockey e Dawson (1997). De todo modo, o eixo central da disciplina trata dos debates sobre as múltiplas implicações da etnografia como forma de produção de conhecimento e sobre suas implicações éticas no tratamento de múltiplas alteridades e da autoridade epistemológica (CAPLAN, 2003; FABIAN, 2012). Trata-se de um curso de Ciências Sociais, composto por eixos de disciplinas obrigatórias em antropologia, sociologia e ciência política, algumas de outras temáticas pontuais, como Formação do Mundo Contemporâneo, mais as de metodologias e específicas sobre estágios e estudos e práticas educacionais, no caso da licenciatura.

No currículo do curso, as disciplinas “Antropologia 1”, “Antropologia 2” e “Antropologia 3” são organizadas segundo as regras que vulgarmente chamamos de *War*, inspirados no consagrado jogo de tabuleiro de origem lusitana, em que países são redimensionados em continentes numa disputa territorial por objetivos previamente sorteados. Três dados vermelhos e três dados amarelos são jogados por quem deseja conquistar e defender, respectivamente, o território em disputa, devidamente ocupado por peças simbolizando forças armadas. Basicamente, as vitórias e derrotas surgem na comparação dos maiores e menores números observados nos dados jogados pelos oponentes. Ou seja, “Antropologia 1” se volta à antropologia estadunidense (com uma breve abordagem do evolucionismo e das protoantropologias); “Antropologia 2” se volta à variante inglesa da ciência; e “Antropologia 3” foca a produção antropológica em língua francesa. Todas são baseadas no conhecimento produzido por instituições consagradas dos campos, no sentido de Bourdieu (1976), e por seus *experts*, no sentido de Collins e Evans (2010). A disciplina “Antropologia 4”, nesse contexto, quebra essa dinâmica e praticamente vira

um jogo com outras regras, talvez funcionando como um tipo de *role-playing game*, o chamado RPG. A título de complementação da explicação do eixo obrigatório do curso de antropologia, “Antropologia 5” versa sobre etnologia ameríndia, enquanto a disciplina “Antropologia 6” se concentra em debates sobre conceitos de raça e etnia, entre outros temas afins.

A dinâmica pedagógica no contexto narrado partiu do uso de um documento fílmico cuja finalidade era dinamizar as possibilidades de entendimento dos conceitos e das teorias, identificando-os nas situações cinematográficas em questão. A escolha do documentário como recurso didática se deu porque, num período de distanciamento social, o trabalho exigido dos alunos foi uma análise fílmica que seguisse regras previamente enviadas e explicadas por mim, em vez de um exercício etnográfico em campo. Nesse caso, eu, Luiz Couceiro, forneci regras de ordem formal, para que os alunos se acostumassem com os rituais de escrita de revistas especializadas, como observar a paginação e as referências do texto, além da inclusão dos pontos que deveriam ser desenvolvidos em função dos conceitos centrais trabalhados em cada texto, como “descrição densa” e “alegoria etnográfica”, expressões extraídas de Geertz (1978a) e Clifford (1998). Após a escolha do documento fílmico, cabia ao aluno, a princípio, justificar a opção de acordo com os conceitos pedidos, resumir a trama do filme e analisar as cenas marcantes e os personagens centrais do enredo.

Outro motivo da escolha do documento fílmico como recurso didático se baseava no fato de que eu já conhecia os alunos que participavam da turma, um total de 28 estudantes que já haviam cursado “Antropologia 1” e “Formação do Mundo Contemporâneo” comigo no primeiro período. Haviam demonstrado um gosto por filmes e séries nos exemplos que usavam em suas contribuições à aula.

A partir dessas considerações, cheguei ao documentário de Eduardo Coutinho (1978), *Theodorico, imperador do sertão*, produzido pela primeira equipe do Globo Repórter, da qual ele fazia parte². Os cineastas ali reunidos tinham uma espécie de recreio criativo num horário nada nobre: sexta-feira, depois da chamada “novela das 9”; tinham a autorização de Roberto Marinho para exibir qualquer tipo de material fílmico documental com duração de até 55 minutos, fora os intervalos (LINS, 2004). Em meio à ditadura civil-militar (devidamente explicada aos alunos), esses profissionais sabiam, em alguma medida, dos limites de conteúdo, objeto e abordagem, quando realizavam a montagem final de cada programa. Afinal, fazia parte das relações de dom e contradom (MAUSS, 2003) que Marinho estabelecia com esses profissionais, na medida em que ajudavam a internacionalizar a produção de novelas da emissora com suas criativas e

2 Para análises mais específicas desse documentário no campo da sociologia, ver Werneck e Pedroso (2018).

inovadoras técnicas de filmagens (LINS, 2004).

Theodorico, imperador do sertão (1978) pode ser visto, mesmo que parcialmente, pelos alunos no momento assíncrono das aulas, que ocorria das 18h30 às 19h30 às quintas-feiras. A obra era retomada no momento síncrono por meio do texto do dia, das 19h30 às 21h15, isso no caso de o aluno não poder ver e rever o filme em outro horário. Dessa maneira, poderia exercitar com os alunos – como de fato eu, Luiz Couceiro, venho fazendo – o uso de conceitos e ideias dos autores para compreender as situações do documentário de 50 minutos 20 segundos exibido originalmente no dia 22 de agosto de 1978 (LINS, 2004).

Apostei na trama da narrativa construída por Coutinho através de sua maneira própria de interlocução com os personagens (FIGUEIRÔA; BEZERRA; FECHINE, 2003; LINS, 2016) de modo a trazer os alunos para perto do que tratamos na “Antropologia 4”, numa espécie de provocação. O documentário trata de um clássico coronel, segundo os termos de Carvalho (1997), marcado por uma espécie de exuberância ostentatória de seu macabro poder sobre a existência e a morte de pessoas e animais, no ambiente da seca que atingia a vida além de seu território privado. Afinal, nos anos 1970 latifundiários continuaram a receber generosos créditos do governo federal, mecanizando e internacionalizando sua produção e diminuindo os salários dos empregados – na época legalmente privados dos sindicatos (SIGAUD, 2004) – e aumentando a produção de alimentos para os mercados interno e externo segundo um perfil de modernização dos meios de produção que não incluía qualquer fio de mudança no perfil da propriedade rural (PALMEIRA, 1989). Em *Theodorico* só vimos regozijo – ele nada diz quanto a salários e desacordos, só fala de alegrias, festas, satisfação, um entendimento baseado em papéis de gênero desiguais e aquilo que Mauss (2003) e, nesse contexto, Sigaud (2004; 2018b) denominaram como a vontade de parecer ser bondoso. Em conversas informais, os alunos já haviam expressado familiaridade com figuras como o protagonista do documentário, revelando sentimentos ambíguos sobre ele.

A primeira leva de autores até aquele momento trabalhados pode ser compreendida através dos pontos discutidos nas aulas relativos à avaliação. O primeiro ponto foi o seguinte: como explicar os critérios acionados para a escolha do documento fílmico a partir da perspectiva teórica de Geertz (1978b) desenvolvida na análise de uma briga de galos numa vila em Bali? Diante da experiência de ver *Theodorico, imperador do sertão*, metade da turma, um grupo formado predominantemente por mulheres, indagou sobre o olhar do coronel sobre sua parede especial, orgulhosamente mostrada a Coutinho. Nela, com uma vara de professor de colégio, o coronel mostra o mosaico de fotos de mulheres nuas, coladas como um papel de parede, do rodapé ao teto. Ele mesmo havia escolhido, recortado e montado as imagens usadas na

decoreção. Theodorico elogiava em detalhes a diversidade dos corpos.

As alunas repararam que o coronel não citava o nome de nenhuma delas – eram meros corpos a serem admirados, anônimos como os galos analisados por Geertz (1978b), que supostamente exalam masculinidade, na interpretação do autor. Se o sangue das lutas dramáticas marca algumas situações das brigas de galo em Bali, segundo as interpretações desse autor, certas alunas sentiram ânsia de vomito ao ver a cena. Segundo elas, a reação deixava claro seu repúdio ao tratamento dos galos de briga em Bali e à postura do coronel diante das mulheres, elaborando reflexões sobre a construção social dos corpos e dos afetos. Nesse tipo de cenário de existência, Sigaud (2018a) demonstrou como a categoria “homem” era usada exclusivamente para designar os proprietários ou seus empregados. Os homens estão sempre de um lado, se enriquecendo por meio da exploração da força dos empregados, passando-os para trás na contabilidade salarial e nas dívidas, nas vendas e nos demais serviços de assistência oferecidos na fazenda, enquanto os trabalhadores se situam no outro lado. Os homens, em suma, têm todo o poder e a riqueza a seu dispor, onipotentes e intocáveis pela Justiça. Nesses termos, as práticas que dão orgulho ao homem Theodorico foram gatilhos para a identificação da violência denunciada pelas alunas, baseadas na biografia de suas famílias e de outras famílias que conhecem. Não conseguiram *digerir* as cenas. Alunas afetadas pelo tratamento naturalizado que encara a mulher como animal-objeto a ser possuído para satisfação pessoal, desprovido de vontade, aproveitaram as leituras para conferir significação às suas experiências e colocar em palavras as violências que sofreram, até então naturalizadas ou colocadas em indignação sem lugar de fala (DAS, KLEINMAN, RAMPHELE e REYNOLDS, 2000).

Outra atividade que deveria ser exercida, ainda a partir do mesmo texto de Geertz (1978b), era justificar as estratégias para analisar o filme. Todos os alunos viram nos elementos da linguagem figurada do coronel uma oportunidade de exercitar a proposta do autor, ou seja, levar em consideração a performatividade da narrativa em um ambiente específico, no caso do filme o território privado, a minicidade de Theodorico. Nela, como homem e patrão, ele determinava as regras de conduta moral através de recomendações de uma lista fixada em cada casa cedida para os moradores-empregados, materializando a relação entre propriedade privada, trabalho e moradia (PALMEIRA, 1976).

Ao contrário da maneira como a logística das brigas de galo expressa os diferentes níveis de tensão entre os organizadores e apostadores e as autoridades policiais em Bali, em momentos distintos ao do tempo narrativo do autor, alguns alunos apontaram como a narrativa do coronel sobre sua propriedade era marcada por uma calma paradisiaca e contínua. Nela, não havia espaços para maiores dificuldades com autoridades policiais ou políticas. Afinal,

o filme é explícito quanto à posição ocupada por Theodorico, enquanto deputado federal e empresário com negócios hoteleiros na capital, onde promovia encontros entre membros de elites econômicas e políticas. Seu poder era garantido pela acumulação de capital econômico explicada de modo obscuro no filme, diretamente relacionada à acumulação de capital político com a ditadura. Segundo três alunos, isso explicaria porque, à maneira de Geertz, que não deu vocalização a qualquer dos interlocutores, o coronel controla as falas dos trabalhadores e moradores de suas terras diante das câmeras e dos microfones. Outros alunos, contudo, observaram que Coutinho não teve a mesma atitude, na medida em que procurou ex-moradores e pessoas que não moravam nas terras de Theodorico. Ao contrário dos que continuavam lá, esses interlocutores não demonstravam satisfação quanto à relação com Theodorico e muito menos gratidão por uma dívida considerável impagável.

Essas ponderações vêm recheadas de exemplos de casos de familiares que passaram por constrangimentos em municípios com baixo Índice de Desenvolvimento Humano (IDH). Os alunos contaram em detalhes situações em que seus avós e outros parentes mais velhos foram humilhados quando trabalhavam nas plantações dos grandes latifundiários. As humilhações tinham a ver com a impossibilidade de serem ouvidos em seus direitos, em “botarem questão”, ou seja, colocar o patrão na justiça, porque nem a ela tinham acesso. Algumas disputas de limites de terra entre eles envolviam brigas de décadas, e alguns dos parentes teriam sofrido constrangimentos para trabalharem como jagunços. Outros, em meio a brigas de sangue, não tinham galos como seus avatares, ao contrário do que acontecia em Bali, e tinham que se mudar para outro município.

Em outro ponto da avaliação, primeiro autor pediu que os alunos levassem em consideração as ponderações de Sahlins (2004), focando as maneiras como contatos culturais podem ser estabelecidos, de modo a explicar a questão que desejavam desenvolver sobre o filme. O que mais chamou atenção da turma nos argumentos do autor foi a relação entre o capitalismo industrial transnacional, em seus termos típico-ideais, como acumulação de capital e mercantilização de tudo (WALLERSTEIN, 1979), processo aparentemente sem limites territoriais. Como isso ocorreria de fato, na prática, com seus agentes em ação? Quais tipos de existência, dentro do que trabalhei conceitualmente por cultura, operam com maior ou menor aderência aos referenciais de relações entre pessoas e objetos fabricados? Diante do tipo de poder exercido por Theodorico, quem apresentou críticas às atitudes do coronel e quem elogiou Theodorico? Quais eram seus olhares sobre as diversas regras que o coronel deixava por escrito dentro das casas das pessoas, que eram de Theodorico, e em diversos estabelecimentos de sua propriedade? Por mais que seu poder fosse avassalador – fato revelado na fala do coronel

sobre seu papel de deputado federal, quando explica as artimanhas que usa para ser visto como benfeitor de quem aceitasse suas leis, convidando personalidades populares para discursar em suas terras –, havia pessoas que as encaravam e defendiam outros modos de existência. Em suma, os alunos ressaltaram que, segundo Sahlin (2004), a reprodução material da vida é diferente dos sentidos culturais que as pessoas atribuem aos fenômenos que vivem nesse processo. Não há leis, lembraram os alunos, de interpretação e significação das relações de poder.

Por último, os alunos se voltaram ao conceito de “alegoria etnográfica” de Clifford (1998), de modo a problematizar a importância dos modos de análise do filme. Eles se debruçaram sobre aspectos da narrativa montada por Coutinho no intuito de entender sua poética, suas opções de temporalidades e a maneira como as imagens também dizem algo sobre aquele cenário. O valor da interlocução do diretor com Theodorico também foi avaliado na aula, contudo o que mais tocou os alunos, que deram depoimentos emocionados, foram as imagens da água abundante nas terras do coronel. As narrativas dos alunos versaram sobre dramas da seca no interior do Maranhão, quando famílias dominavam açudes e fontes aquíferas e controlavam os cargos políticos locais, o comércio, as plantações, as forças policiais e os cartórios. Mesmo levando em consideração a direção de Coutinho, exercida numa época não vivida por eles, esses alunos puderam reviver dramas que fazem parte da construção das memórias de dor e sofrimento de gerações anteriores, que viveram as secas sob os desmandos de líderes locais afeitos ao regime militar, numa época de proibição sindical e farta manipulação de documentos cartoriais. Tal cenário acarretou tentativas de imigração por parte dessas gerações passadas, que desembocaram em experiências que expressam, segundo os alunos, diversos níveis de fracasso e sucesso. Os alunos da aula fazem parte do núcleo familiar que conseguiu se estabelecer na capital do estado, fora do circuito de trabalho agrícola em terras alheias, segundo outras lógicas que seriam exploradas ao longo das leituras da “Antropologia 4”.

A UFRJ E O ENSINO COM IMERSÕES ETNOGRÁFICAS ON-LINE

A experiência que relatamos aqui se refere exclusivamente aos caminhos encontrados no âmbito da disciplina “Antropologia na Educação”, ministrada no curso de pedagogia da UFRJ. Trata-se de uma disciplina obrigatória do segundo período da graduação, ligada à disciplina “Sociologia da Educação Brasileira” – antes de cursar “Antropologia na Educação”, todas as alunas realizam a disciplina “Sociologia da Educação”. Essa informação é importante para que

não corramos o risco de extrapolar as análises para além da experiência restrita de um professor com suas turmas no decorrer da pandemia. É também necessário informar que sou um entusiasta do retorno mediado por tecnologias de informação e comunicação e participei do grupo de trabalho que discutiu e contribuiu para a implementação do ensino remoto emergencial (ERE) na universidade. É mister indicar que há, em alguma medida, um viés de análise no que será descrito, já que o professor desejava retomar às atividades de ensino e participou dos embates políticos relacionados ao retorno emergencial às aulas. Tal posição política era alicerçada no entendimento de que a universidade não poderia ficar parada, aguardando um futuro retorno presencial que todos os dados epidemiológicos indicavam ocorrer, no mínimo, a médio ou, muito provavelmente, longo prazo.

Havia muitos embates políticos quanto a esse tema para além das fronteiras da universidade, por vezes pautados em representações equivocadas da própria universidade e do trabalho dos professores, apresentadas por diversos grupos que compõem o que tem sido chamado de “direita radical no Brasil”. Segundo tais visões, a universidade – e não só ela, mas também todo o serviço público – seria composta por “vagabundos” que não querem trabalhar. Tais ideias exalam, inclusive, de pessoas que ocupam cargos centrais no governo federal. Não iniciar atividades remotas era, na visão deste professor, alimentar tais representações; além disso, era uma maneira de minar os sonhos e projetos de centenas de alunos que poderiam até mesmo abandonar a universidade antes de iniciar seus cursos.

Após a construção de um consenso mínimo sobre o retorno das aulas em formato emergencial, todo o corpo docente foi instado a desenvolver estratégias didáticas para a realização das disciplinas. No caso da disciplina “Antropologia na Educação”, havia um desafio específico relacionado ao trabalho de campo. Segundo a tradição do curso, as alunas realizam um exercício etnográfico em um ambiente educacional – escolas, cursos, movimentos sociais, espaços coletivos de formação – e levam estabelecem um diálogo dessa experiência com os autores discutidos na disciplina. Considerando que não havia nenhuma possibilidade de realizar o trabalho de campo presencialmente, só tínhamos duas possibilidades: excluir o exercício etnográfico ou buscar alternativas relacionadas à realização de exercícios etnográficos em ambientes virtuais.

À época, eu, Rodrigo Rosistolato, orientava uma monografia sobre *homeschooling* no Brasil, e mesmo antes da pandemia a proposta era que o autor realizasse uma netnografia³ sobre

3 Termo cunhado por Kozinets (2014), a netnografia pode ser entendida como uma abordagem etnográfica especializada na análise de espaços virtuais (fóruns, *homepages* e quaisquer outros cenários presentes na internet). Trata-se de uma abordagem que prioriza a descrição e a análise em conjunto das formas como tais espaços são

o tema. O estudante desejava compreender o *homeschooling* a partir da análise das polêmicas relacionadas ao tema presentes em um canal do YouTube que, entre outras questões, defendia o *homeschooling* como modalidade de ensino adequada ao Brasil. Havia embates constantes entre defensores e críticos do *homeschooling*. Os *homeschoolers*, em certa medida, apresentavam-se como um grupo estigmatizado, dominado e violentado pela legislação, que proibia a realização desse modelo educacional no Brasil⁴.

A experiência de orientação com o aluno permitiu o *insight* que me levou a substituir os exercícios etnográficos por exercícios netnográficos na disciplina “Antropologia na Educação”. De acordo com a proposta, as alunas deveriam escolher um ambiente educacional virtual – *sites*, canais do YouTube, grupos no WhatsApp e no Instagram, entre outros – para um mergulho netnográfico e a realização de uma investigação sobre a temática discutida no ambiente escolhido.

De início, em todos os períodos, a proposta causou estranhamento entre as alunas⁵. Elas matriculam-se na disciplina com pouquíssimos conhecimentos sobre antropologia, além de algumas informações oferecidas pela disciplina de sociologia no ensino médio – somente no caso daquelas que estudaram sociologia no ensino médio – e dos conteúdos antropológicos no decorrer desta disciplina. O conhecimento sobre a etnografia era próximo de zero e apresentado, por vezes, por alguma aluna que já tivera algum contato com o debate etnográfico na graduação.

Logo no início da disciplina, todas eram informadas de que teriam, nas primeiras aulas, a possibilidade de entender o que são a antropologia e a etnografia e que tais conhecimentos as ajudariam a definir seus temas e realizar os exercícios netnográficos. A primeira parte da disciplina é dedicada à construção do raciocínio antropológico, envolvendo questões históricas, conceituais e metodológicas da antropologia e da etnografia como produção de conhecimento. Noções como “estranhamento”, “exótico”, “familiar”, “identidade”, “alteridade” e “empatia”, além de discussões metodológicas relacionadas à observação participante, à construção da aceitação em campo, à objetivação da subjetividade, à produção e à análise de cadernos de campo dão a tônica da disciplina, de modo que nas aulas posteriores as alunas mergulhem nos trabalhos antropológicos em educação e possam realizar seus exercícios de campo.

Esse conjunto de informações as tranquilizava, pois entendiam que teriam tempo para compreender os “mistérios da etnografia”, ou, nos termos de Stockin Jr. (1992), “a magia do

apresentados, assim como das interações neles desenvolvidas pelos internautas que os acessam.

4 Para esse debate, ver também Carvalho e Silva (2021).

5 Ao todo, cinco turmas de graduação passaram pela experiência analisada.

etnógrafo”, antes de realizar seus exercícios netnográficos. A tranquilidade, porém, durava até o momento em que percebiam que todas as nossas discussões giravam ao redor de uma etnografia realizada presencialmente, com base no contato entre os etnógrafos e os grupos com os quais desejava conviver, pesquisar e estabelecer interlocuções.

“MAS PROFESSOR, TUDO ISSO É PARA O PRESENCIAL. NO REMOTO VAMOS FAZER O QUÊ?”

Essa pergunta, com muitas configurações, esteve presente em todas as edições da disciplina “Antropologia na Educação” realizadas em formato remoto. Em um primeiro momento, as estudantes viam-se desafiadas a realizar um exercício etnográfico em ambiente virtual, apesar de terem estudado teorias e metodologias desenvolvidas no decorrer de etnografias realizadas presencialmente. A princípio, tal questão era posta como um dilema central e quase insolúvel pelas estudantes, mas, conforme mergulhavam no trabalho de campo virtual, deparavam com questões equivalentes àquelas vividas pelas antropólogas e pelos antropólogos que elas estudaram desde os primeiros passos do exercício.

A escolha do tema era o primeiro momento em que o mundo virtual se colocava como um desafio. As estudantes tinham liberdade para escolher o ambiente que desejassem sem restrições, desde que fosse um ambiente de ensino. Tive várias surpresas significativas no decorrer desse processo. Não imaginava a quantidade de sites, plataformas, canais do YouTube e do Instagram, grupos on-line etc. que tratavam de temáticas educacionais ligados ao ensino. As alunas traziam diversas propostas, algumas delas sustentadas em experiências anteriores que tiveram com esses espaços, enquanto outras eram motivadas pelo que tinham encontrado na internet. Era curioso observar que a primeira questão colocada por elas se relacionava à escolha de um ambiente que lhes fosse “familiar” ou um ambiente “exótico”. Tratava-se de uma discussão trazida desde as primeiras aulas, nas quais discutíamos as noções de exotismo e familiaridade através dos apontamentos de Velho (1999) e DaMatta (1978). A presença de ambos os autores no curso justifica-se pelo fato de que suas obras possibilitam exercícios didáticos relacionados ao estranhamento e à relativização. Embora tenham escrito os livros na segunda metade do século passado, seus textos apontam questões que ainda hoje fazem parte do repertório de formação de antropólogas e antropólogos, especialmente aquelas relacionadas à construção do olhar antropológico direcionado para situações educacionais concretas.

As discussões travadas durante a escolha dos temas revelavam aprendizados significativos por parte das alunas. Elas indicavam, por vezes, que antes da disciplina as plataformas que elas desejavam analisar lhes eram absolutamente familiares. Contudo, após passar pelas aulas, teriam estranhado muito do que era discutido e compreendido ali, no sentido de que a familiaridade relacionada àquela plataforma não se tratava de conhecimento. Elas eram “nativas” das plataformas e, como tal, precisariam incorporar a figura da “antropóloga nativa” para realizar uma análise daquele espaço virtual. Por outro lado, havia alunas muito surpresas com a diversidade de espaços virtuais relacionados à educação encontrados numa primeira busca. Um mundo exótico apresentava-se a elas e causava desejos diversos de conhecimento, dificultando a opção por apenas uma plataforma.

A partir do momento em que o espaço de pesquisa era definido, surgiam outras questões relacionadas aos aspectos práticos da etnografia. “Professor, mas terei que fazer diário de campo? Como farei isso sem uma interação com as pessoas?”; “Professor, mas eu vou ficar lá [como aluna]?”; “Se é uma observação participante, como vou diferenciar a aluna da pesquisadora?”; “Professor, eu amo esse site e quero pesquisá-lo. Como vou conseguir algum distanciamento para não transformar meu trabalho em mais uma propaganda do site?”. Todas essas questões regularmente apresentadas revelavam facetas de aprendizagem antropológica relacionadas à construção de processos investigativos, neste caso, em ambientes virtuais.

O caderno de campo, sempre discutido, trazia questões relacionadas ao trânsito de subjetividades no decorrer de uma etnografia. Sentimentos como medo, raiva, apreço, carinho e ódio atravessavam a experiência das alunas e as fazia, por um lado, relativizar os afetos que guardavam com relação àquelas plataformas antes de passar a analisá-las. Simultaneamente, as estudantes que não conheciam anteriormente os ambientes que pretendiam pesquisar desenvolviam sentimentos específicos, por vezes manifestando o desejo de se tornarem “nativas” daqueles espaços. Tais pontos eram salientados na segunda parte da disciplina, relacionada aos aspectos metodológicos da etnografia, incluindo uma discussão sobre caderno de campo pautada em diálogos com Foote-Whyte (2005), Valadares (2007), Fonseca (1999), Weber (2007), na qual todos os aspectos – relacionais, subjetivos, descritivos e analíticos – presentes no trabalho de campo eram contemplados.

A terceira parte da disciplina era dedicada à análise de estudos etnográficos realizados em espaços educacionais. As temáticas e os textos eram escolhidos de acordo com as discussões contemporâneas da educação e com o objetivo de criar algum nível de diálogo com as disciplinas de sociologia, que também compõem o repertório inicial de formação da antropologia. Análises sobre interações que reproduzem e/ou produzem desigualdades educacionais no interior das

escolas (PETRÓ, 2018; SÁ EARP, 2007), incluindo processos de rotulação e estigmatização (SCHNEIDER, 2003; SANTOS, 2005), além de etnografias sobre os processos pedagógicos (CRUZ e CARVALHO, 2006; PETRÓ, 2018) apontam, por um lado, a pertinência do mergulho etnográfico para o entendimento de processos educacionais que nos são familiares, como a reprovação, o ensino de disciplinas, a organização de turmas, a escolha de escolas, entre outros. Por outro lado, demonstram que macroprocessos mapeados pela sociologia dos sistemas educacionais têm configurações distintas e complementares no âmbito das salas de aula.

Quando as alunas iniciavam as netnografias, passavam a ler os autores da terceira unidade do curso a partir de uma abordagem atravessada pelas análises que elas próprias estavam realizando em campo e por suas subjetividades, afetadas pela experiência netnográfica. Havia falas sobre o quanto os artigos passavam a “fazer sentido” a partir do momento em que elas vivenciavam determinadas experiências em campo e liam sobre contextos correlatos nos artigos discutidos. Embora o exercício de campo fosse exclusivamente netnográfico, contribuiu para a ampliação do repertório analítico das estudantes, assim como para a consolidação de subjetividades sensíveis aos processos de reprodução e produção de desigualdades no âmbito dos sistemas de ensino e das unidades escolares.

Houve casos em que vivências naturalizadas na educação básica, como a reprovação, foram relativizadas a partir do momento em que as estudantes tiveram contato com a literatura antropológica sobre o tema. Elas tinham clareza sobre o tamanho do fenômeno, mas, por ser naturalizado nas escolas brasileiras, não atentavam para suas configurações. Ao discutirem trabalhos sobre julgamentos professorais, especialmente Petró (2018), as alunas percebiam conexões diretas entre o que fora descrito e analisado e o que elas vivenciaram no decorrer da educação básica. Uma das reflexões apresentadas na disciplina revelou esse cenário, quando uma das estudantes perguntou para as outras se alguém naquela turma tinha sofrido com reprovações. Dentre as alunas presentes, nenhuma havia sido reprovada em nenhum momento. A aluna que fez a pergunta, então, disse não estar surpresa, porque os dados e os textos indicam que as meninas têm menor probabilidade de sofrer reprovações, e ali, naquela aula, só havia meninas. Outra estudante seguiu afirmando que talvez as meninas que passaram por reprovações não tivessem nem mesmo concluído o ensino médio, o que as impediria de estar ali naquela turma. As estudantes evitaram o debate sobre “raça”, mas indicaram que o consideravam. Uma delas afirmou que, embora a universidade tenha “melhorado muito depois das cotas, a gente tá vendo o perfil dessa turma aqui, né. Não é nem preciso abrir as câmeras para a gente saber”. A turma concordou com ela.

CONSIDERAÇÕES FINAIS E O QUE FICA PARA O FUTURO DO ENSINO DE ANTROPOLOGIA

Recentemente, demonstramos de maneira crítica a riqueza dos investimentos etnográficos em estudos educacionais, escapando de armadilhas ora consagradas que entendem de modo equivocado que só deveria haver “estudos de tipo etnográfico” (COUCEIRO e ROSISTOLATO, 2022). Quando decidimos analisar as nossas experiências de ensino de antropologia durante a pandemia, ainda não tínhamos muita clareza sobre as possíveis convergências e divergências dos modos como as vivenciamos. Tínhamos, sim, a certeza de que continuaríamos a demonstrar as vantagens de pesquisas etnográficas em situações de ensino e aprendizagem, encarando, dessa vez, a novidade das aulas on-line.

As IFESs discutidas neste artigo são universidades com histórias distintas e cursos de graduação que, embora possam ser enquadrados dentro da grande área de humanidades, têm diferentes propostas de formação. Na UFMA, as disciplinas de antropologia têm o objetivo de formar novas gerações de cientistas sociais. Na UFRJ, uma única disciplina de antropologia pretende ampliar o repertório analítico das alunas de pedagogia, com foco na construção de olhares e subjetividades sensíveis aos processos de produção e reprodução de desigualdades no âmbito de sistemas educacionais e unidades escolares. Trata-se, portanto, de espaços com potencial de diálogo, mas não necessariamente com um recorte comparativo evidente.

Ocorre que quando iniciamos as conversas sobre as experiências percebemos algo em comum. Em ambos os casos, houve mudanças nas percepções dos alunos e das alunas sobre as questões relacionadas às desigualdades no Brasil. Na UFMA, as estudantes utilizaram seus repertórios teóricos para identificar e repelir os processos ligados ao machismo estrutural, revelados nas ações do coronel Theodorico. Na UFRJ, nos debates sobre fenômenos educacionais familiares como a reprovação escolar, as alunas identificaram a produção e a reprodução de desigualdades educacionais, incluindo recortes de gênero e “raça”. Elas demonstravam surpresa com os dados sobre reprovação no Brasil, ao mesmo tempo que relembavam suas histórias escolares e afirmavam que teriam vivido questões homólogas no decorrer de suas vivências na escola.

Quando pensamos nos debates sobre o ensino de antropologia encontramos algum consenso sobre os principais desafios das abordagens didático-pedagógicas relacionadas à antropologia e à etnografia. Um deles se refere à necessidade de compreender a etnografia não simplesmente como um método, mas como uma forma específica de produção de conhecimento

(PEIRANO, 2006). Esse processo necessariamente articula dimensões do trabalho de campo e do diálogo teórico de forma que os estudantes incorporem a antropologia como uma forma de produzir ciência e de compreender o mundo social. Nesses processos, as subjetividades e as trajetórias de vida dos estudantes também se colocam como “objeto” de análise, pois foram construídas em ambientes de socialização alicerçados pelas mais diversas culturas. Aprender antropologia, portanto, revela-se um encontro com fenômenos culturais desconhecidos e/ou somente familiares e com a própria subjetividade dos estudantes, que é, em certa medida, também convertida em “objeto” de observação e análise. As duas experiências de ensino analisadas permitiram reflexões sobre todos esses aspectos.

O contato com a teoria antropológica, assim como o mergulho em etnografias exploratórias – neste caso, realizados em ambientes virtuais – tende a promover a incorporação de repertórios conceituais pelos alunos e alunas, que simultaneamente analisam os fenômenos vivenciados e revelam um conjunto de questões subjetivas trazidas à baila pela ação etnográfica. A construção do olhar antropológico no decorrer da formação tende a provocar reflexões que movimentam as subjetividades dos estudantes, não somente ampliando suas visões de mundo, mas também promovendo reconfigurações e reconstruções das memórias ligadas aos trajetos percorridos por eles até a graduação. Ao final, a escrita antropológica converte-se num exercício de organização de todos esses planos de experiência, incluindo as mudanças subjetivas e os movimentos que afetaram os estudantes no decorrer do processo.

O estranhamento causado pela leitura antropológica de um documentário e das plataformas e ambientes virtuais de aprendizagem nas abordagens pedagógicas analisadas permitiram que os estudantes consolidassem conhecimentos antropológicos indispensáveis para a formação de novos antropólogos e educadores. As dinâmicas desenvolvidas no decorrer do olhar, do ouvir e do escrever (OLIVEIRA, 1996), presentes em ambas as disciplinas, proporcionaram aos alunos – e aos professores – aprendizados significativos sobre o fazer antropológico, em suas dimensões reflexivas e empíricas.

O contato com a teoria antropológica, com o coronel Theodorico e com as experiências escolares analisadas nos artigos discutidos nas disciplinas promoveram deslocamentos significativos para os estudantes. Por mais que sejam experiências de formação com configurações específicas, convergiram para reflexões consistentes sobre as dinâmicas das desigualdades no Brasil.

A análise das duas experiências revela questões inerentes ao ensino de antropologia no decorrer da pandemia de covid-19 no Brasil. Entendemos que as estratégias de ensino acabaram por revelar novas possibilidades didático-pedagógicas em ambos os contextos e que

tais novidades tenderão a permanecer, mesmo com o retorno ao ensino presencial.

O escopo maior das etnografias em meios digitais abre possibilidades significativas de aprendizagem, articulando demandas clássicas do ensino de antropologia, como o aprendizado de conceitos e metodologias centrais – alteridade, empatia, subjetivação, observação, interlocução e participação etc. – ao entendimento do mundo virtual como um espaço passível de realização de etnografias, além de uma ampliação por meio da inserção de outras mídias como caminho para o ensino e a aprendizagem de teorias e metodologias antropológicas.

É também possível pensar na consolidação de temas de pesquisa ligados aos mundos virtuais no âmbito da elaboração de etnografias em cursos e disciplinas em que tais preocupações não se colocam de forma significativa. Conforme salientamos, a experiência didático-pedagógica em andamento já pode ao menos mostrar a valorização dos entendimentos e usos da antropologia e o papel da etnografia não como método, mas campo de produção de conhecimento, na medida das conexões feitas pelos alunos com passagens marcantes de sua vida.

Os elementos dos textos usados pelos alunos até o momento revelam um perfil de interlocução no espaço da construção da linguagem analítica capaz de depurar o que entenderam dos documentários e dos *sites* analisados em uma e outra instituição de ensino. Através deles, puderam reviver situações, assim como lhes conferir novos e diferentes significados. Enfatizamos, assim, que não há alunos nem alunas em abstrato, nesse tipo de dinâmica de ensino e aprendizagem, na qual incentivamos os usos de experiências como ferramenta de leitura e significação dos textos. Em primeiro lugar, valorizam-se as impressões dos textos e contextos para que, num segundo momento, se observem leituras com maior refinamento do entendimento dos termos apresentados pelos autores. Ao final, o processo de construção das interpretações do material analisado possibilita tanto ao professor quanto aos alunos e alunas registrar as mudanças e permanências nas maneiras de entender conceitos e ideias.

As experiências de ensino abordadas no artigo apresentam inovações pedagógicas no ensino de antropologia causadas exclusivamente pela presença da pandemia de covid-19 no Brasil. Entendemos que elas proporcionaram reflexões centrais para os processos de ensino e aprendizagem em antropologia e permitiram que nós, em conjunto com os estudantes, ampliássemos os nossos repertórios de ensino, assim como os nossos fazeres antropológicos. Neste momento, realizamos as primeiras análises dos resultados de ambos os projetos didáticos e entendemos que elas contribuem diretamente para o cabedal de conhecimento relacionado ao ensino de antropologia no Brasil e no mundo. Optamos por descrevê-las detalhadamente, entendendo que, na antropologia, descrição e análise são duas faces de uma mesma moeda. Dessa forma, outros professores de antropologia podem vir a dialogar com as experiências,

reproduzi-las e/ou propor novas abordagens que insiram elementos filmicos e o mundo virtual como meio privilegiado para a investigação e o ensino de antropologia.

REFERÊNCIAS

1. BORGES, Antonádia. República das mangas ou sobre o amargo gosto de tudo o que amadurece à força. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luis, v. 13, n. 25, p. 21-42, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/4271>. Acesso em: 14 out. 2022.
2. BOURDIEU, Pierre. Le champ scientifique. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, Paris, n. 2/3, p. 88-104, jun. 1976.
3. BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **Los herederos**: los estudiantes y la cultura. 2. ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2009.
4. CAPLAN, Pat. Introduction: anthropology and ethics. In: CAPLAN, Pat (ed.). **The ethics of anthropology**: debates and dilemmas. New York: Routledge, 2003. p. 1-33.
5. CARVALHO, José Murilo de. Mandonismo, coronelismo, clientelismo: uma discussão conceitual. **Dados**, Rio de Janeiro-RJ, v. 40, n. 2, 1997. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0011-52581997000200003>. Acesso em: 02 fev. 2022.
6. CARVALHO E SILVA, Vânia Maria. **A educação domiciliar brasileira (homeschooling) pede passagem**: origem, debates e tentativas de regulamentação. Curitiba: Editora CRV, 2021.
7. CLIFFORD, James. Sobre a alegoria etnográfica. In: **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. GONÇALVES, José Reginaldo Santos (org.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. p. 63-99.
8. CLIFFORD, James; MARCUS, George (ed.). **Writing culture**: the poetics and politics of ethnography. (Experiments in contemporary anthropology. A School of American Research Advanced Seminar). Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1986.
9. COHN, Clarice. Educação escolar indígena: para uma discussão de cultura, criança e cidadania ativa. **Revista Perspectiva**, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 485-515, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/9804>. Acesso em: 14 out. 2022.
10. COHN, Clarice; SANTANA, José Valdir de Jesus. A antropologia e as experiências escolares indígenas. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís, v.13, n. 25, p. 61-86, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/>

- article/view/4273. Acesso em: 14 out. 2022.
11. COLLINS, Harry; EVANS, Robert. **Repensando a expertise**. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2010.
 12. COUCEIRO, Luiz Alberto. Etnografia hiper-realista: uma proposta para interpretar processos de ensino e aprendizagem. **Revista Contemporânea de Educação**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 32, p. 7-25, jan./abr. 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/rce/article/view/31554>. Acesso em: 14 out. 2022.
 13. COUCEIRO, Luiz Alberto. Briga de galos no Maranhão: didáticas através de apropriações de textos de antropologia. **Campos – Revista de Antropologia**, Curitiba, v. 22, n. 2, p. 176-197, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/72728>. Acesso em: 14 out. 2022.
 14. COUCEIRO, Luiz Alberto.; ROSISTOLATO, Rodrigo. Etnografia e tempo nos estudos educacionais. **Ilha**, Florianópolis, v. 24, n. 2, e82327, p. 51-73, mai. 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/82327>. Acesso em: 14 out. 2022.
 15. CRUZ, Tânia Mara; CARVALHO, Marília Pinto de. Jogos de gênero: o recreio numa escola de ensino fundamental. **Cadernos Pagu**, Campinas-SP, n. 26, p. 113-143, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/3mRLZ5JD3ybzrNmjzHCBGTm/abstract/?lang=pt>, Acesso em: 14 out. 2022.
 16. DAMATTA, Roberto. O ofício do etnólogo, ou como ter *anthropological blues*. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 27, p. 1-15, 1978.
 17. DAS, Veena; KLEINMAN, Arthur; RAMPHELE, Mamphela; REYNOLDS, Pamela (eds.). **Violence and subjectivity**. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 2000.
 18. DOLBY, Nadine; DIMITRIADIS, Greg; WILLS, Paul (ed.). **Learning to labor in new time**. New York, London: RoutledgeFalmer, 2004.
 19. FABIAN, Johannes. Cultural anthropology and the question of knowledge. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, Londres, v. 18, p. 439-453, mai. 2012. Disponível em: <https://rai.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-9655.2012.01751.x>. Acesso em: 14 out. 2022.
 20. FIGUEIRÔA, Alexandre; BEZERRA, Cláudio; FECHINE, Yvana. O documentário como encontro: entrevista com o cineasta Eduardo Coutinho. **Galáxia**, São Paulo-SP, n. 6, p. 213-229, out. 2003. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/1348>. Acesso em: 14 out. 2022.
 21. FONSECA, Claudia. Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 10, p. 58-78, jan./abr. 1999. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_

- arttext&pid=S1413-24781999000100005. Acesso em: 14 out. 2022.
22. FOOTE-WHYTE, William. **Sociedade de esquina**: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
 23. GEERTZ, Clifford. **The interpretation of cultures**. New York: Basic Books, 1973.
 24. GEERTZ, Clifford. 1. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. *In*: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978a. p. 13-41.
 25. GEERTZ, Clifford. Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa. *In*: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978b. p. 278-231.
 26. GOMES, Raquel Ferreira Rangel. **Ainda somos os mesmos e estudamos como nossos pais**. Curitiba: Appris, 2018.
 27. HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. *In*: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz (org.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 33-118.
 28. HINE, Christine. **Virtual ethnography**. London, Thousand Oaks and New Dehli: Sage, 2000.
 29. HINE, Christine. **Ethnography for the Internet**: embedded, embodied and everyday. London, New York: Bloomsbury Academic, 2015.
 30. HORST, Heather; TAYLOR, Erin The role of mobile phones in the mediation of border crossings: a study of Haiti and the Dominican Republic. **The Australian Journal of Anthropology**, Melbourne, v. 25, n. 2, p. 155-170, 2014.
 31. HORST, Heather; MILLER, Daniel. **The cell phone**: an anthropology of communication. London: Berg, 2006.
 32. INGOLD, Tim. **The perception of the environment**: essays in livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2000.
 33. INGOLD, Tim. From transmission of representation to education of attention. *In*: WHITEHOUSE, Harvey (ed.). **The debated mind**: evolutionary psychology versus ethnography. Oxford: Berg, 2001. p. 113-153.
 34. INGOLD, Tim. O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 21-36, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/fGyCC7jgq7M9WzdsV559wBv/?format=pdf> . Acesso em: 14 out. 2022.
 35. JAMES, Allison; HOCKEY, Jenny; DAWSON, Andrew (eds.). **After writing culture**:

- epistemology and praxis in contemporary anthropology. London: New York: Routledge, 1997.
36. KOZINETS, Robert. **Netnografia**: realizando pesquisa etnográfica online. Porto Alegre: Penso, 2014.
 37. LAHIRE, Bernard. **Sucesso escolar nos meios populares**: as razões do improvável. São Paulo: Ática, 2004.
 38. LAREAU, Annette. **Unequal childhoods**: class, race, and family life. Berkeley: University of California Press, 2003.
 39. LINS, Consuelo. **O cinema de Eduardo Coutinho**: cinema, televisão e vídeo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
 40. LINS, Consuelo. Eduardo Coutinho, linguista selvagem do documentário brasileiro. **Galáxia**, São Paulo, n. 31, p. 41-53, abr. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/gal/a/pVxT3WXVhBYYhTxffhWPF6R/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 14 out. 2022.
 41. MAIA, Bóris. **Vida de escola**: uma etnografia sobre a autoridade e carisma na educação. Niterói: EdUFF, 2019.
 42. MALUF, Sônia Weidner. Ensinar antropologia em tempos sombrios. **Ilha**, Florianópolis, v. 24, n. 1, e80190, p.117-134, jan. 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/80190>. Acesso em: 14 out. 2022.
 43. MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e função da troca na sociedade arcaica. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-314.
 44. MEAD, Margaret. **Coming of age in Samoa**: a psychological study of primitive youth for Western Civilization. New York: William Morrow & Co, 1928.
 45. MEDAETS, Chantal. Dentro e fora da escola. Comparando modos de se relacionar em uma comunidade do Tapajós (Pará, Brasil). **Runa**, Buenos Aires-Argentina, v. 40, n. 2, p. 113-130, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.34096/runa.v40i2.6198>. Acesso em: 12 fev. 2022.
 46. MEDAETS, Chantal. A aprendizagem vista pela antropologia: reflexões a partir de uma etnografia na região do Baixo Tapajós. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 27, n. 60, p. 191-222, mai./ago. 2021. Disponível em: <http://journals.openedition.org/horizontes/5430>. Acesso em: 12 fev. 2022.
 47. MILLER, Daniel. A antropologia digital é o melhor caminho para entender a sociedade moderna. Entrevista a Mônica Machado. **Revista Z Cultural**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 2015. Disponível em: <https://cutt.ly/Rdlb2RI>. Acesso em: 04 mar. 2022.
 48. MIZRAHI, Mylene. A educação como relação: estética, materialidade, subjetivação:

- contribuições desde a antropologia. BANNELL, Ralph Ings; MIZRAHI, Mylene; FERREIRA, Giselle (org.). **Deseducando a educação**: mentes, materialidades e metáforas. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2021. p. 165-180.
49. OLIVEIRA, Roberto. Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.
50. PALMEIRA, Moacir. Casa e trabalho: nota sobre as relações sociais na “plantation” tradicional. *In: Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes. Congrès du Centenaire*, Paris-France, n. 2-9, p. 305-315, set. 1976.
51. PALMEIRA, Moacir. Modernização, Estado e questão agrária. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 3 n. 7, p. 87-108, 1989.
52. PEIRANO, Mariza. **Teoria vivida**: e outros ensaios. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
53. PEROSA, Graziela Serroni. **Escola e destinos femininos – São Paulo, 1950/1960**. Belo Horizonte: Argumentum, 2009.
54. PETRÓ, Vanessa. Conselhos de classe: uma medida de justiça escolar? **Revista Contemporânea de Educação**, Rio de Janeiro-RJ, v. 13, n. 26, p. 184-202, 2018. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/rce/article/view/14351>. Acesso em: 14 out. 2022.
55. SÁ EARP, Maria de Lourdes. Centro e Periferia; um estudo sobre a sala de aula. **Revista Contemporânea de Educação**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 137-150, 2007. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/rce/article/view/1520>. Acesso em: 13 out. 2022.
56. SAHLINS, Marshall. 13. Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do “sistema mundial”. *In: SAHLINS, Marshall. Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004. p. 455-501.
57. SANTANA, José; COHN, Clarice. Formas de estar na cultura na e pela escola: o caso dos indígenas Tupinambá de Olivença/BA. **Revista Antropológicas**, Recife, v. 27, n. 1, p. 218-244, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/viewFile/24042/19504>. Acesso em: 14 out. 2022.
58. SANTOS, Anabela Almeida Costa; SOUZA, Marilene Proença Rebello de. Cadernos escolares: como e o que se registra no contexto escolar? **Psicologia Escolar e Educacional**, São Paulo-SP, v. 9, n. 2, p. 291-302, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pee/a/XZrKttgfVBPhmrprzD9phtf/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 14 out. 2022.
59. SCHNEIDER, Dorith. “Alunos excepcionais”: um estudo de caso de desvio. *In: VELHO, Gilberto (org.). Desvio e divergência: uma crítica da patologia social*. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 52-81.
60. SIGAUD, Lygia. Armadilhas da honra e do perdão: usos sociais do direito na mata pernambucana. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 131-163, 2004.

61. SIGAUD, Lygia. A nação dos homens: uma análise regional de ideologia. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 3, n. 1, p. 13-114, 2018a. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6053> Acesso em: 12 fev. 2022.
62. SIGAUD, Lygia. Trabalho assalariado e trabalho familiar no Nordeste. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 4, n. 1, p. 181-199, 2018b. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6123>. Acesso em: 12 fev. 2022.
63. SOUSA, Ana Paulo Ribeiro de. **“Democratização” do ensino superior em tempos neoliberais**: análise do processo de expansão e interiorização da UFMA a partir do REUNI. 2019. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.
64. STOCKING JR, George. The ethnographer’s magic: fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski. *In*: STOCKING JR, George. **The ethnographer’s magic and other essays in the history of Anthropology**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992. p. 12-59.
65. TOREN, Christina. **Making sense of hierarchy**: cognition as social process. London: Athlone, 1990.
66. VELHO, Gilberto. Observando o familiar. *In*: VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. p. 121-132.
67. WALLERSTEIN, Immanuel. **The capitalist world-economy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
68. WEBER, Florence. **Guia para pesquisa de campo**: produzir e analisar dados etnográficos. Petrópolis: Vozes, 2007.
69. WERNECK, Alexandre; PEDROSO, Marcelo. **Theodorico, Imperador do Sertão, visto por**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2017.
70. WILLIS, Paul. **Learning to labor**: how working class kids get working class jobs. New York: Columbia University Press, 1977.

Luiz Alberto Couceiro

Professor Associado da Universidade Federal do Maranhão. Doutor em Ciências Humanas (Antropologia Cultural) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1281-8048>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: luizalbertocouceiro@gmail.com

Rodrigo Rosistolato

Professor Associado na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor em Ciências Humanas

(antropologia) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Mestrado em sociologia com ênfase em antropologia pela mesma instituição. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4025-0632>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: rodrigo.rosistolato@gmail.com

Mundo acadêmico e realidade negra entre políticas afirmativas e antropologia e/da educação

Academic world and black reality among affirmative policies and anthropology and/of education

Neusa Maria Mendes de Gusmão

Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

RESUMO

As políticas públicas se colocam no cenário nacional de modo a evidenciar vários momentos em que experiências de acesso e permanência no universo acadêmico para as populações negras têm assumido configurações diversas bastante debatidas desde os anos 1990. Neste texto, pretende-se apontar aspectos positivos dessas políticas, buscando, porém, refletir a respeito de práticas que, no meio acadêmico, constituem experiências complementares e/ou alternativas às posturas mais engessadas das instituições educacionais no cumprimento das políticas afirmativas, voltadas apenas ao sistema de cotas. Nesse processo, desvela-se o importante papel das políticas públicas e da antropologia na configuração de projetos educativos alternativos no interior das instituições de ensino superior (IESs), que recebem estudantes afro-brasileiros e de nacionalidades africanas e latino-americanas.

Palavras-chave: Políticas afirmativas, Mundo acadêmico, Realidade negra, Antropologia, Educação.

Recebido em 15 de junho de 2022.

Avaliador A: 13 de julho de 2022.

Avaliador B: 15 de agosto de 2022.

Aceito em 06 de outubro de 2022.



ABSTRACT

Public policies are placed in the national sphere in order to highlight several moments in which experiences of access and permanence in the academic universe for black populations have taken on different configurations, an issue debated since the 1990s. In this text we intend to point out positive aspects of these policies, however seeking to reflect on practices that, within the academic environment, constitute complementary and/or alternative experiences to the plastered postures of educational institutions in compliance with affirmative policies, that is, only observing the quota system. In this process, the important role of public policies and anthropology in the configuration of alternative educational projects within higher education institutions (IES's), which receive Afro-Brazilian, as well as African and Latin American students.

Keywords: Affirmative policies, Academic world, Black reality, Anthropology, Education.

INTRODUÇÃO

[...] a presença negra nas universidades brasileiras permitiu reterritorializar as relações sociais no Brasil, evidenciando assim, [*sic*] a resistência dessa população aos processos de subordinação, salientando as inúmeras histórias de homens negros e mulheres negras que nos servem de referência para continuarmos produzindo saber e exercendo uma intelectualidade negra. (FELIPE, 2020, p.8).

O debate sobre a Lei nº 12.711/2012¹, conhecida como Lei de Cotas, e a luta para lhe dar continuidade e aprimorar seu alcance nas discussões governamentais de 2022² trouxeram-me à mente experiências e escritos de minha autoria a respeito da presença de homens negros e mulheres negras na academia (GUSMÃO, 2009; GOMES; GUSMÃO, 2016), além de textos em que trato da presença crescente de africanos em diversas instituições de ensino superior (IESs) no Brasil (GUSMÃO, 2006, 2011a, 2011b, 2012, 2013, 2014). Os casos em tela se

¹ A Lei nº 12.711/2012 garante a reserva de 50% das matrículas por curso e turno nas 59 universidades federais e nos 38 institutos federais de educação, ciência e tecnologia a alunos oriundos integralmente do ensino médio público, em cursos regulares ou da educação de jovens e adultos) Fonte: portal.mec.gov.br Acesso: 01 maio 2022. Vale lembrar que a lei de 2012 foi atualizada pela Lei nº 13.409/2016.

² A chamada Lei de Cotas, em seu artigo sétimo, recomendava a revisão da lei em dez anos, ou seja, em 2022. Por essa razão, encontram-se em debate na Câmara dos Deputados, em Brasília, mais de 30 propostas que defendem sua manutenção, sua ampliação ou sua extinção.

pautam por políticas de diversas naturezas: no caso de grupos tidos como minoritários, tais como indígenas, negros e brancos oriundos da escola pública, incide a Lei de Cotas; no caso de estudantes estrangeiros nas IESs brasileiras, entre eles os estudantes africanos, incidem acordos institucionais como o Programa de Estudantes – Convênio de Graduação (PEC-G) e o Programa de Estudantes - Convênio de Pós-Graduação (PEC-PG)³, vistos como programas de mobilidade e formação em nível superior.

O que essas políticas têm em comum? Ambas, segundo Cermeño (2020, p. 332), dizem respeito a um “conjunto de políticas e de práticas desenvolvidas por sistemas acadêmicos, universidades e pesquisadores/as para lidar com a globalização” que, por sua vez, resultam na “formulação de políticas específicas em ensino, pesquisa e extensão”. A autora retoma Gusmão (2011b) e afirma que

A abertura e a expansão que se coloca como oportunidade aos chamados outros nacionais, sejam eles indígenas, mestiços, brancos ou pobres, envolve [*sic*] também os estrangeiros e os coloca, a todos, como integrantes de um contexto de ensino marcado por alto grau de segregação racial, econômica e espacial, por relações de hierarquia, diferenciação e poder. (CERMEÑO, 2020, p. 334).

Assim, ainda que difiram entre si, tais políticas são pensadas a partir de cenários nacionais e dão o tom dos contextos das políticas brasileiras no campo educacional, ao mesmo tempo que possibilitam experiências que vão na “contramão” da ordem instituída, ou seja, suscitando experiências alternativas de imersão num campo segregado que fez e faz com que as IESs brasileiras se tornem espaços de formação de consciência e identidade para os segmentos contemplados com a ação do Estado, antes mesmo do próprio Estado se posicionar⁴.

Em uma possível linha do tempo, pode-se afirmar que o movimento das IESs resultou, dentre outros fatores, das influências exercidas por dois eventos: o Projeto UNESCO, entre os anos de 1950 e 1960, cujo objetivo era compreender o racismo e as possíveis formas de superação do fenômeno, e a Conferência Mundial das Nações Unidas contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância, ocorrida em Durban, na África do Sul, em 2001. Entre a segunda metade do século XX e o início do século XXI, portanto, diversas

3 Esses programas envolvem políticas de cooperação entre o Brasil e países em desenvolvimento da América Latina e da África, que oferecem vagas em universidades brasileiras com vista à formação de quadros de países em desenvolvimento (GUSMÃO, 2012).

4 Numa aula magna, Munanga nos lembra que antes mesmo da Lei de Cotas muitas IESs públicas federais e estaduais implementaram o sistema de cotas sem contar com “o amparo da lei”. As IESs assim o fizeram por consciência da maioria de seus membros e com base em sua autonomia acadêmica (MUNANGA, 2022).

IESs brasileiras, motivadas pelo espírito dessas iniciativas, se posicionaram, criando ações e espaços que possibilitaram “outros modos de exercer as relações de saber e poder” (SILVA, 2020, p. 241) no contexto educacional, visando o ingresso nas universidades de segmentos desde sempre alijados dessa oportunidade, entre eles os negros. Tal fato instaura outras formas de ensinar, aprender e produzir conhecimento, sem desconsiderar o que se encontra constituído, mas está sujeito a olhares mais críticos.

Ao refletir acerca do movimento de enegrecimento das IESs brasileiras por meio das políticas e do papel do Estado no campo educacional, retomo alguns estudos para debater as possibilidades de outros processos educativos, tidos como complementares e/ou alternativos aos processos vigentes, com possíveis relações com o campo da antropologia no universo educacional das IESs brasileiras.

DO QUE JÁ FOI DITO: UNIVERSIDADE E SUJEITOS NEGROS OU AFRO-BRASILEIROS

Em meus escritos, falo de histórias de vida e trajetórias de sujeitos de origem africana e de afro-brasileiros cujos processos de formação em terras brasileiras expõem os impactos vividos tanto na estrutura universitária como na sociedade como um todo. A pergunta que faço, cerca de dez ou mais anos depois dos escritos dos anos de 1990, é a seguinte: após a instituição da Lei nº12.711/2012, quais são as histórias de ontem e de agora que o mundo acadêmico nos conta? Como a antropologia e a educação se fazem presentes nesse universo complexo, estratificado e altamente seletivo das IESs brasileiras?

Reterritorialização, resistência, saberes e intelectualidade negra nas universidades brasileiras são os termos que nuançam o debate acerca das possíveis respostas a para essas perguntas. Sem dúvida, houve avanços, como a própria Lei de Cotas demonstra, mas os limites ainda persistem, e isso se apresenta nos debates contraditórios sobre essa política. No contexto do Legislativo brasileiro, entre 1989 e 2021, 34 proposições foram movimentadas a favor e contra a Lei de Cotas, 17 delas movimentadas na atual legislatura, evidenciando “uma disputa polarizada e acirrada entre perspectivas de revisão da legislação” (BOLETIM-OLP, 2021), envolvendo posições a favor e contra a Lei, num embate de suma importância para os sujeitos excluídos de oportunidades e de visibilidade na sociedade brasileira. A luta não se dá apenas no âmbito do Legislativo, mas também no da sociedade civil, travada por muitos outros grupos e

instituições que buscam contribuir para a garantia da permanência e da ampliação do alcance da lei neste ano de 2022⁵. O caso do PEC-G e do PEC-PG não se encontra num momento desafiador como o vivido pela Lei de Cotas; é importante, no entanto, considerá-los, para que possamos traçar um perfil disto que é a sociedade brasileira e as instituições de educação superior em pleno século XXI, quanto as suas relações com negros brasileiros e sujeitos negros e não brancos⁶ de outras nacionalidades e/ou etnias.

É nesse contexto que temas referentes ao ingresso e à permanência de homens negros, mulheres negras e não brancos no ensino superior têm sido retomados em calorosos debates, bem como relatos pregressos e atuais de estudantes negros, afro-brasileiros ou não, que mostram que ainda há impasses nas relações de convivência, aprendizagem e permanência por parte desses sujeitos, tanto no meio acadêmico como na sociedade brasileira como um todo. Diante dessa situação, proponho dimensionar o campo de luta, a partir da antropologia, no universo da educação de ensino superior, por seu alcance e seus impasses, tanto os teóricos como aqueles relativos a vivências específicas, compreendidos como parte de um campo marcado por relações de poder, de lutas e resistências.

Em um artigo escrito em coautoria com Janaina Damasceno Gomes em 2016, afirmávamos que, criados sob a égide do capital, com “regras e normas que visam o controle do conhecimento e do campo científico” pelos próprios pares, tanto a ciência como o campo científico seriam áreas “de embates entre competências e saberes autorizados ou não, que se confrontam no espaço das universidades” (GOMES; GUSMÃO, 2016, p.38). Ao dizer isso, pretendíamos, naquele momento, pensar como as universidades, enquanto espaços educativos marcados pela ambiguidade, também se apresentavam como um “território complexo que possibilita[va] o confronto de ideias por meio da produção do conhecimento e do contexto político em que a formação do estudante, a docência e a pesquisa aconte[ciam]” (GOMES; GUSMÃO, 2016, p. 39). Assumíamos sobretudo que a universidade não se fazia apenas reprodutora da realidade e do *status quo*, como a história do passado colonial nos contava.

Naquele momento e hoje, entendíamos que

[...] a universidade e tudo que representa pode também, possibilitar a constituição

5 Entre elas está a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que, em novembro de 2021, reuniu um grupo de associados para discutir e propor a manutenção e a ampliação da Lei de Cotas. Dos encontros virtuais, resultou uma nota técnica enviada aos parlamentares como contribuição para esse debate. A ABA também participou institucionalmente da audiência pública da Comissão de Educação da Câmara dos Deputados em 10 de dezembro de 2021 sobre a questão de cotas.

6 Indígenas, negros, latino-americanos, africanos etc.

de novas mentalidades capazes de “revolucionar a ordem estrutural cotidiana e conferir um outro significado à atividade [de formação e de docência], bem como às pessoas envolvidas, [...] [tendo em vista que] seu cotidiano envolve acontecimentos singulares e extraordinários como experiência vivida. (ROCHA, 2001, p. 220).

Em uma possível linha do tempo do mundo acadêmico brasileiro com respeito a docentes negros, as trajetórias acadêmicas de duas mulheres negras – Virginia Leone Bicudo e Josildeth Gomes Consorte –, analisadas por Gomes e Gusmão (2016), nos mostram experiências de formação e processos de vivência nas hostes acadêmicas daquele período, em torno de 1950, portanto antes da Lei de Cotas e de ações afirmativas⁷ no cenário nacional. Suas trajetórias demarcam um período anterior às lutas coletivas por educação implementadas dos anos 1960 em diante, quando diversas organizações negras, como o Movimento Negro Unificado (MNU), foram responsáveis pelas conquistas articuladas por lutas específicas junto ao Estado-nação nos anos seguintes, entre elas as políticas afirmativas, principalmente após a Constituição de 1988.

Durante as décadas de 1940 e 1950, o meio acadêmico criou barreiras ligadas a raça, gênero e cor para os sujeitos negros. Até então, as trajetórias acadêmicas desses sujeitos eram tidas como excepcionais. Os casos de Bicudo e de Consorte mostram como “a academia é um exemplo de espaço condicionador do pensamento que roteiriza e compacta tudo que é feito lá dentro” (CAVALCANTE, 2020, p. 225), também sendo, porém, um espaço que possibilita outros destinos. Isso se observa na trajetória de ambas as pensadoras: no caso de Virginia Leone Bicudo, o sistema cumpre seu objetivo no esforço intelectual de manutenção do legado branco, masculino e capitalista, como diz Cavalcante. Na trajetória da professora Josildeth Gomes Consorte, a ressignificação do conhecimento se dá a partir da experiência entre pares – um coletivo negro –, que a conduz a uma produção intelectual comprometida com outros saberes, principalmente os afrocentrados, algo que aconteceu, no entanto, muitos anos após o início de sua carreira acadêmica. Na trajetória de Consorte, o conhecimento se faz como espaço de “libertação das ideias e do corpo” (GOMES e GUSMÃO, 2016)), de uma superação de subalternidade que, embora tardia, tendo ocorrido apenas a partir de 1990, se realiza a partir do coletivo de mulheres negras⁸ que adentram a universidade a partir das décadas de 1970 e 1980.

7 “As Ações Afirmativas como políticas compensatórias adotadas para aliviar e remediar as condições resultantes de um passado de discriminação cumprem uma finalidade pública decisiva para o projeto democrático: assegurar a diversidade e a pluralidade social” (PIOVESAN, 2005, p. 49).

8 Grupo Negro das PUCSP, formado em 1979, no interior da PUC/SP, sendo uma vertente do Movimento Negro em São Paulo. Muitos projetos do Grupo Negro foram desenvolvidos com o apoio do Departamento de Antropologia dessa instituição. VER: SANTOS, Gevanilda Gomes, Grupo Negro da PUC/SP., *Cadernos de Pesquisa*, 1987, n.63, pp.135-136. Disponível em: <https://publicacoes.fcc.org.br/cp/issue/view/96>. Acesso: 30 mar. 2022.

Isso acontece primeiro em meio a um tempo de negação identitária de Bicudo e de Consorte como mulheres negras, num condicionamento de gênero e raça que corresponde ao final da primeira metade do século XX e ao início da segunda metade século, quando já havia um claro reflexo social na organização dos movimentos sociais e negros na sociedade e na academia.⁹

As trajetórias de Bicudo e de Consorte revelam aspectos importantes e comuns de outras histórias que estudantes negras de gerações mais novas também nos contam a respeito de suas trajetórias em diferentes universidades públicas e privadas (GOMES, 2008; SOUZA, 2006). Entre esses aspectos estão a condição de classe, a delimitar a possibilidade de estudos – essas estudantes quase sempre foram ou são as primeiras de sua família a ter acesso à universidade, muitas vezes com o auxílio de outros parentes, que contribuía para garantir a formação daqueles considerados com maiores chances de cursar o ensino superior –; as dificuldades de relacionamento em sala de aula, por serem quase sempre as únicas figuras negras entre brancos; a invisibilidade, a discriminação e o ingresso no meio acadêmico que as embranquece ou, como diz Gomes (2013; 2016) as leva à perda da cor como forma de superar a barreira da cor e permanecer em um meio hostil. A permanência dessas estudantes no meio universitário, portanto, constitui um desafio e uma tormenta difíceis de vencer. Muitas paravam no meio do caminho e param ainda hoje.

É assim que, na história de Bicudo, hoje muito referenciada, os percalços sofridos a levam a abandonar a vida acadêmica e a se dedicar à psicanálise¹⁰, até morrer “negra, pobre, esquecida” (GOMES, 2013; GOMES e GUSMÃO, 2016). Consorte, ainda hoje professora emérita da PUC-SP, trilha um caminho brilhante, mas, pioneira nos estudos sobre o negro e a educação no início dos anos 1950, como pesquisadora do Projeto Unesco abandona o tema e só volta a considerá-lo em seus cursos de pós-graduação nos anos 1990, sob pressão do Grupo Negro da PUC, formado por um contingente de mulheres negras oriundas de uma geração de ativistas do movimento negro. As histórias das duas consistem em um demarcador de duas fases:

[...] a primeira [,] em que suas trajetórias são singulares e isoladas e, [sic] a segunda, quando suas trajetórias são tramadas no interior da coletividade negra e de seus

9 Um dos pontos de inflexão dessa mudança, será o Projeto da Unesco entre os anos de 1950/1960, busca por um modelo de relações harmoniosas e, no qual o Brasil seria o modelo. Virginia e Josildeath, foram ambas pesquisadoras engajadas no Projeto da Unesco. A primeira no Sudeste, via Escola de Sociologia e Política e, a segunda no Nordeste, através da Universidade da Bahia.

10 Em 2020 foi o ano do centenário de nascimento de Virginia em razão de sua presença e ajuda na divulgação e legitimidade desse campo, embora fosse também socióloga, foi a psicanálise que mais a homenageou em seu centenário em 2020.

propósitos. Na primeira fase (primeira metade do século XX), a presença de mulheres negras no ensino superior é quase sempre minoritária, quando não única, compondo quadros discentes e docentes das instituições a que pertencem. Fato que acarreta que suas jornadas acadêmicas tenham se dado com pouca ou nenhuma interlocução e acolhimento por parte de outros sujeitos em condições similares às suas. Nestes casos, qualquer tipo de associação seria realizado fora do ambiente acadêmico e correspondente à fase anterior aos anos de 1960/70. (GOMES; GUSMÃO, 2016, p. 50).

Gomes e eu pudemos identificar nessas trajetórias um momento de inflexão e mudança entre os anos 1960 e 1980¹¹, com a organização crescente do segmento negro brasileiro, que passa a ver na educação de nível superior mais uma forma de militância em que mentes e corpos negros passam a ocupar esses espaços negados. O fato se acentua com o reconhecimento do Brasil como sociedade multirracial na Carta Magna de 1988 e nos anos seguintes, após a Lei nº 12.711/2012, a Lei de Cotas. Nesse processo, a conquista da luta social enegrece cada vez mais as estruturas embranquecidas do ensino superior tanto público como privado.¹² Resistência, luta e (re)existência são, assim, protagonizadas por gerações mais novas de mulheres negras, cuja militância, como no caso do Grupo Negro da PUC-SP, levou a professora Consorte a retomar sua origem, sua história e a reflexão acadêmica sobre o negro em 1990, ou seja, muitos anos depois de seu ingresso na vida universitária.

Outro exemplo da inserção do sujeito negro no mundo acadêmico e dos limites desse campo consta de artigo a respeito das trajetórias de três professores negros da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), já nos anos de 2000, cujos dados obtidos em pesquisa me coube analisar (GUSMÃO, 2009). Os relatos ganham proeminência por assumir uma prática pedagógica engajada no campo educacional, não restrita à sala de aula, e sim como uma prática humana definidora de uma identidade étnico-racial marcada pela busca constante por autonomia e responsabilidade social e coletiva, não sem percalços.

A chegada desses sujeitos à educação superior se fez e se faz vencendo barreiras comuns às massas negras e estruturando um caminho de mão dupla, isto é, o de ter que dominar um conhecimento que não reconhece a cultura negra e se pauta por uma tradição europeia, branca e cristã. Todos os três docentes, membros de famílias negras de cultura religiosa de matriz

11 A razão, segundo Munanga (2022), foi a de que o Projeto UNESCO (1950/1960), abriu nas IESs brasileiras, uma área de Estudos de Relações Raciais, instaurando disciplinas que mudam a discussão do racismo do foco da denúncia para o de propor formas de erradicação do racismo, abrindo possibilidades para políticas de intervenção e ampliando os horizontes dos grupos negros como irá acontecer nos anos seguintes.

12 Outras políticas de caráter inclusivo: Programa de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais – REUNI; Programa Universidade para Todos – PROUNI; Programa Nacional de Assistência Estudantil – PNAES; Sistema de Seleção Unificada – SISU. Todos criados entre 2000 e 2010.

negra, enfrentam dificuldades advindas de preconceitos presentes no senso comum e no espaço acadêmico. Reproduzo algumas falas de professores ouvidos pelo projeto da UFMG:

Eu entrei na universidade um pouco tarde [...]. Então ali, nos idos de 75, 76 eu comecei a sistematizar a crítica ao racismo. E essa crítica, ela me levou a pensar a minha origem de filho de umbandista, né? [...] E era uma experiência magnífica que só depois de 30 anos eu fui entender a riqueza dela e como que ela marca culturalmente a cabeça da gente que é criado dentro de ambiente negro.

Meu pai era militante, quer dizer, a minha militância no movimento negro ela começou com ele, meu pai era militante, eu era pequeno, desde a minha infância eu sei, eu caminho nessa questão. (GUSMÃO, 2009, p. 192).

O campo religioso e o campo político da militância negra ainda na infância desses docentes estão na base de suas opções, convicções e ações, expressadas de modo visível, cujo centro é a questão racial. As dificuldades e os limites colocam, portanto, o drama de se sentir negro e vivenciar o peso da ideologia da miscigenação, que tende a “clarear” o negro que se faz docente no ensino superior. Por outro lado, toda a compreensão da cultura negra construída no universo familiar é considerada folclórica pelos próprios pares acadêmicos, referida “como fragmento da cultura africana [,] e o fragmento iria morrer, tá? E, também, tá... Era uma cultura que se opunha à cultura científica” (GUSMÃO, 2009, p. 193).

Nesse contexto de contradições e negações, serão as relações construídas fora do mundo acadêmico, no campo religioso e na militância negra, os caminhos de empoderamento social e militante que implicarão um processo de troca, estudos e reflexões que os levam a tematizar a vida do aluno negro e do professor negro no interior da universidade. Como alunos e/ou docentes, exige-se continuamente deles que demonstrem competências que não se cobra de sujeitos brancos na academia. Mesmo após muitos anos na carreira acadêmica, continuam a enfrentar dificuldades advindas da discriminação, do preconceito e do racismo. Como diz Almeida, o racismo “[...] é uma decorrência da própria estrutura social. Ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural.” (ALMEIDA, 2020, p. 50).

A partir dessa visão, pode-se afirmar a existência de um campo tenso em que operam as identidades e as culturas que portam os sujeitos negros, em particular dos que adentram o espaço escolarizado em todos os seus níveis, especialmente nas universidades particulares ou públicas onde, em geral, o negro não está. Tal ausência e tal invisibilidade obrigam a tomada de consciência, redimensionam os papéis, bem como as práticas sociais e educativas desses sujeitos, e conformam outra modalidade de luta e resistência para além deles próprios no compromisso para com o próximo, igual e diferente. Esses estudantes negros atuam, então,

no interior dos espaços acadêmicos de modo integrado com o mundo além da academia e unem outros saberes e experiências em suas concepções de mundo e suas práticas políticas e pedagógicas. Reorganizam o aprender e o ensinar em função de alternativas pedagógicas decorrentes da vida vivida. Tais experiências de ensino, por sua vez, se fazem objeto de reflexão sobre o ato de educar. Ao mesmo tempo, evidenciam caminhos na capacidade de se reciclar diante dos saberes instituídos e dos saberes instituintes que lhes chegam nas experiências na sala de aula e entre seus pares na academia e fora dela, através de vivências com outros grupos. Se fazem agentes mediadores entre um universo e outro, transportando saberes que de outra forma estariam ausentes da formação de seus alunos. São eles agentes de um campo político, complexo e intenso. Falam de si, por si e para si, mas também falam do outro, sobre o outro e para o outro (RODRIGUES, 2021). Como diria Paulo Freire (1997), aprendem a ler o mundo para vencer barreiras, ocupar um lugar próprio e ter sua existência reconhecida. Aprendem e ensinam tanto quanto ensinam e aprendem.

Na rápida amostragem de limites, avanços e lutas presentes nas histórias de vida e trajetórias de mulheres negras e homens negros no meio acadêmico aqui considerados, evidencia-se a marca pessoal e intransferível de todos eles: a de serem homens e mulheres negros e, em particular, negros e negras brasileiros. Evidencia-se o que é o Brasil, um país que se diz plural, mas não reconhece a própria pluralidade de seu povo, já que se pauta por ideologias discriminatórias em torno de quem é cidadão e pressupõe a existência de cidadãos de segunda classe e não cidadãos, obrigando-os a se organizar a partir das experiências vividas, criando estratégias de vida e de ação na luta imperativa da questão racial, no campo educacional e fora dele. Mas seria esse quadro diferente para o estudantes africanos que aqui chegaram a partir dos anos 1990?

Dos anos 1990 para cá ocorre a intensificação dos processos de migração com finalidade de estudo da parte de jovens negros de origem africana¹³, e a sociedade brasileira, estratificada e racializada, sofre um embate ao se colocar diante desses estudantes negros e africanos que chegam às universidades a partir de políticas e acordos entre países. O que essas trajetórias nos dizem?

13 Fato decorrente de processos de internacionalização que envolve trocas científicas, universitárias e culturais entre países e que geram processos de mobilidade com a finalidade de estudos, neste caso, principalmente de sujeitos provenientes dos PALOP, Países Africanos de Língua Portuguesa. São eles: Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné Bissau e São Tomé e Príncipe.

DO QUE JÁ FOI DITO: UNIVERSIDADE E ESTUDANTES AFRICANOS NO BRASIL

No início da década de 1990,

[...] a problemática do estudante africano nas instituições brasileiras não é objeto de reflexão acadêmica e científica, a não ser de poucos pesquisadores e, muitas vezes, só o são, [sic] por parte dos próprios estudantes africanos que tomam a experiência de viver no Brasil como temática de suas monografias, dissertações e teses. Fora isso, estudantes africanos só encontram visibilidade, [sic] quando vítimas por violência, quase sempre de ordem racial, que ganham as mídias impressas e televisivas. (GUSMÃO, 2012, p. 15).

Quando adentramos a década de 2020, nota-se que o quadro pouco mudou. Numa rápida busca por sites disponíveis, percebe-se que, no geral, ainda são os estudantes africanos que refletem sobre suas experiências nas universidades brasileiras, tomando suas trajetórias e as trajetórias de outros africanos como temas de suas pesquisas acadêmicas. Essa realidade envolve a reflexão e a construção de conhecimento a partir de uma realidade que a academia como um todo parece não ter aceitado ainda. Ao tomarem essa responsabilidade nas próprias mãos, esses estudantes expõem a ilegitimidade do tema para a formulação do conhecimento científico enquanto demanda de ensino no interior das IESs. Essa é uma questão que cresceu nos dois últimos séculos e afetou não só o corpo discente das IESs, de origem africana ou não, mas também os espaços institucionais e sociais onde os estudantes se inserem, demandando outros modos de aprender e produzir conhecimento. Disso resulta o questionamento das práticas educativas, da realidade das instituições de ensino e de suas relações com os chamados “diferentes”, questionando, em última instância, a própria realidade nacional como um todo.

Não bastasse o fato de que a temática do negro não é vista como tema prioritário pelas pesquisas e pela docência, a invisibilidade das relações entre o Brasil e os países africanos – no tocante às migrações temporárias ou ditas especiais e à própria definição teórica do que são tais processos – revela como os campos científico e pedagógico desconhecem ou minimizam as experiências vividas por quem se encontra aparentemente “fora de lugar” ou ocupa um lugar próprio enquanto negros, africanos e afro-brasileiros no meio universitário brasileiro. Se estão “fora de lugar”, qual seria o lugar próprio para tais sujeitos?

Nos estudos realizados no início dos anos 1990, discursos construídos por diferentes agentes no campo da educação e no campo político de inserção desses sujeitos na realidade do país revelaram que a sociedade brasileira elabora sentidos e significados dessa presença

africana no tecido social, originando atitudes e comportamentos de aceitação ou rejeição do imigrante africano e/ou estudante estrangeiro de origem africana “na terra do outro”. É por isso que as narrativas de estudantes africanos no Brasil trazem a marca da “viagem”, a expor realidades em transição e vidas em (con)formação no campo de uma *intelectualidade* negra marcada pela internacionalização de pessoas, países e do próprio continente africano. Isso não se dá, no entanto, sem desafios e embates quando os estudantes se fazem presentes em contextos marcadamente estratificados, seletivos e racistas como as instituições de ensino superior no Brasil.

Tal como acontece com o negro brasileiro, muitos dos negros africanos que migram com para estudar são os primeiros e únicos membros da família que alcançam a universidade, em razão das políticas vigentes e da transformação das realidades internas de seus próprios países na segunda metade do século XX. Em grande medida, seus percursos e trajetórias estudantis dependem do apoio de familiares que ficam na África ou mesmo de parentes imigrados, que formam um *pool*¹⁴ para viabilizar o projeto de ascensão familiar (GUSMÃO, 2013). Muitos enfrentam problemas de sobrevivência e dificuldades para se manter nos países de acolhimento, entre outros problemas decorrentes de estar longe de casa e de suas origens, como expressam as muitas narrativas a respeito da experiência de estudar em outro país (GUSMÃO, 2011a; 2011b; 2013). Nessas histórias, os problemas do cotidiano envolvem a questão da moradia, dificuldades econômicas e relativas a língua – embora muitos falem português, não são compreendidos por colegas e pelos professores na sala de aula, que muitas vezes alegam que esses alunos não sabem falar nem escrever. Discriminações diversas os levam a compreender que “não são daqui, apenas estão aqui”. Por sua vez, os estudantes brasileiros os veem como sujeitos privilegiados não por seus méritos, mas por serem apoiados pelas políticas nacionais vigentes (GUSMÃO, 2014, p. 50).

A questão do mérito e do privilégio serão temas vivenciados junto a negros brasileiros beneficiados pela Lei de Cotas, fato que escancara a ordem estrutural do racismo brasileiro, voltado a negros em geral, brasileiros ou não. Parte das barreiras com que africanos e afro-brasileiros encontram, portanto, dizem respeito ao racismo estrutural, que no Brasil coloca todos diante de questões identitárias, de afirmação e autoestima. No caso dos estudantes africanos, as referências próprias e as novas referências que se impõem no contexto migratório entram em conflito. Subuhana (2005) constata que o preconceito de cor e/ou racial afeta aos

14 Neste caso, “*pool*” significa uma união de parentes cujo objetivo é dar condições àquele que migra para estudar, de modo a viabilizar um projeto familiar.

estudantes africanos, que descobrem aqui outra dimensão relativa à cor da pele, enfrentando discriminações que antes desconheciam e os obrigam a refletir sobre sua condição enquanto pretos e a se “descobrirem” africanos e estrangeiros.

“Estrangeiro”, nesse contexto, é uma categoria distintiva na realidade brasileira e em meio ao contingente negro de origem nacional, já que é valorizada. Por sua vez, a diversidade de origem étnica e social dos estudantes de origem africana os torna parte de um contingente referido tão somente como “africanos”, um termo que lhes é vazio de significado. “Africano” consiste numa categoria na qual os próprios estudantes a princípio não se reconhecem, por ser desprovida de especificidade e ligada a um lugar distante, desconhecido e indistinto: a África.

Ao mesmo tempo, porém, tanto o estudante negro brasileiro como o estudante negro de origem africana são vistos e negados em função da cor da pele. Esse fato evidencia o significado da raça no caso brasileiro como demarcadora das relações nos espaços de vivência dos sujeitos negros. Isso ocorre até mesmo diante dos órgãos gestores das universidades, nas possibilidades de assistência e na invisibilidade para com o alunado que partilha a vida acadêmica, pois tais sujeitos, nacionais ou não, desconhecem a si próprios como sujeito.

Como diz uma jovem angolana, “ser negro no Brasil é muito difícil, só pelo fato de ter a pele negra as coisas da vida se tornam complicadas” (GUSMÃO, 2006). O sentimento também expressa as dificuldades do mundo social e educacional em que o racismo, camuflado ou não, impõe aos sujeitos negros brasileiros e africanos a assimilação dos processos de discriminação e racismo e a reação diante da ordem que os nega. Essa reação vem por meio da criação de redes de apoio, que organizam festas em que a sociabilidade entre pares diz respeito à sua vida na África, e aproximam os alunos de fora do país de outros estudantes estrangeiros, pela condição similar que vivenciam no mundo acadêmico – “driblam”, assim, o preconceito e o racismo da sociedade brasileira, demarcando identidades próprias e processos singulares de estar no mundo contemporâneo. Os estudantes negros de origem nacional, por sua vez, também se organizam em coletivos de pares e buscam agir e interagir para conhecer a si próprios e entrar em contato com as trajetórias do negro brasileiro. Para ambos esses estudantes, a aprendizagem de si e do outro é um divisor de águas capaz de transformar a percepção de quem são na África, de quem são no Brasil e das razões que os movem de um lugar invisível e periférico para um universo tradicionalmente negado ao negro: a academia. É assim que afro-brasileiros e negros de origem africana vivem o embate da realidade acadêmica em processos de estudos e formação.

NEGROS E NEGRAS DAQUI E DE LÁ: INTELECTUALIDADE E EDUCAÇÃO

No pouco que o resumo dos itens acima revela, percebe-se que no século XXI negro e negras brasileiros e africanos de diferentes origens se transformam mediante as situações vividas na realidade brasileira e no universo acadêmico. Se muitos se perdem pelo caminho¹⁵, porém, outros tantos se empoderam por meio de redes sociais de ajustes, tanto no meio acadêmico como fora dele, ao criar coletividades que permitem reproduzir experiências, saberes e culturas negras na universidade e na sociedade à sua volta. Esse “dentro e fora”, tal como “fora e dentro”, impõe uma circulação não apenas de sujeitos, mas de histórias, culturas, saberes múltiplos, e lutas, revelando processos de reterritorialização, resistência e afirmação identitária que os tornam sujeitos diferentes daqueles que um dia foram, mas lutam, no entanto, pela afirmação daquilo que são: homens e mulheres negros, afro-brasileiros e “africanos” desta ou daquela origem. Todos reverberam que vivenciar a percepção de que a vida estudantil como um lugar negado ou que não lhes é “próprio” os torna reagentes ou resistentes dentro do meio acadêmico, mas não só. Ao tomar consciência dessa realidade e do mundo à sua volta, assumem o aprender e o ensinar, aprendendo de modo a se fazerem aprendizes do “novo” e agentes de uma realidade nova antes inimaginável, objeto de uma reflexão e de um ensino que rompem estruturas e apontam possibilidades no campo educacional.

A estudante afro-brasileira Dediane (2021) comenta a falta de visibilidade do campo acadêmico e a necessidade de assumir o compromisso de caminhar em coletividades¹⁶. Esse caminho se revelou importante nas trajetórias da professora Josildeth G. Consorte e dos professores da UFMG nos anos de 1990, revelando-se também nas trajetórias atuais de negros e negras brasileiros e africanos alunos e docentes nas IESs brasileiras. Nos relatos até aqui considerados, ordena-se a linha do tempo em dois séculos, entremeados por um período de transição: o século XX, até os anos 1950 e 1960, marcadamente individualista; o período da segunda metade desse século, entre os anos 1970 e 1990, que traz processos emergentes de luta

15 Há relatos de sofrimento físico e mental, perda identitária, adoecimento e, muitas vezes, mortes prematuras provocadas pelo desespero ou pela violência que afetam os negros, brasileiros ou não, no tecido social.

16 A filosofia africana Ubuntu – “eu sou porque nós somos” – está presente na luta de negros brasileiros e se faz presente nos estudos dos estudantes africanos que olham para suas trajetórias, mas têm em mente tantas outras trajetórias que os conformam enquanto coletividades. Desse modo, pensar a si mesmo é pensar o coletivo, contribuir com ele em qualquer lugar que se esteja.

coletiva; e século XXI, em que negros brasileiros ou não, e sujeitos não brancos, expressam o sentido coletivo da luta e da resistência diante de uma realidade adversa e racista.

Nos tempos atuais, a questão do compromisso e da coletividade também se apresenta tanto nas pesquisas dos estudantes afro-brasileiros como nos trabalhos daqueles que migraram para estudar, os ditos “africanos”. Para os estudantes africanos que aqui estão, importa mostrar – por meio de atividades diversas, como palestras e debates em diferentes grupos e no próprio trabalho acadêmico (na tese de conclusão de curso, o TCC, na dissertação de mestrado e/ou na tese do doutorado) – uma visão da África que rompa com o desconhecimento e com os estereótipos que os brasileiros possuem a respeito do continente. É nesse processo que os estudantes assumem suas histórias de vida e trajetórias acadêmicas como temas importantes e significativos para pensar o passado e o presente das gentes negras aqui e lá, em terras distantes. Além de aprofundarem o conhecimento em torno de seus países de origem, buscam conhecer outras realidades, tanto brasileiras como africanas, e aprofundam seus conhecimentos a respeito do Brasil e da África, assumindo a antropologia, bem como outras ciências humanas, como campos científicos de base. Nas IESs brasileiras, negros afro-brasileiros e africanos se tornam agentes de um conhecimento que os fortalece na luta em torno da diferença e da diversidade social e cultural, movidos pelo desejo de reconhecimento e de direitos plenos.

Afro-brasileiros atuam em torno de movimentos sociais organizados, ONGs, grupos de estudos, cursinhos populares e grupos de religiosidade afro, bem como escolhem temas de pesquisa e ensino voltados à realidade de diferentes grupos negros na religião, nas artes, nos quilombos e nos movimentos negros, entre tantos outros âmbitos pouco contemplados e pouco legitimados na academia. Tal propósito os leva a aprofundar os próprios conhecimentos do universo negro brasileiro, a resgatar outras trajetórias “no chão da vida”, a refletir sobre si mesmos, revendo traumas e reestruturando identidades. Resultam daí um intenso processo de aprendizagem e a produção de um conhecimento que não se restringe ao mundo acadêmico, impondo o reconhecimento de experiências e saberes e exigindo outras epistemologias que possam dialogar com os saberes legitimados. Revelam-se nessa prática formas alternativas de ensino e aprendizagem estruturadas a partir do valor fundamental da coletividade, dos mundos de “dentro” e de “fora” da academia como realidades interligadas.

Afro-brasileiros e africanos de diferentes origens se dedicam, assim, a produzir um conhecimento que se agregue ao conhecimento já legitimado do meio acadêmico e obrigue a academia a repensar a existência de saberes múltiplos, referentes a quem “está aqui e é de lá” e a quem é daqui e desconhece suas próprias trajetórias históricas. A construção desses outros saberes em diálogo com os saberes instituídos do meio acadêmico torna esses estudantes

intelectuais engajados em processos de resistência, por meio da (re)existência em espaços negados, exigindo uma revisão dos próprios passos em meio aos passos de tantos outros sujeitos. Eles obrigam-se, por assim dizer, a assumir um compromisso que antes não se impunha em suas trajetórias pessoais. É esse o caminho que os faz ser intelectuais engajados, a conformar uma *intelectualidade negra* em movimento. Como diz Munanga (2022), a academia forma cientistas e intelectuais, mas nem sempre um cientista é um intelectual. Segundo o autor:

[...] intelectuais são aqueles estudiosos/as que [,] além de produzirem conhecimento, mantêm [*sic*] regularmente, durante suas vidas de estudiosos/as [,] uma análise de um discurso crítico constante sobre a sociedade, sobre o mundo, a humanidade, suas realidades ou problemas, sem estarem a serviço de uma ideologia ou partido político. São intelectuais, sobretudo porque colocam em xeque a neutralidade da ciência e deliberadamente se colocam ou colocam seus conhecimentos para solucionar problemas da sociedade. (MUNANGA, 2022).

Por essa razão, a professora Vera Rodrigues (2021) alerta que a centralidade temática da questão racial em estudos *sobre* sujeitos negros desenvolvidos *por* sujeitos negros não cria intelectuais cuja produção se dá em torno de si mesmos, já que trajetórias individuais reverberam e fazem eco em experiências da coletividade. Segundo Rodrigues, é a filosofia Ubuntu que os orienta, ou seja: “eu sou porque nós somos”. É por isso que o “fazer [dos negros brasileiros e não brasileiros], portanto, precisa ecoar. Ecoar no outro. Entre os meus. No mundo. Pro mundo. Para o mundo. Pelo mundo” (RODRIGUES, 2021).

Docente negra da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Rodrigues afirma que “evidenciar a intelectualidade negra é promover uma reviravolta nos registros históricos oficiais da humanidade” (RODRIGUES, 2021). Nas palavras da doutora em Antropologia, essa reviravolta “é uma resposta à estrutura racista que insiste em nos negar, mas também é uma resposta afetiva para nós, negros e negras, porque o papel da intelectualidade sempre nos foi negado” (RODRIGUES, 2021). Segundo a autora, a trajetória do intelectual negro se faz de duas maneiras: “caminhando e em coletividade”. O valor da coletividade como sentido e luta que se faz junto, não de modo individual, revela as formas de ser de negros e negras, brasileiros ou não, de irmanar-se em processos de visibilidade, autonomia e direitos de um por todos e de todos por um. Ao resgatar a importância da intelectualidade exercida pelo sujeito negro, a professora se refere aos processos de formação, pontuando o significado da ascensão social e da condição intelectual enquanto possibilidades de quebrar as barreiras da cor, gênero e poder, que situam esse sujeito em universos antes interditos, entre eles as universidades brasileiras.

Em outro trabalho (GUSMÃO, 2014), afirmo que as IESs são instituições que, por sua

natureza, desafiam as possibilidades do intelectual negro, seja ele brasileiro, seja estrangeiro. Trata-se de pensar não apenas a natureza histórica de tais instituições, a colonialidade que deve ser desconstruída, mas também o racismo científico que lhe é inerente. A educação superior existe num quadro permanente de conflito e de tensões em torno de diferentes sujeitos, particularmente do sujeito negro em busca de qualificação orientado pelo mundo branco, cristão e europeizado, que não dialoga com outros saberes, não reconhece sua legitimidade e impõe “verdades” absolutizadas. Daí a importância de colocar frente a frente diferentes histórias e sujeitos que, em sua diversidade social, étnica e racial, possam desconstruir a história única em vigor e colocar em movimento experiências e saberes de modo a movimentar outras epistemologias e formas de conhecimento.

Em um universo de saberes e culturas muito diversas, contam as culturas e experiências históricas que carregam e constituem um cabedal de ensino e aprendizagem que questiona a própria natureza da educação institucionalizada. No caso do estudante negro e afro-brasileiro, ou mesmo de origem africana, por mais difícil que seja a vivência no interior da academia, a universidade não os aniquila como pessoas; em meio aos limites e ao racismo do espaço acadêmico, na universidade

[...] experiências advindas da graduação e pós-graduação [...], na própria universidade e, principalmente, na moradia estudantil e nos movimentos e projetos sociais e culturais dos quais participam, que as estudantes negras [e os estudantes negros] têm a possibilidade de intensificar o contato com outros negros e moldar a sua identidade. (GOMES, 2008, p. 141).

Através das práticas sociais politizadas de parte significativa de estudantes negras e negros, bem como dos docentes negros aqui descritos, percebe-se a postura de retorno de saberes aprendidos em grupos semelhantes aos seus. Esses saberes dialogam com outras experiências, em diferentes espaços e para além da academia. Esses sujeitos militam, assim, em práticas educativas engajadas e buscam reforçar a descoberta de sua própria negritude, originando um ativismo a partir dela (GOMES, 2008, p. 141).

É por conta desse processo que esses estudantes se percebem como intelectuais cuja meta não é simplesmente a ascensão social ou o “embranquecimento”, de modo a facilitar sua aceitação no mundo social; se percebem, na verdade, como intelectuais que compreendem esse mundo e buscam ações comprometidas com o, próximo, um igual, mas também, com o outro, e diferente. Ao se perceberem dessa maneira, pensam a intelectualidade negra por outros caminhos, negando a visão tradicional de que o negro que estuda “embranquece” e rompe com seu grupo de origem. O compromisso com o mesmo se transforma no processo

de conhecimento cultural, historicamente determinado, das relações entre o “eu” e o “outro”; torna-se um processo em que a descoberta do “igual” se dá na relação do que o outro é e representa, não como indivíduo, mas como membro de um coletivo específico de iguais que faz parte de um contexto mais geral, chamado humanidade e composto pela imensa diversidade da existência humana.

IESs BRASILEIRAS E PROGRAMAS ALTERNATIVOS DE FORMAÇÃO: O PAPEL DA ANTROPOLOGIA E DA EDUCAÇÃO

A mobilidade social possibilitada pelo ensino superior no geral confere aos estudantes a condição de proprietários de um campo muito valorizado, o saber de nível superior. É assim que eles se fazem intelectuais acadêmicos e ampliamos espaços de atuação pessoal e familiar, embora não rompam os limites de uma posição subalterna de classe (GUSMÃO, 2014).

Mesmo assim, essa é uma das muitas razões que leva tais docentes a encontrar nas IESs uma possibilidade de atuação mais condizente com uma prática engajada, decorrente de uma visão de mundo transformada por suas próprias trajetórias. A vida pessoal se torna matéria-prima para um exercício docente mais reflexivo e crítico, pois reconhece na história particular a historicidade coletiva do povo negro, seja no Brasil, seja na África. As IESs se tornam, então um espaço de lutas, de resistência e de atuação engajada.

O que importa resgatar nesse cenário, como vimos nas histórias até aqui relatadas, é o avanço de um debate a respeito da diversidade e dos direitos humanos e a respeito de sua perspectiva coletiva depois dos anos 1970. Como diz Munanga (2010, p. 40), “a saída [do racismo está] na educação e numa socialização que enfatizem a coexistência ou a convivência igualitária das diferenças e das identidades particulares”. Há um esforço significativo por parte de negros africanos e afro-brasileiros no enegrecimento das estruturas acadêmicas e na construção de suas histórias pessoais, raiz da luta coletiva pelo direito de serem iguais e diferentes, elaborando práticas pedagógicas inovadoras.

Por tudo isso, pode-se afirmar que mesmo antes da Lei nº 12.711/2012, como dizem Moreira *et al* (2017), muitas universidades não esperaram o amparo da lei para criar

[...] um conjunto de iniciativas, programas ou políticas que visam favorecer uma parcela da sociedade que se encontra com reduzidas condições de competição, geralmente como consequência de discriminações negativas atuais ou historicamente arraigadas. Não deve, portanto[a Lei nº 12.711/2012] ser interpretada como sinônimo

de cotas raciais ou se voltar para qualquer estratégia isolada. O sistema de cotas é a mais simples das formas de discriminação positiva [e o mais comum processo das IESs]. (MOREIRA *et al*, 2017).

É aqui que as iniciativas complementares e/ou alternativas nas IESs se desenvolvem desde os anos 1990, mais intensamente a partir das décadas de 2000 a 2010, com o objetivo de “otimizar o ensino e a aprendizagem, educando para além da profissionalização [...], na possibilidade de convivência e troca entre pessoas de diferentes origens culturais e sociais” (MOREIRA *et al*, 2017). Tal processo acontece de formas diversas, desde a implantação de IESs voltadas para segmentos específicos (mas não só), caso da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), criada pela Lei nº 12.189/2010, e da Universidade de Integração da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), criada pela Lei nº 12.289/2010, até a implantação de programas específicos no interior de inúmeras IESs brasileiras, tais como a Universidade Federal de Goiás (UFG), a Universidade de Brasília (UNB) e a Universidade Federal da Bahia (UFBA), entre outras.

Essas ações “fogem ao padrão” são aqui designadas como iniciativas de “contramão” por não se limitarem ao sistema de cotas e pelo fato de que incentivam o princípio da convivência e do respeito entre diferentes. Além disso, assumem como objetivo a integração de saberes diversos ao saber acadêmico consolidado, inspirando o respeito às diferenças, e contribuem para a produção de um conhecimento que se volta à questão dos direitos e da igualdade de coletividades inteiras. Tais ações são ações afirmativas de caráter amplo, enquanto processos de ensino e aprendizagem e é por essa razão que devem ser defendidas como políticas públicas de grande importância por todos os segmentos nacionais, excluídos e não excluídos, negros, brancos, sujeitos de todas as cores e origens. Para a antropologia, esse é o contexto fundamental para “entender o ser humano em convivência coletiva, desde o nível macroestrutural das grandes sociedades ao nível micro das relações face a face nos grupos” (FREITAS, 2021, p.3)

A antropologia e a educação, portanto, possuem papéis significativos nos debates em torno da continuidade e da ampliação da Lei nº 12.711/2012, mas não só, a própria lei vai além das cotas, ao proporcionar ações e projetos diversos que complementam e sensibilizam os sujeitos em sua formação, mas principalmente por proporcionar uma vivência e sociabilidade gestada no convívio com as diferenças. Ações, projetos e programas voltados à diversidade e aos direitos humanos permitem a formação de sujeitos mais sensíveis à pluralidade do meio social não apenas em seu percurso acadêmico, mas também no exercício profissional que se segue à formação, o que beneficia a sociedade como um todo. Por isso, é imprescindível compreender a amplitude da inclusão social e das ações afirmativas como uma necessidade que

se impõe na defesa da Lei nº 12.711/2012 e de outras políticas públicas. Nessa defesa está em jogo a construção de saberes e conhecimentos que possam oferecer alternativas tanto dentro da lei como fora da legislação, no âmbito da educação superior e da própria sociedade.

Em um universo de diálogo entre campos científicos, cabe à antropologia e à educação evidenciar as dificuldades e os embates em grupos e coletivos, ensejando possibilidades e o alcance da lei, consideradas as dificuldades das políticas públicas e de sua permanência, bem com a necessidade de manutenção e ampliação da própria lei no campo das lutas sociais. Como afirma Munanga (2022) “o pluralismo do pensamento não empobrece, pelo contrário, enriquece”. Fato que não pode ser menosprezado.

A antropologia deve e pode assumir um lugar de destaque nesse processo, na medida em que a questão da diversidade é o cerne do pensamento antropológico, tanto quanto a multiculturalidade. Ambas constituem desafios aos sistemas de ensino e, portanto, no âmbito da educação. Caberia à antropologia e à educação unir-se em processos de compreensão das realidades humanas em que os chamados “outros” se inserem, em particular no campo educacional do ensino superior, onde o debate está instaurado. Esse momento de intenso debate revela a importância das ações complementares e das alternativas em andamento nas IESs brasileira. Conhecer-las é também um modo de ecoar as lutas sociais pela inclusão, pela permanência e pela formação dos chamados “outros”.

Propostas e objetivos diversos voltados para a diversidade cultural e social humana revelam o diálogo com a ciência antropológica como uma das dimensões da luta pelos direitos humanos. Esse fato se estende também a outros campos e áreas de conhecimento no interior das IESs brasileiras. É com esse intuito que apresentamos algumas IESs, além de algumas ações e programas, para além das cotas, voltados para a diversidade, como propostas alternativas e/ou ampliadas da própria Lei nº 12.711/2012, propostas que revelam novos caminhos para o ensino e para a aprendizagem no âmbito institucional e para além dele.

Duas IESs nacionais – a UNILA e a UNILAB– são exemplos decorrentes de políticas afirmativas que, por sua organização e seus princípios, assumem a questão negra como parâmetro de formação dos estudantes brasileiros, africanos e de outros contextos e conferem um papel central à formação desses sujeitos no campo da antropologia. A UNILAB possui dois campi, um no Ceará e outro na Bahia¹⁷, e a UNILA fica em Foz do Iguaçu, na região da tríplice fronteira¹⁸. Ambas as IESs, embora possuam características específicas e diferenciadas, têm por

17 A sede da Unila fica Foz do Iguaçu, no Paraná, e a Unilab tem campi em Redenção, no Ceará, e em São Francisco do Conde, na Bahia.

18 Fronteira entre o Brasil, a Argentina e o Paraguai.

princípio e projeto de formação e docência a antropologia como ciência ligada à educação. A criação da UNILA e da UNILAB acontece

[...] entre os anos de 2003 e 2014, [quando] houve uma significativa expansão do ensino superior de natureza pública que beneficiou regiões e segmentos populacionais tradicionalmente alijados de acesso à educação e, em particular [,] à educação superior. Como parte do plano nacional de reestruturação das Universidades Públicas Federais brasileiras, a UNILA é implantada no ano de 2008, na Região Sul do Brasil, atendendo [,] assim, a tríplice fronteira, Brasil- Argentina-Paraguai, tendo por princípio a integração regional. No caso da UNILAB, criada um ano depois da UNILA, [sic] e localizada em dois municípios, um cearense e outro baiano, a proposta foi e é de cooperação com países africanos de língua portuguesa e tem por objetivo a formação de professores para a educação básica. Desta forma ambas as universidades públicas e temáticas definem os eixos principais de atuação no campo educacional. O que os autores apresentam de ambos os contextos, um ao Sul e outro no Nordeste brasileiro, a respeito da criação de ambas as instituições, mostra a expectativa em torno de ações afirmativas para integração de estudantes afrodescendentes no ensino superior e a existência de [um] projeto político institucional que, entre outros aspectos, assumiu a Antropologia para formação dos sujeitos, desde a graduação. [...] Por sua vez, os conflitos, sejam de raça, etnia, gênero, colocam em pauta a necessidade de se pensar a educação para a diversidade e, [sic] falam da importância dos dois projetos – da UNILA e da UNILAB – como inovadores no projeto de integração internacional e que indicam as potencialidades de uma “nova diáspora educativa” para a produção do conhecimento crítico e emancipador. (OLIVEIRA e GUSMÃO, p. 32-33).

Nos exemplos da UNILA e da UNILAB há dois pontos de suma importância para o presente debate: ambas são resultado do processo de expansão do ensino superior realizado pelo Estado brasileiro via políticas públicas e resultam da “expectativa em torno das ações afirmativas para integração de estudantes afrodescendentes [, africanos e latino-americanos] no ensino superior” (OLIVEIRA; GUSMÃO, 2022). Nesse quadro conjuntural, dois aspectos serão fundamentais para a inserção e a formação da população negra afrodescendente e de origem africana e latina: a abertura para o enegrecimento das estruturas do ensino superior por meio do ingresso de negros e não brancos na universidade e, fundamentalmente, a definição da perspectiva antropológica como um aspecto central dos currículos e da formação de novos intelectuais, sujeitos de uma “nova diáspora educativa” voltados à produção de um conhecimento crítico e emancipador, como dizemos no prefácio da obra citada.

A importância da antropologia em ambas IESs revela uma mudança importante na estrutura mais comum das IESs brasileiras, que, para além das cotas, assumem um campo científico – a *antropologia e seu diálogo com a educação* – como fundamental para a docência, para a pesquisa e para a extensão, um tripé que se assenta sobre o projeto educativo de uma formação reflexiva e crítica. Aqui está o desafio: construir IESs como o lugar dessa tripla construção, cujo movimento tem por natureza objetivos e propósitos específicos de legitimação dos sujeitos

como agentes de ensino, ou seja, docentes, pesquisadores e intelectuais, particularmente negros e não brancos. Sujeitos que encontram barreiras para se fazerem críticos e assumirem a própria condição como tema de produção do conhecimento, do ensino e da pesquisa, mas assumem um papel de intelectuais negros engajados na luta contra a discriminação, contra o racismo e pelos direitos de uma sociedade verdadeiramente democrática, por meio da análise crítica e constante da sociedade, do mundo, da humanidade e de suas realidades ou problemas.

Outras práticas alternativas de reconhecimento da diversidade e da luta pela inclusão para além da UNILA e da UNILAB, enquanto estruturas universitárias inovadoras e centradas na questão da diversidade, ocorrem no período de 2000 a 2010, por meio de programas de graduação, pós-graduação e extensão no interior das IESs tradicionais. Constituem ações e programas específicos voltados para a questão da diversidade e da inclusão de diferentes grupos, por vezes segmentos nacionais como negros, quilombolas e indígenas, bem como de grupos regionais diversos. Todas essas iniciativas dialogam interdisciplinar e transdisciplinarmente com várias ciências, entre as quais estão a antropologia e a educação. Muitas experiências de ensino, pesquisa e extensão transformam, portanto, não apenas a paisagem branca e masculina predominante do conjunto de estudantes mediante seu enegrecimento e sua feminização, mas também instauram a circulação de outros saberes que não aqueles que tradicionalmente configuram os processos educativos consolidados. Muitas vezes tais ações e programas também instauram outros modos de ensinar e aprender, alterando as estruturas e conduzindo o mundo acadêmico a diálogos na fronteira de grupos e de conhecimentos diversos que impacta “verdades constituídas” e possibilitam a flexibilização de saberes e da construção de outras temporalidades no processo educacional.

Esse movimento introduz nas estruturas consolidadas novas realidades de formação por meio de processos educativos diversificados que consideram formas pedagógicas organizadas em torno do princípio da convivência de pessoas, grupos e saberes diversos e de práticas integradas de ensino, pesquisa e extensão, para além da temporalidade comum aos cursos de formação tradicionais. Trata-se de programas e ações que geram uma nova forma de docência e formação comprometida com a realidade de diferentes grupos: pescadores, lavradores, trabalhadores do campo, idosos, migrantes, quilombolas e indígenas, entre outros. Em sua maioria, tais programas e ações instauram processos de ensino e formação que assumem uma temporalidade compartilhada entre universidade e comunidade e fomentam um trânsito inovador no cenário educacional brasileiro.

Não é possível, no âmbito deste artigo, dar conta das experiências que se espalham pelo território nacional, mas, à luz de alguns exemplos, pode-se inferir que há territórios

diferenciados e em diálogo no interior das IESs brasileiras responsáveis pela criação de espaços de luta e resistência com novas formas de educar que consideram o “dentro e o fora”, tal como “o fora e dentro” e o “dentro e fora” da escola, envolvendo diferentes saberes, epistemologias e formas de exercício de uma intelectualidade comprometida que inaugura outros modos de estar na universidade e na sociedade.

Esse é o caso do Programa de Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais (Mespt) da Universidade de Brasília. A experiência do Mespt, criado em 2009, atende a uma diversidade crescente de estudantes, além de contextos comunitários e institucionais. Trata-se de um programa interdisciplinar e interunidades que envolve quatro unidades acadêmicas da UNB desde 2017¹⁹.

Como diz Nogueira (2021, p. 166),

[...] o MESPT não é propriamente uma experiência de cotas na pós-graduação, visto que não são abertas vagas destinadas às PCTs²⁰ em um curso já estabelecido pela universidade. Diferentemente, desde sua origem, o curso vem sendo modelado de forma específica para o desenvolvimento de uma formação intercultural e antirracista.

O princípio da interculturalidade, termo eminentemente antropológico e presente também no campo educacional, norteia a inclusão de grupos excluídos, como “quilombolas, indígenas e membros de comunidades tradicionais” (NOGUEIRA, 2021) tais como quebradoras de coco, membros de comunidades ribeirinhas, terreiros e outras comunidades, no pressuposto de uma convivência multiétnica voltada ao combate do racismo. Para Nogueira (2021, p. 170), antropóloga e gestora do Mespt, “é igualmente importante que estejamos abertos à aprendizagem dos princípios de realização desses outros modos de conhecer e viver”. Cabe ainda destacara importância do processo de ensino do Mespt, estabelecido a partir de um “tempo compartilhado”, ou seja, em que o processo de ensino e aprendizagem ocorre em parte na academia e em parte nas comunidades de origem, de modo a integrar os saberes científicos e os saberes originários de diferentes grupos. Ambos os tempos contam como parte constitutiva do período de formação institucional, fato que exige novas formas de ensinar e aprender tanto dos alunos como dos professores.

Outra ação que merece destaque diz respeito à UFG: o Programa de Educação no Campo como Licenciatura, que compreende uma graduação de quatro anos e se caracteriza pela

19 Ver histórico dos MESPT em: <http://www.mespt.unb.br/index.php/historico>. Acesso em: 20 maio 2022.

20 PCTs no caso do campo educacional diz respeito a Projeto Curricular de Turma e que visa articular diferentes saberes, conhecimentos, capacidades e atitudes no desenvolvimento de competências.

pedagogia da alternância, que combina três momentos: um tempo na universidade, um tempo na comunidade e um tempo na universidade. Trata-se de um programa que, tal como o Mespt, transforma o período acadêmico em um tempo de trânsito entre a comunidade e a universidade, o que permite a circulação de saberes acadêmicos e não acadêmicos e implica a convivência entre sujeitos de origens e histórias diversas. O contexto favorece práticas pedagógicas interdisciplinares e transdisciplinares, além de proporcionar a articulação da educação com as realidades específicas das populações do campo, no contexto de uma pedagogia da alternância. O Programa da UFG atende ainda aos princípios de uma educação intercultural, capaz de proporcionar uma formação crítica das relações entre a sociedade, o campo e a educação, por meio das ciências sociais e humanas, entre as quais se situa a antropologia.

As conquistas dos movimentos negros com relação à educação étnico-racial e à disseminação da cultura afro-brasileira e africana no ensino básico²¹ também permitiu a ampliação dos debates sobre educação quilombola. Hoje, há ações e programas estruturados no interior das IESs ou com sua aprovação, como é o caso do projeto que reúne professores universitários da Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB), da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), além de militantes negros, no Projeto Quilombando: estágio de vivência em comunidades quilombolas do Território do Velho Chico (PURIFICAÇÃO, 2021), cujo objetivo é o de proporcionar estágios de estudantes universitários em comunidades quilombolas e vice-versa, ou seja, levar jovens quilombolas ao meio universitário. A proposta de levar um universitário lá, para vivenciar e experienciar a comunidade quilombola, busca a “[...] quebra de muros que separam as instituições educacionais superiores dos diversos grupos que historicamente foram excluídos do direito de acessar o ensino superior, de construir sonhos e alcançar um futuro mais promissor.” (PURIFICAÇÃO, 2021, p.163).

Da mesma forma, espera-se que esses estudantes acadêmicos vivenciem experiências que possibilitem “a quebra dos estereótipos, sejam eles de identidade, [de] cultura, [de] modos de vida e [d]o espaço físico” (PURIFICAÇÃO, 2021, p. 162).

21 Lembro, aqui, as Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-Raciais e o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana (Lei nº 10.639/2003).

(IN)CONCLUSÃO

Em todas as iniciativas citadas neste texto, persiste a ideia de que “educar para a democracia é co-educar-se [*sic*] para a transgressão da realidade que, constantemente, supera nossa imaginação e, por isso mesmo, requer maior empenho e mais criatividade” (ROCHA, 2001, p.22). A coeducação envolve todos os sujeitos presentes no processo pedagógico e repercute nos termos teóricos e metodológicos com os quais o conhecimento se constrói, mas, “para gestar o novo, é preciso ousar experimentar, nos deixar afetar e criar espaços de autorreflexão, sem os quais corremos o risco de persistir nos padrões de injustiça e racismo que criticamos e desejamos superar” (NOGUEIRA, 2021, p. 172).

Os diferentes cenários que aqui se apresentam como caminhos alternativos para uma sociedade mais igualitária possuem os seguintes propósitos em comum: fomentar uma educação para a diversidade por meio da incorporação de processos educativos dentro e fora da escola e reconhecer acontecimentos comunitários, seus símbolos e significados, ocorridos em um contexto de poder que deve ser conhecido e desconstruído de modo a apontar alternativas possíveis aos sujeitos excluídos do campo educacional em todos os níveis. Por essa razão, a ciência antropológica, aliada a outras ciências, permite que se acessem possibilidades de reflexão e ação, já que em seus pilares a diversidade se explicita como desafio à ação de desconstrução e reconstrução de alternativas no meio social. Como diz Ingold (2015, p. 345) “a antropologia é uma investigação sobre as condições e possibilidades de vida humana no mundo”, e é essa ciência, aliada à educação, que tem condições de atender as demandas desse novo tempo.

REFERÊNCIAS

1. ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.
2. CAVALCANTE, Alexia Tomásia Ferreira; MACHADO, Raimunda Nonato da Silva. O conhecimento afrocentrado: a produção epistemológica da resistência. *In*: BOAKARI, Francis Musa; SILVA, Francilene Brito da; BATISTA, Ilana Brenda Mendes. **Políticas públicas e diversidade. Quem precisa de identidade?** Teresina: EdUFPI, 2020. p. 225-230.
3. CERMEÑO, Lourdes Angelica Pacheco. Políticas públicas de inclusão social frente à diversidade cultural. *In*: BOAKARI, Francis Musa; SILVA, Francilene Brito da;

- BATISTA, Ilana Brenda Mendes. **Políticas públicas e diversidade**. Quem precisa de identidade? Teresina: EdUFPI, 2020. p. 332-342.
4. DEDIANE. A intelectualidade negra vem do chão da vida! **Defensoria Pública do Estado do Ceará**, 19 nov. 2021. (Série Afrofuturo: por uma consciência negra). Disponível em: <http://defensoria.ce.def.br/noticia/a-intelectualidade-negra-vem-do-chao-da-vida>. Acesso em: 06 maio 2022.
 5. FELIPE, Delton Aparecido. Prefácio. *In*: ARAUJO, Marivania Conceição; MOREIRA, Liege Torresan; FELIPE, Delton Aparecido (org.). **Trajetórias negras na universidade: resistência, histórias e intelectualidades**. Livro 2. Maringá: Uniedsul: UEM, 2020. p.7-8.
 6. FREIRE, Paulo. **Professora sim, Tia não**: cartas a quem ousa ensinar. São Paulo: Editora OlhoD'Água, 1997.
 7. FREITAS, Marcel de Almeida. Antropologia e educação escolar: a educação indígena, o combate à misoginia, à LGBTfobia e à discriminação contra a cultura afro-brasileira. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 37, p. 3-15, jul. 2021.
 8. GOMES, Janaina Damaceno. **Elas são pretas**: cotidiano e sociabilidade de estudantes negros na Unicamp. 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.
 9. GOMES, Janaina Damaceno. **Os segredos de Virginia**: estudo de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955). 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
 10. GOMES, Janaina Damaceno; GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Raça, gênero e classe social: a educação e seus desafios. *In*: SCOTT, Parry (org.). **Educação, feminismo e Estado no Brasil**. Recife: Editora UFPE, 2016. p. 35-65.
 11. GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Trajetos identitários e negritude: jovens africanos no Brasil e em Portugal. **IMPULSO**, Piracicaba, v. 17, n. 43, p. 45-57, mai./ago. 2006.
 12. GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Questão racial e docência: olhares e trajetos. *In*: PRAXEDES, Vanda; TEIXEIRA, Inês de Castro; GONZAGA, Yone. **Memórias e percursos de professores negros e negras na UFMG**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 191-199.
 13. GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. África e Brasil no mundo acadêmico: diálogos cruzados. *In*: COSTA, Ana Bérnard da; BARRETO, Antonia (org.). **COOPEDU – Livro de Actas “Portugal e os PALOP. Cooperação na Área da Educação”**. Lisboa: ISCTE/IUL; Leiria: IPL, 2011a. p. 283-299.
 14. GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. “Na terra do outro”: presença e invisibilidade de estudantes africanos no Brasil, hoje. **Dimensões**, Vitória, v. 26, p. 191-204, 2011b. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2568>. Acesso em: 14 out. 2022.

15. GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Africanos no Brasil, hoje: imigrantes, refugiados e estudantes. **TOMO**, São Cristóvão, n. 21, p. 13-36, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/tomo/article/view/895>. Acesso em: 14 out. 2022.
16. GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Intercâmbios científicos Brasil-África: quem aprende o quê? *In*: CANÊDO, Leticia; TOMIZAKI, Kimi; GARCIA JR, Afrânio (org.). **Estratégias educativas das elites brasileiras na era da globalização**. São Paulo: FAPESP: Hucitec Editora, 2013. p. 272-293.
17. GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Intelectuais negros: migração e formação entre conflitos e tensões. **O Público e O Privado**, Fortaleza, v. 23, p. 39-54, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/opublicoeoprivado/article/view/2560>. Acesso em: 14 out. 2022.
18. INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015.
19. MOREIRA, Glaucia Oliveira; FERRARESI, Flávio Henrique; CARVALHO, Emanuel; AMARAL, Eliana. Inclusão e ações afirmativas no ensino superior no Brasil: para quê? **Revista Ensino Superior**, Campinas, 11 ago. 2017. Disponível em: <https://www.revistaensinosuperior.gr.unicamp.br/artigos/inclusao-social-e-acoes-afirmativas-no-ensino-superior-no-brasil-para-queij>. Acesso em: 14 out. 2022.
20. MUNANGA, Kabengele. Considerações sobre o debate nacional a respeito do multiculturalismo na escola e das cotas no ensino superior. **Revista Universidade e Sociedade**, Brasília, ano 20, n. 46, p. 35-44, jun. 2010. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/002160793>. Acesso em: 14 out. 2022.
21. MUNANGA, Kabengele. AULA MAGNA 2022 - FFLCH - Professor Kabengele Munanga. **YouTube**, 27 abr. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ycCV0ldkdRE>. Acesso em: 27 abr. 2022.
22. NOGUEIRA, Mônica. Educação intercultural e antirracista no nível de pós-graduação: a experiência do MESPT. *In*: SILVA, Givânia Maria; SILVA, Romero Antonio de Almeida; DEALDINA, Selma dos Santos; ROCHA, Vanessa Gonçalves (org.). **Educação quilombola**: territorialidades, saberes e lutas por direitos. São Paulo: Jandaíra, 2021. p. 166-172.
23. OBSERVATÓRIO DO LEGISLATIVO BRASILEIRO. Ciências Sociais Articuladas - O Congresso e a Revisão da Política de Cotas. **Observatório do Legislativo Brasileiro**, [S. l.], 2021. Disponível em: <https://olb.org.br/>. Acesso em: 05 ago. 2022.
24. OLIVEIRA, Amurabi; GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Prefácio. *In*: LIMA NETO, Avelino Aldo de; PERERA, Eric; FERREIRA, Flavio Rodrigo Freire. **Diversidade e educação**: experiências de resistência e de criação. Natal: EDUFRN, 2022. p. 17-33.
25. PIOVESAN, Flávia. Ações afirmativas da perspectiva dos direitos humanos. **Cadernos de Pesquisa**, v. 35, n. 124, p. 43-55, jan./abr. 2005. Disponível em: <https://publicacoes.fapesp.br/publicacoes>.

fcc.org.br/cp/article/view/421/424. Acesso em: 24 maio 2022.

26. PURIFICAÇÃO, Joseilton de Oliveira. Quilombando: estágio de vivência em comunidades quilombolas do Território do Velho Chico. *In*: SILVA, Givânia Maria; SILVA, Romero Antonio de Almeida; DEALDINA, Selma dos Santos; ROCHA, Vanessa Gonçalves (org.). **Educação quilombola: territorialidades, saberes e lutas por direitos**. São Paulo: Jandaíra, 2021. p. 158-165.
27. ROCHA, Maria Zélia Borba. Cristóvam, Milene e minhas meias furadas...Ou de como uma aprendiz de professora ensina política cultural, sem saber, a uma graduanda das artes... Ou ainda... Docência: a barca de Caronte. **Educação e Sociedade**, v. 22, n. 74, p. 211-224, 2001.
28. RODRIGUES, Vera. A intelectualidade negra vem do chão da vida! **Defensoria Pública do Estado do Ceará**, 19 nov. 2021. (Série Afrofuturo: por uma consciência negra). Disponível em: <http://defensoria.ce.def.br/noticia/a-intelectualidade-negra-vem-do-chao-da-vida>. Acesso em: 06 maio 2022.
29. SILVA, Maria do Socorro Borges. O que se aprende com os pés no chão da comunidade sobre educação, direitos humanos e poder. *In*: BOAKARI, Francis Musa; SILVA, Francilene Brito da; BATISTA, Ilana Brenda Mendes. **Políticas públicas e diversidade. Quem precisa de identidade?** Teresina: EdUFPI, 2020. p. 241-252.
30. SOUZA, Fabiana Mendes de. **Anônimos e invisíveis: os alunos negros na Unicamp**. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.
31. SUBUHANA, Carlos. **Estudar no Brasil: imigração temporária de estudantes moçambicanos no Rio de Janeiro**. 2005. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

Neusa Maria Mendes de Gusmão

Doutora em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (1990). Pós-doutora pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa em 1998 e 2002. Professora Titular aposentada da Universidade Estadual de Campinas. ID ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5627-1286>. E-mail: neusagusmao@uol.com.br

Saberes polifônicos: ensinar e produzir antropologia além-fronteiras

Polyphonic knowledge: teaching and producing anthropology beyond borders

Anaxsuell Fernando da Silva

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil

Andrea Ciacchi

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil

RESUMO

Este trabalho partilha uma experiência de ensino vinculada à graduação em antropologia na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila). O componente curricular em questão, “Pensamento Antropológico na América Latina”, ministrado no terceiro ano do percurso formativo dos estudantes, tenta introduzir o debate a respeito das tradições antropológicas latino-americanas. Este texto foi escrito por dois professores que ministraram a disciplina em momentos distintos (entre 2014 e 2021), e traz consigo as etapas usuais de desenvolvimento da atividade de ensino, assim como as diferentes bases teórico-práticas para realizá-las. O ponto de partida são as experiências muito concretas dos docentes, com percurso definido em duas perspectivas distintas e articuladas: uma de alcance historiográfico e epistemológico, a outra de natureza metodológica e didático-pedagógica. Dessa forma, entendemos contribuir para a prática docente em antropologia e os debates teóricos em torno da formação em antropologia numa perspectiva contra-hegemônica.

Palavras-chave: Ensino de antropologia, Pensamento latino-americano, Unila, Podcasts.

Recebido em 19 de junho de 2022.

Avaliador A: 14 de julho de 2022.

Avaliador B: 12 de agosto de 2022.

Aceito em 29 de setembro de 2022.



ABSTRACT

This paper addresses a teaching experience linked to the graduation in Anthropology at the Federal University of Latin American Integration (Unila). The course in question, “Anthropological Thought in Latin America”, taught in the third year of the students training course, approaches the debate on Latin American anthropological traditions. This article was written by two professors who taught the subject from 2014 to 2021, and presents the usual stages of development of the educational activity, as well as its various theoretical-practical bases. The article’s starting point are the very palpable experiences of the teachers, and its content explores two distinct and articulated perspectives: the scope of the first being is historiographical and epistemological, while the other is based on methodological and didactic-pedagogical outlook. Through these perspectives, we intend to make a contribution to educational practices in anthropology and theoretical debates on the instruction of anthropologists according to a non-hegemonic perspective.

Keywords: Teaching of anthropology, Latin American Studies, Brazilian university, Podcasts.

INTRODUÇÃO

Nas entrelinhas de uma disciplina da matriz curricular do curso de bacharelado em antropologia da Universidade Federal da Integração Latino-americana (Unila), um desafio é expresso no currículo, que, em nossa visão, interessa não apenas aos colegas dessa universidade. O nome do componente é “Pensamento Antropológico na América Latina”, e sua ementa, como acontece frequentemente na Unila, busca fugir do ar burocrático comum a esse gênero textual: “Origens, desenvolvimento e dilemas do pensamento antropológico na América Latina. Teorias e práticas da antropologia social e cultural na América Latina e as suas relações com outros campos científicos e intelectuais. Reflexões sobre nações, etnias e raças e a contribuição da Antropologia. Instituições, museus e trajetórias intelectuais contemporâneas”. O desafio se mostra labiríntico, entretanto, quando observamos os contextos institucionais e políticos da disciplina e do próprio curso.

Primeiramente, o nome oficial da formação em antropologia nesta universidade possui

um adendo – “Diversidade Cultural na América Latina”¹ –, uma tentativa de alinhá-la à própria missão institucional da universidade:

Contribuir para a integração solidária e a construção de sociedades, na América Latina e Caribe, mais justas, com equidade econômica e social, por meio do conhecimento compartilhado e da geração, transmissão, difusão e aplicação de conhecimentos produzidos pelo ensino, pela pesquisa e pela extensão, de forma indissociada, integrados na formação de cidadãos para o exercício acadêmico e profissional e empenhados na busca de soluções democráticas aos problemas latino-americanos. (UNILA, 2013, p. 1).

Por sua vez, a introdução ao projeto pedagógico do curso informa que ele está

[...] ligado aos propósitos latino-americanistas da Universidade, cujo projeto pedagógico está focado na formação de profissionais e pesquisadores atentos às temáticas relativas aos processos de dependência e da história colonial, à teoria pós-colonial, à exclusão decorrente das hierarquias sociais, aos movimentos sociais e aos processos de cidadania. (UNILA, 2013, p. 6).

Não podemos nem devemos compreender essas características isoladas do contexto histórico. É importante recordar que no final do século XX e sobretudo a partir do início do século XXI houve um robustecimento das instâncias de participação social, seja no contexto internacional, seja em âmbitos regionais. Tais mobilizações se organizaram em torno de conferências cujo objetivo era criar documentos norteadores e reguladores das políticas educacionais.

Um desses documentos, a *Declaração mundial sobre Educação Superior no século XXI*, elaborado pela Unesco², se dispôs a pensar políticas educacionais transformadoras a partir da realidade que se apresentava na virada do século. A perspectiva de integração cultural se colocava como central “num contexto de pluralismo e diversidade cultural” (UNESCO, 1998). Entre os novos desafios para as universidades emergia a necessidade de abrir fronteiras, fazer ideias circularem e propor soluções para as contradições sociais em seus contextos específicos.

O contexto internacional de fomento às práticas de cooperação solidária e integração regional, que se presentificava nas políticas nacionais educacionais, passa a nortear as políticas públicas que oportunizaram relações cooperativas e prioritárias com países da América Latina.

1 Outros cursos de graduação da Unila têm essa característica, como deixam claro os nomes das disciplinas: “História – América Latina”, “Ciência Política e Sociologia – Sociedade, Estado e Política na América Latina”, “Relações Internacionais e Integração”.

2 Documento resultante da *Conferência Mundial sobre Educação Superior*, realizada pela Unesco em 9 de outubro de 1998, em Paris.

Esse movimento é definido por Fabio Betioli Contel e Manolita Correia Lima (2011) como um favorecimento de relações acadêmicas Sul-Sul, marcadas por uma hierarquização menos intensa, principal característica das relações de cooperação acadêmica entre países do Norte e países do Sul global.

Tanto a universidade quanto o curso de graduação a que nos referimos surge no intento de estimular a composição de um intercâmbio Sul-Sul no campo da educação superior; por consequência, também desejam redefinir perspectivas da geopolítica do conhecimento, colocando-se em oposição à hegemonia epistemológica do Norte global (Cf. Reesink; Campos, 2014). Trata-se de conceber um modelo educacional de resistência, que potencialize a construção e a aplicação de novos padrões de educação capazes de efetivar uma ruptura paradigmática e pôr fim aos epistemicídios vigentes

O epistemicídio, no sentido que adotamos em nosso artigo, deve ser compreendido como um extenso processo de aniquilamento, destruição ou desqualificação das diferentes formas de conhecimento, efetivado e levado a cabo a partir de pressupostos etnocêntricos. Esse processo é um dispositivo central à dinâmica de estruturação das relações sociais e raciais a partir da lógica colonial, com implicação direta em nossos modelos educacionais. Em linhas gerais, o conceito nos ajuda a entender o controle epistemológico estabelecido pelo paradigma ocidental de conhecimento na reprodução e na legitimação do racismo nas sociedades coloniais. Para nossa reflexão neste texto, interessam-nos o papel desempenhado pela universidade nesse contexto e a necessidade de uma posição pedagógica crítica.

Criada no contexto do quadro de internacionalização solidária da educação superior, a partir da premissa geopolítica de colaboração Sul-Sul, a Unila e a formação do bacharelado em antropologia por ela ofertada trouxeram no escopo de seus projetos o desejo de torná-los eixos de cooperação internacional de pesquisa e ensino. A intenção era desenvolver um dispositivo formativo para sistematizar e institucionalizar essa política de integração educacional Sul-Sul.

A disciplina denominada “Pensamento Antropológico na América Latina” (doravante Paal) parece ser o âmbito principal em que se conectam a necessidade de articulação entre a missão da Unila e a configuração do curso como um todo e, por outro lado, a busca pela modulação – numa perspectiva tanto historiográfica quanto teórico-metodológica – de um ensino de antropologia numa universidade brasileira que não seja nem brasil-centrado nem euro-EUA-centrado. Quando dizemos “âmbito principal”, talvez estejamos dizendo uma meia-verdade: dependendo das circunstâncias, a Paal seria na realidade o único componente completamente dedicado a essas tarefas. De fato, acompanhando a cronologia de oferta de disciplinas *obrigatórias* estritamente dedicadas à história e à teoria da(s) antropologia(s),

encontramos “Introdução à Antropologia”, no 1º semestre; “Introdução ao Conceito de Cultura” e “História da Antropologia”, no 2º semestre; “Etnologia Indígena”, no 3º semestre; “Debates Antropológicos Contemporâneos” e “Teorias e Práticas da Etnografia”, no 4º semestre, e “Etnografia dos Povos Indígenas”, no 6º Semestre. A Paal é ministrada no 5º semestre.

Em outras palavras, concentram-se nas 17 semanas oficiais de um semestre letivo as ações e os esforços para que os estudantes de antropologia da Unila se familiarizem com práticas, dilemas, contextos, trajetórias e instituições – a princípio – de um par de dezenas de campos disciplinares nacionais. Ao mesmo tempo, a Paal representa uma versão miniaturizada de todo o curso, um *precipitado*, recebendo de outras disciplinas e lançando para outros componentes os elementos capazes de propor e provocar, com mais abrangência, uma *solução*, dispersando e adubando com seus conteúdos as demais instâncias do curso. Dentro e fora dessas metáforas químicas, portanto, se alojam os desafios a que nos referimos.

Nossa premissa é que o ensino de antropologia é um tema primordial, no duplo sentido do termo: seja por ter sido objeto de interesse desde as primeiras reflexões da disciplina no país, seja por sua relevância no processo de institucionalização desse campo disciplinar e, conseqüentemente, de seu reconhecimento público (VEGA SANABRIA; DUARTE, 2019). Nossa abordagem se dá em duas perspectivas distintas e articuladas: uma de alcance historiográfico e epistemológico, outra de natureza metodológica e didático-pedagógica.

BOM PARA REPENSAR: INCORPORAÇÕES E OUTRAS AÇÕES

Vale lembrar que cumprir a demanda lançada pela ementa da disciplina e pelas missões do curso e da Unila como um todo não é apenas uma observância legal, mas, desafiando justamente as próprias formações dos docentes convocados a ministrar o componente, nos obriga a deparar-nos com ao menos duas ordens de contextos e realidades.

Em primeiro lugar, o corpo discente da Unila é formado por pessoas de várias nacionalidades, a maioria latino-americanas. Tendo na sala de aula experiências e histórias de vida não só brasileiras, mas (numa lista incompleta) peruanas, haitianas, argentinas, colombianas, paraguaias, venezuelanas, uruguaias e bolivianas, a pessoa encarregada da docência – que poderá ter se formado no Brasil, nos Estados Unidos, na França, na Itália, no México ou nos Estados Unidos, por exemplo – tem, ao mesmo tempo, oportunidades e obrigações. Tampouco é inútil lembrar que essas “origens nacionais” também articulam-se em trajetórias pessoais que

atravessam e formatam regiões e ancestralidades específicas, experiências urbanas e/ou rurais, indígenas e/ou afrodescendentes, além das flexões locais e regionais das classes sociais, em arranjos sempre inesperados da multidimensionalidade e da intersectorialidade latino-americanas. Assim como uma turma “brasileira” (se) enriquece pela presença contemporânea da pauliceia e do sertão, uma turma “latino-americana” lança o brilho da proximidade de *hispanohablantes* que desceram os Andes ou da força negra *kreyòl* que veio do Haiti, entre *otros* brilhos.

Essa realidade não se limita, no entanto, à ilustração de uma diversidade em carne e osso, pois é antes uma demanda que precisa ser reconhecida como tal. Em que pese tanto a liberdade de cátedra quanto as também legítimas pretensões dos estudantes que querem desenvolver suas pesquisas no Brasil, é desejável que haja uma correspondência entre “origens” discentes e campos empíricos. Nessa perspectiva, é tarefa fundamental dessa disciplina agregar à formação dos estudantes o maior acervo possível de práticas epistemológicas, oriundas do maior número possível de países latino-americanos. Evidentemente, um estudante colombiano não necessariamente terá familiaridade com a produção de Eduardo Restrepo, Mara Vigoya ou Myriam Jimeno; um argentino, por outro lado, talvez não conheça a produção de Rosana Guber ou Claudia Briones; um chileno, por ser chileno, não necessariamente traz leituras de Debbie Guerra ou Jorge Pavez Ojeda. É por isso que a montagem dessa curadoria de textos teóricos é tarefa do docente.

Mais que isso, ao adotar uma posição contra-hegemônica, precisamos considerar as distintas formas que o epistemicídio pode assumir, obliterando o exercício da alteridade e reproduzindo o padrão supremacista ocidental. Um dos desdobramentos de nossa posição nesse processo educacional e formativo está na necessária ênfase à contribuição do pensamento de alguns autores e autoras latino-americanos negros e indígenas. Desenvolvemos nossa prática pedagógica na disciplina lançando mão do pensamento de intelectuais marcantes e ainda pouco estudados nos currículos tradicionais de formação em antropologia, tais como: Lélia Gonzalez, Joseph Auguste, Anténor Firmin Edison Carneiro, Rosa Campoalegre, Leith Mullings, Gersen Baniwa e Tónico Benites.

Evidentemente, porém, o desafio não será vencido apenas através da ilustração ligeira de partes da produção contemporânea da antropologia praticada em outros países da América Latina. Mal comparando, não alcançaríamos resultados melhores se, numa disciplina de “antropologia brasileira”, nos limitássemos a apresentar artigos, aqui ou acolá, de Eduardo Viveiros de Castro, Mariza Peirano ou Cornélia Eckert e, por (outros) exemplos, não convocássemos Gioconda Mussolini, Darcy Ribeiro, Virgínia Bicudo, Castro Faria etc. Afirmamos, portanto, a necessidade de contemplar uma dimensão historiográfica mais radical

no ensino da antropologia, inclusive da “latino-americana”. Em outras palavras, consideramos que, para garantir um acesso capaz de restituir uma imagem razoavelmente completa das características do pensamento desenvolvido na América Latina sobre cultura, alteridades, patrimônios e outros temas de interesse etnoantropológico, é necessário, pelo menos, abordar essa questão: como situar a data de nascimento dessa tradição de estudos? Se considerarmos uma data próxima da institucionalização acadêmica da disciplina, referente às décadas entre 1910 e 1940, a depender dos países, teremos um patrimônio de figuras e textos muito inferior ao que teríamos se remontássemos – como defendemos – aos anos em que as preocupações sobre diversidades étnicas e sociais se manifestam na nossa região: meados do século XIX.

Afinal, assim como lembra Vega Sanabria (2015, p. 611), “a criação de histórias das antropologias locais [adquire] um papel central no ensino da disciplina”. Mas não é só através dos clássicos que se vence esse desafio. Admitindo que cada campo antropológico “nacional” possui seus “clássicos”, ao menos duas demandas se levantam com força, antes que o próprio corpo discente nos questione: como se “constroem” os clássicos? Quais são seus mecanismos de seleção? Onde, por exemplo, e com qual intensidade, agem as determinações de gênero, raça e classe social na configuração dos *mainstreams* antropológicos nacionais? Por outro lado, o que se situa na periferia? Por quê? Quais são os ganhos, se houver, de um pensamento – e/ou de uma prática etnográfica – localizado numa “periferia”, seja geográfica, seja epistêmica?

Diante dessas questões, parece muito razoável mobilizar outros recursos historiográficos e localizar os dispositivos e os ambientes de elaboração do pensamento e das práticas das antropologias latino-americanas – museus, faculdades, institutos, agências etc. – para que cada “história” da antropologia consiga ser, ao mesmo tempo, uma “história social” e uma “história da formação” daquela mesma história. Nesse processo, entre outros ganhos, incorporam-se ao gesto historiográfico quaisquer mecanismos de relação entre experiência intelectual e práticas políticas, desde a construção de “nações” até a construção de instituições acadêmicas e intelectuais, inclusive com alcance e foco locais. Tudo isso, evidentemente, com a possibilidade de a recuar no tempo, para que não se corra o risco de só atribuir relevância ao que *hoje* nos parece pertinente ou evidente.

Como dizíamos, porém, há uma segunda – mas não menos importante – ordem de questões contextuais ligadas a essa temática. Quem incluímos no rol de autores que pertencem à disciplina na América Latina e que, portanto, podemos considerar plenamente “antropólogos”? De forma análoga à questão anterior, se nos limitarmos a incluir autoras e autores com um currículo de estudos eminentemente ou prioritariamente antropológicos, muitas contribuições relevantes seriam apagadas ou escondidas, o que impediria a realização de um desenho mais

abrangente.

Isso inclusive parece-nos remeter a outra dimensão desse desafio, implícita no nosso *que hacer* acadêmico: quem tem interesse na história da nossa disciplina? Dito de outra forma: a quem nos dirigimos quando escrevemos sobre ou ensinamos a história da antropologia? Não só, mas sobretudo na e da América Latina? Apenas antropólogas, antropólogos e estudantes de antropologia? Cremos que não, já que nós, os antropólogos, temos interesses e necessidades que também nos fazem explorar os cenários historiográficos de outras disciplinas. Em várias situações de estudo, temos a necessidade, evidentemente, de conhecer e incorporar a história da arte, da literatura e de outras ciências sociais, ou mesmo *tout court*, a História. Quem se dedica a essas tarefas nas outras disciplinas de fato nos contempla como leitores e estudiosos. Consideramos que, ao fazer ou ao organizar mecanismos, ferramentas e projetos voltados para a história da antropologia na América Latina também nós temos de contemplar estudantes e colegas de outras disciplinas. Esse fato, porém, não é inócuo, não é sem consequências.

Traficantes do excêntrico (CORRÊA, 1988) ou traficantes do simbólico (CORRÊA, 2013), sentimos que é nossa responsabilidade – nossa como antropólogas, antropólogos e/ou historiadores da antropologia –, diante das demandas exógenas, presentes e futuras, pensar e agir na perspectiva mais ampla possível. Se, em algum momento do passado, alguma mulher ou algum homem considerou que aquilo a que se dedicava, aquilo que fazia, era ou podia ser chamado de antropologia – sendo muito provavelmente considerado por seus pares e contemporâneos também antropologia ou, como sabemos, etnografia –, se seus interesses e/ou seus campos de estudo se coadunavam com as dimensões intelectuais, acadêmicas e epistemológicas compreensíveis (à época ou na atualidade) como dimensões antropológicas, pensamos que elas e eles eram, sim, antropólogas e antropólogos. Como se vê, apoiamo-nos, em outras palavras, na brilhante observação da mais brilhante de todos nós, Mariza Corrêa, que já em 1987 considerava “impossível construir um índice de pertinência a uma área disciplinar muito estrito ou apoiado apenas nos padrões de definição vigentes atualmente” (CORRÊA, 2013, p. 22).

Como também já foi dito,

[...] ao longo das histórias nacionais (políticas, sociais, artísticas, intelectuais), andaram se formando núcleos de problemas políticos, raciais, sociais, econômicos, militares, geográficos; ofereceram-se respostas ideológicas e narrativas específicas; enfrentaram-se “necessidades científicas”; desenharam-se ou se descreveram paisagens locais e nacionais; produziram-se fricções interétnicas também específicas; apareceram configurações e arranjos étnico-sociais diferentes. Numa palavra, montaram-se justamente os cenários e os bastidores da diversidade cultural e social latino-americana, a qual, evidentemente, não é uma invenção contemporânea ou posterior à institucionalização da antropologia, muito menos uma invenção dos

antropólogos. (CIACCHI, 2019, p. 356).

Esses processos comportariam, entre outras consequências, o ato de compreender – ao menos na prática dessa disciplina – que “nos territórios limítrofes à Antropologia também se encontram instâncias reveladoras de outros caminhos possíveis na narrativa dessa história dessa Antropologia” (CIACCHI, 2019, p. 359).

Con otras palabras e mais especificamente, ou seja, determinando com maior exatidão os contornos dessa questão, pronunciou-se também um sociólogo argentino, Pablo Giurleo, que nos convida a

[...] comenzar a repensar, a deconstruir y a resignificar los conceptos que heredamos de las ciencias sociales tradicionales, en función del abordaje reflexivo de nuestras problemáticas contemporáneas. Nos referimos a aquellos textos que aparecieron en nuestro continente como literatura, como notas periodísticas y como ensayos de interpretación, que hoy desafían – aquí, en este espacio – a las formas positivistas de la escritura. Entre otros, emergen Bolívar, Artigas, Moreno, Monteagudo, Echeverría, autores políticos en tiempos en los que no se hablaba de la política como profesión, autores que cultivaban un pensamiento social en tiempos en los que no existía el pensamiento social como disciplina, con derivas económicas, sociales y culturales. Esos textos instalaron ideas, debatieron y echaron – y echan – a rodar conceptos que otorgan densidad y profundidad a los análisis culturales actuales que se nutren de ellos. Confrontan desde un lugar, desde un sitio y desde una subjetividad: Sarmiento, Alberdi, González Prada, Martí, Mariátegui, Rubén Darío, con su bagaje de ideas: civilización y barbarie; Nuestra América; el desierto, el interior y la ciudad; el gaucho, el indígena y la negritud; Próspero, Calibán y Ariel; el crisol de razas, entre otros. Esos textos ya nos ofrecían claves para construir un pensamiento social relevante, desde mucho antes de que la sociología, la historia, el periodismo y las ciencias sociales en general se constituyeron en disciplinas que se aprenden en carreras universitarias, como espacios institucionalizados del saber. (GIURLEO, 2014, p. 105).

Diante dessas preocupações, reconhecemos que abordar uma disciplina como a Paal admite um movimento duplo de incorporação historiográfica e expansão disciplinar capaz de gerar efeitos não apenas no componente curricular em questão, mas na própria recapitulação epistêmica de uma antropologia que também seja “latino-americana”. Mas essa tarefa depara logo com um segundo desafio, agora assentado em demandas metodológicas urgentes.

OLHAR, OUVIR, ESCREVER E FALAR COMO ESTRATÉGIAS DE ENSINO E DE FORMAÇÃO ANTROPOLÓGICA: O USO DE PODCASTS NA PAAL

De maneira geral, a linguagem escrita tem ocupado uma posição central na condução dos processos educativos em sociedades industriais, caso do Brasil, quanto ao campo das humanidades (GUSMÃO, 2016). O ensino de antropologia habitualmente acompanha esse modelo pedagógico consolidado em nossas universidades e tem no texto escrito seu lugar privilegiado de análise, debate e difusão de conhecimento. As pesquisas no campo da educação indicam que esse cenário se configura dessa maneira porque os docentes absorvem práticas de ensino tradicionais durante seus cursos de formação profissional e as replicam ao se tornarem docentes (CUNHA, 1997). Ainda que o advento de novas tecnologias comunicacionais tenha transformado nosso relacionamento com o mundo, a relação ensino-aprendizagem majoritariamente adotada segue fomentando a recepção passiva de informações, teorias e métodos em sua estratégia pedagógica.

Nessa direção, a atual pujança informacional tem conformado uma demanda por novas formas de construir uma relação mais palpável e ativa entre o conhecimento produzido no âmbito das nossas redes acadêmicas de pesquisa e os contextos de ensino-aprendizagem, comunicação e divulgação científica. Assim, as metodologias ativas de ensino têm se apresentado como uma alternativa para atender essas demandas da educação superior. A aprendizagem ativa acontece quando se desloca o protagonismo em sala de aula para o estudante, com a incorporação de atividades interativas e o estímulo à aprendizagem colaborativa. Essas propostas metodológicas baseiam-se na autonomia e no protagonismo dos estudantes, incentivando o desenvolvimento de habilidades e competências ancoradas num diálogo interdisciplinar (CAMARGO; DAROS, 2018).

Como já apontado anteriormente, a disciplina nomeada “Pensamento Antropológico na América Latina” tenta ser o lugar onde se conecta a necessidade de articulação entre a missão latinoamericanista da Unila e a realidade concreta do coletivo de estudantes, antropólogos em formação. Oriundos de diferentes grupos nacionais da grande Abya Ayala, com distintas narrativas coletivas, seja na vivência de centros urbanos, seja naquela ligada a contextos rurais longínquos; com ancestralidades indígenas e/ou afrodescendentes; e com experiências de dissidências inscritas no próprio corpo, eles se tornam o ponto de partida e chegada de nossas reflexões.

Aqui talvez seja importante lembrar que os cursos de graduação em antropologia são recentes no contexto educacional superior brasileiro. Como sabemos, a antropologia no Brasil não se instituiu, num primeiro momento, como uma carreira autônoma. De início, integrou os cursos de graduação em ciências sociais quando a segmentação disciplinar era bem menos perceptível que hoje, sobretudo no que diz respeito à relação entre a antropologia e a sociologia (CORRÊA, 2013; OLIVEIRA, 2021). Era no ambiente dos cursos de ciências sociais que o conhecimento antropológico era sistematizado, rotinizado e difundido. Na medida em que os profissionais em antropologia passaram a ser mais fortemente requisitados no país, especialmente para subsidiar a implementação de políticas públicas nos campos da educação, da saúde, dos movimentos sociais e do patrimônio, houve a necessidade de expansão da oferta de cursos e formação específica (SILVA; HOLANDA, 2022). A atuação antropológica recebia destaque principalmente em função das políticas de diversidade e ação afirmativa em curso e dos laudos referentes à demarcação de territórios indígenas e quilombolas, na delimitação de áreas de conservação e preservação.

A antropóloga Veena Das (1998), ao ponderar a respeito da constituição do campo antropológico, ressalta que o conhecimento produzido nessa disciplina tem sido elaborado por experiência e intimidade com um objeto intelectual único: o outro exótico, oposto ao próprio “si mesmo”. A partir desse fato, a indiana deduz a sinalização crítica feita pela antropologia que recorta espaços de significação e os conceitualiza como totalidades. Esse “holismo inflexível”, como chama, é superado na atualidade em contextos contra-hegemônicos por uma experimentação etnográfica que passa necessariamente por uma reconceitualização de categorias usuais na antropologia. Obviamente, temos em mente que a autora indiana não se refere à antropologia latino-americana e à sua dinâmica de constituição desde meados do século XIX até os dias atuais. Ainda que ela se refira a uma outra antropologia, presente em outras escolas e regiões do mundo, entendemos que seja útil recuperá-la como operador cognitivo, de modo a apontar o caminho que adotamos.

A premissa pedagógica partilhada ao ministrar a Paal é de que a particularidade da antropologia latino-americana não reside na criação nem na redefinição de categorias teóricas, mas sobretudo na preocupação de compreender que quaisquer agrupamentos humanos não devem ser estudados como exóticos ou distantes (marca da antropologia euroamericana), e sim como parte da construção de humanidade e cidadania. A ênfase da implicação epistêmica do pensamento antropológico latino-americano recai sobre essa condição histórica concidadã entre a antropologia e seus sujeitos de estudo e impulsiona a construção do conhecimento antropológico em condições nas quais o “outro” é parte constitutiva e problemática de si mesmo.

Dito de outro modo, a condição sociopolítica de vicinalidade vivenciada concretamente nas salas de aula das turmas de Paal na Unila exige que se pense na relação entre os sujeitos de estudo e os antropólogos, traduzindo-a em uma produção teórica com “acentos próprios” (JIMENO, 2004), adotando uma epistemologia crítica, que busca dar conta da presença perturbadora dos outros e se interessa sobretudo em questionar as hierarquias sociais nas quais se inscrevem os vários sujeitos estudados na América Latina.

Como temos tentado argumentar neste texto, a desqualificação epistêmica é uma violência simbólica e concreta intimamente ligada ao processo de dominação e extermínio de determinadas populações e saberes. Na perspectiva de autores como Enrique Dussel (1993, p. 78), a desqualificação das epistemes tradicionais está na origem da legitimação da ideia de guerra justa da Conquista. É no sentido oposto que nos esforçamos para criar estratégias para conhecer e escutar as diferentes vozes do pensamento antropológico latino-americano – esse processo de vigilância político-epistêmico-pedagógica se constitui como meta do processo de ensino-aprendizagem no âmbito da Paal.

É por isso que o andamento da disciplina se divide em dois eixos, associados aos objetivos do curso e às atividades e práticas projetadas para o atingimento destes objetivos. Na primeira etapa (primeiro bimestre), os estudantes trilham uma formação teórico-metodológica básica, (re)visitando autoras e autores com produção significativa do continente³; na segunda (segundo bimestre), por outro lado, dedicam-se ao acompanhamento do planejamento e da execução de uma atividade analítico-prática, o exercício final da disciplina: a criação de um episódio de *podcast* sobre o pensamento antropológico em um país previamente definido da América Latina.

Ainda que não seja uma estratégia de ensino largamente difundida, não é difícil encontrar pesquisas e publicações recentes sobre a utilização dessa ferramenta em sala de aula (FLEISCHER; MANICA, 2021; JESUS, 2014; LACERDA; PARREIRAS, 2020; PINHEIRO *et al*, 2020; RIBAS; NORONHA, 2022; SILVA; BODART, 2015). Grande parte dessas reflexões propõe a utilização de *podcasts* como ferramentas para revisar conteúdos abordados em sala de aula. Poucas publicações se ocupam de *podcasts* produzidos pelos próprios discentes durante o processo de aprendizagem.

Aqui talvez caiba explicar um pouco mais acerca do recurso. O *podcast* é um produto midiático baseado na publicação de arquivos de áudio sob demanda, que o ouvinte pode escutar na hora que quiser, ao contrário dos programas de rádio tradicionais. São disponibilizados ao

3 Segundo a perspectiva descrita e discutida na primeira seção deste trabalho.

público via internet, através de aplicativos agregadores. Podem ser baixados diretamente para um dispositivo eletrônico pessoal (como um computador ou um smartphone) para audição em outro momento ou reproduzidos diretamente online, em serviços de streaming (FLEISCHER; MOTA, 2021, p. 6). Ainda que o arquivo sonoro seja o principal produto em questão, a produção difere significativamente do modelo tradicional das rádios, seja pela maior variedade de acesso e personalização de conteúdo, seja pelo foco temático.

Obviamente, os *podcasts* não substituem o contato dos estudantes com o texto escrito, tampouco o acesso às publicações tradicionais. Mas, de maneira complementar ao processo de ensino-aprendizagem, o *podcast* se distingue por incluir efeitos, conteúdos em hiperlinks e materiais didáticos não replicáveis na escrita, tais como sotaque, efeitos e paisagem sonora dos trabalhos de campo⁴ e até mesmo estilos narrativos (FLEISCHER; MANICA, 2020). Outro aspecto que merece destaque é o fato de que, ainda que se trate de um arquivo em formato digital, o *podcast* prescinde do uso da tela, redefinindo nossos esforços de produção de atenção concentrada.

Neste momento, esse instrumento comunicacional tem sido muito explorado por sistemas educacionais, que vislumbram em seu uso uma promessa de ensino e uma relação pedagógica mais flexível, adaptável e democrática. Um dos interesses do processo de digitalização das atividades de ensino é conseguir garantir processos formativos assíncronos, de baixo custo, massivos e sem limites de tempo e espaço, o que exige comedimento e cuidado na aplicação da ferramenta no cotidiano da sala de aula.

Ao longo da Paal, buscamos introduzir o *podcast*, na perspectiva pedagógica de trabalho com tecnologias de informação e comunicação (TIC), como uma ferramenta para o desenvolvimento do ensino e da aprendizagem. De acordo com dados obtidos em pesquisa realizada em 2018 pela Fundação Telefônica Vivo⁵, a população do Brasil ouve em média cinco programas desse formato por semana, sendo que 42% desses brasileiros acessam os áudios digitais por meio de smartphones. Durante a pandemia de covid-19, o interesse em *podcasts* aumentou exponencialmente: 57% da população do Brasil começou a escutar conteúdos em áudio nesse período. De acordo com outra pesquisa, promovida pelo Grupo Globo em parceria com o Ibope entre setembro de 2020 e fevereiro de 2021, cerca de 31% das pessoas que já ouviam

4 Aqui merecem destaque produções que nos trazem uma completa ambientação dos trabalhos de campo, possibilitando aos ouvintes e estudantes uma imersão nas vicissitudes da prática antropológica a partir dos sentidos, como por exemplo o *podcast Campo* e sua série *Sentidos do Campo*, produzida por Paula Lacerda e Carolina Parreiras (2021).

5 Dados disponíveis em: <http://fundacaotelefonicavivo.org.br/noticias/podcast-como-usar-na-sala-de-aula/>. Acesso em: 28 set. 2022.

podcasts antes da pandemia começaram a consumir ainda mais a mídia durante o período de isolamento social. Além disso, a frequência de consumo também aumentou: segundo os dados, 43% das pessoas entrevistadas escutam *podcasts* de uma a três vezes por semana⁶.

Dentre aqueles que ouvem o conteúdo em áudio, 44% o fazem enquanto realizam tarefas domésticas, 38% enquanto usam a internet, 25% antes de dormir e 24% enquanto trabalham ou estudam. Está claro que esses materiais permitem que os estudantes possam fazer comparações e associações entre suas experiências e o conteúdo (GUSMÃO, 2016). É por isso que a produção teórica em formato de texto continua sendo um elemento central das aulas, e é também por isso que em nenhum momento ele foi abandonado. Nossa experiência de ensino tem demonstrado que os *podcasts* e as práticas pedagógicas geraram uma expansão de interpretações e associações feitas pelos estudantes.

Obviamente, o uso mais intensivo das tecnologias na educação expõe a necessidade de atualização e qualificação dos docentes. Se antes era possível ministrar disciplinas com nenhuma contiguidade com TICs, hoje impõe-se planejar aulas que considerem a vivência *on-line* dos estudantes e a seleção/preparação de materiais disponibilizados virtualmente para

[...] possibilitar as condições para que sejam estabelecidas relações privilegiadas com o aluno, entre alunos e desses com os professores e o meio, transformando o seu modo de pensar e agir, levando-os a interrogar-se e a repensar as estratégias utilizadas para a criação de novos esquemas e estruturas cognitivas. (MACHADO, 2008, p. 16).

Ainda no que diz respeito aos aspectos pedagógicos, cabe ressaltar que o trabalho com as tecnologias na educação possibilita o desenvolvimento da aprendizagem criativa, tornando o aluno da Paal mais participativo na construção de um saber com sentido e significado e colocando-o como protagonista do processo de aprendizado e formação antropológica. A aprendizagem criativa implica o estabelecimento do conhecimento por meio da experimentação concreta, ou seja, na prática dialógica com outros pares dentro ou fora da sala de aula, numa elaboração cognitiva. Uma vez que

O caráter singular da aprendizagem vai nos obrigar a pensar em nossas práticas pedagógicas sobre os aspectos que propiciam o posicionamento do aluno como sujeito da aprendizagem, o que necessariamente vai implicar o aluno com suas experiências e ideias no espaço do aprender. Isso é conseguido não apenas com os aspectos técnicos envolvidos na exposição de um conteúdo, mas com o desenvolvimento de relações que facilitam o posicionamento ativo e reflexivo dos alunos (GONZÁLEZ REY, 2008 p. 80).

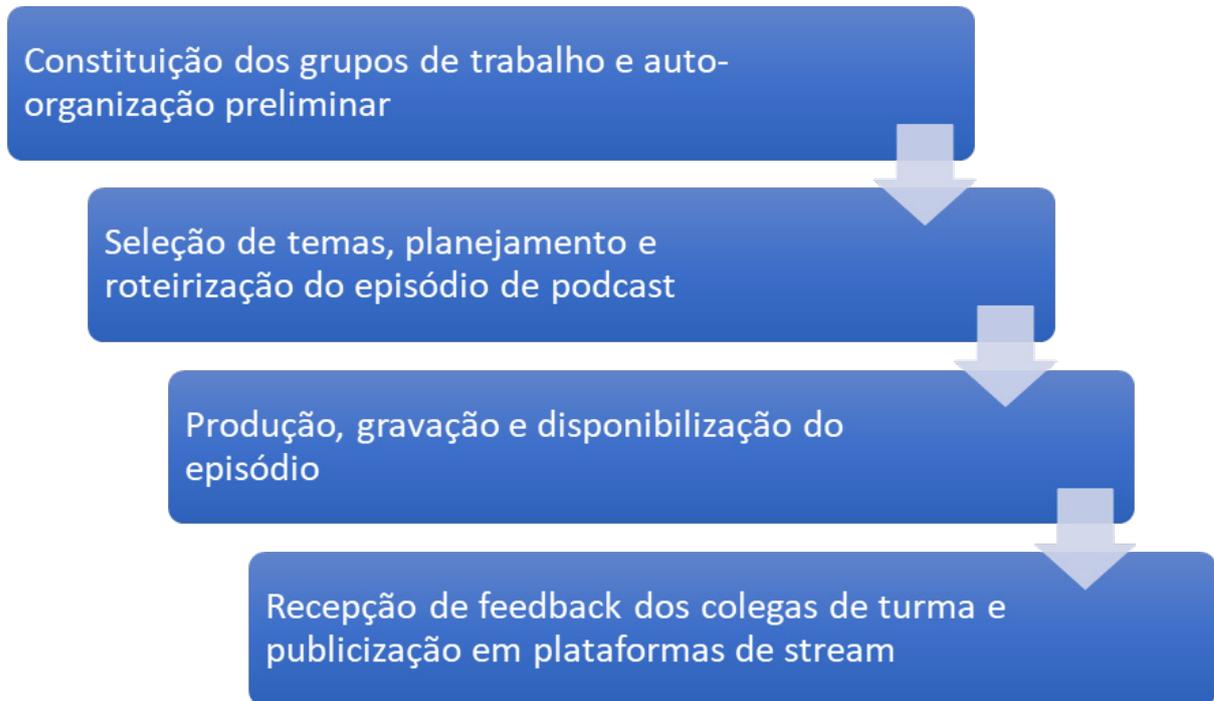
⁶ Maiores detalhes em <https://www.b9.com.br/147932/57-dos-brasileiros-comecaram-a-ouvir-podcasts-durante-a-pandemia-revela-pesquisa-da-globo/>. Acesso em: 16 jun. 22.

Propor que os estudantes produzam *podcasts* permitiu que eles pensassem, testassem e, conseqüentemente, aprendessem. A aprendizagem se deu através da pesquisa, da criação, da movimentação, através de um projeto experimental de articulação teórica da produção antropológica latino-americana e a divulgação científica. Para isso, foi preciso saber utilizar e interagir com todas as informações e discussões teóricas a que se teve acesso ao longo do curso e construir relações fora dele.

Na primeira fase da disciplina, os estudantes estão mais envolvidos com o acompanhamento das leituras básicas referentes às aulas teóricas, por meio de textos disponibilizados em português e espanhol, como acontece em outras disciplinas. Do ponto de vista do monitoramento das atividades, registramos as condições do planejamento e da efetivação da relação entre suas vivências pessoais e a teoria, referente às categorias apreendidas no contexto da sala de aula. Na segunda fase, o exercício analítico prático, a criação do episódio de *podcast*, atividade avaliativa final da disciplina, ocorre de maneira processual, isto é, ao mesmo tempo que caminham na disciplina, os estudantes desenvolvem o trabalho de escuta de conteúdos produzidos por outros profissionais de antropologia e de professores da disciplina e do curso (PODCAST “SELVAGERIAS” #7, 2021), além de praticar a roteirização/sistematização teórico-analítica, de modo a desenvolver a atividade proposta para o grupo de trabalho.

Nossa compreensão é que o *podcast* não apenas traz uma nova linguagem e uma nova forma de abordagem ao conteúdo teórico trabalhado em sala de aula, também permitindo que estudantes repliquem esse modelo em suas discussões sobre seus exercícios analíticos, os trabalhos finais de disciplina. Tal qual demonstra Cook (2000), as possibilidades sensoriais, performativas e inventivas oferecidas pela multimodalidade das tecnologias digitais possibilitam o desenvolvimento e a compreensão de diferentes modos de geração de conhecimento.

Do ponto de vista operacional, a figura abaixo ilustra como se deu esse trabalho de produção de um episódio de *podcast*:

Figura 1. Processo de produção de *podcast* em Paal

Fonte: Elaboração própria (2022).

Como subsídio teórico para a preparação dos episódios, o grupo se valia da coleção *Antropologías hechas en América Latina*, publicação da Associação de Antropologia Latino-Americana e do projeto “Antropolatina”⁷. Em ambos os casos, o processo de seleção do material utilizado e do recorte argumentativo fazia parte do processo de produção do próprio grupo, constituído por três ou quatro estudantes. Ao final, tínhamos episódios sobre o pensamento antropológico na América Latina e Caribe.

Inicialmente foi realizada uma apresentação em sala de aula da proposta de trabalho final relativa à produção de um episódio de *podcast* na intenção de introduzir o conceito e as características da ferramenta aos discentes, estabelecer a relação do instrumento com as metodologias ativas de aprendizagem e apresentar um tutorial para a utilização do aplicativo

⁷ Ativo desde 2014, trata-se de um repositório dedicado a agregar conteúdos bibliográficos relativos às antropologias latino-americanas que inclui tanto as perspectivas historiográficas e epistêmicas abordadas neste trabalho quanto recursos de áreas limítrofes (arqueologia, museologia, antropologia biológica etc.). O site dá acesso a revistas, teses, publicações em acesso aberto, anais de congressos, obras raras e páginas institucionais e pessoais, além de vídeos, *podcasts* e blogs produzidos em todos os países da América Latina. Disponível em: <https://sites.google.com/view/antropolatina2/>. Acesso em: 28 set. 2022.

Anchor como meio de gravação de *podcasts*. Em seguida, grupos de três a cinco alunos se constituíram, organizados por eixos temáticos (antropologias nacionais). Após essa definição, os discentes tinham de escolher um subtema a ser abordado no *podcast* relacionado a uma das vertentes teóricas ou à abordagem metodológica mais difundida no contexto nacional em que ligado à pesquisa para a organização desse trabalho. O objetivo dessa definição era estimular os alunos a estudar de forma autônoma um aspecto do pensamento antropológico latino-americano a partir dos próprios interesses dos alunos, privilegiando a ação autônoma no processo de ensino-aprendizagem. Cada um dos grupos foi acompanhado pelo professor da disciplina em reuniões voltadas a debates ou discussões das dúvidas teóricas pontuais. Por fim, os discentes foram responsáveis pela pesquisa e pela organização do *podcast*, com os docentes atuando como orientadores do processo quando solicitados.

Ao final, 16 episódios foram gravados e disponibilizados⁸ por duas turmas distintas⁹. Como apontado inicialmente, os programas tratam da antropologia peruana, colombiana, caribenha, venezuelana, boliviana, equatoriana, argentina, mexicana e paraguaia. Além de produzir os episódios, grupo de estudantes os apresentam. Alguns deles aceitaram o desafio de trazer como entrevistado, um profissional mais experimentado no campo da mesma nacionalidade ligada ao programa. Ao final, temos um rico panorama do pensamento antropológico no país em questão e, de maneira geral, uma paisagem estimulante da produção e da cena antropológica no contexto latino-americano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Insistimos no diagnóstico de que o ensino superior no Brasil é descaradamente elitizado no que diz respeito a seu acesso. Mas também é racializado e eurocentrado, no que tange aos seus modos de produzir conhecimento (PALERMO, 2005). O curso de antropologia da Unila tem operado no sentido de apontar a ausência de diversidade nos círculos universitários e criar tensões internas capazes de criar mecanismos formais de igualdade, a fim de tornar os ambientes acadêmicos mais heterogêneos. As correspondências hierárquicas entre raça, gênero, classe e

8 Os episódios de uma turma estão disponibilizados em: <https://soundcloud.com/radioantropolatina>; e da outra turma em: <https://soundcloud.com/radioantropolatina>. Acesso em: 28 set. 2022.

9 Essa proposta foi operacionalizada junto à oferta de disciplina para o curso de antropologia da Unila em 2019 e 2021.

epistemologias são temas recorrentes dos trabalhos de final de curso e refletem a preocupação do corpo discente e docente em efetivar uma ruptura epistemológica com o conhecimento ocidental hegemônico.

O aspecto colonialista na vida universitária apaga as experiências e saberes de povos indígenas e africanos, uma vez que hierarquiza o mundo, seus saberes e modos de vida a partir da proximidade que têm com certa estética universalista. Como bem apontou Lugones (2014), se a ideia de humanidade é aquela engendrada por indivíduos cristãos, homens e brancos, todos os outros saberes (indígenas, femininos, africanos, não-cristãos etc.) serão identificados como menos humanos ou até não humanos. A hegemonia de saber/poder define um único tipo de existência planetária capaz de produzir cultura (RIBEIRO; ESCOBAR, 2012). Apontar a diversidade e denunciar os epistemicídios é tarefa da antropóloga e do antropólogo latino-americanista que se posiciona de maneira contrária a qualquer forma de subalternização do Sul global e ao apagamento da diversidade.

Compreendemos que o trabalho com *podcasts* possibilita o desenvolvimento da aprendizagem criativa e estimula a criação e a implementação do pensamento crítico e de habilidades de busca do saber pelo próprio aluno, de forma que o estudante deixe de ser um indivíduo passivo, projetando-se como sujeito ativo de sua própria aprendizagem. O incentivo ao uso da tecnologia e da linguagem em áudio nas atividades pedagógicas pode servir de pedra fundamental à construção de uma educação mais participativa e colaborativa entre os atores escolares, visto que todos estão cercados de ferramentas audiovisuais em seu cotidiano, e conhecer mais sobre esse universo pode permitir a atuação e comunicação com esse mundo de forma efetiva.

REFERÊNCIAS

1. BANIWA, Gersen. Os indígenas antropólogos. Desafios e perspectivas. **Novos Debates**, Brasília, v. 2, p. 233-243, 2015. Disponível em: <http://novosdebates.abant.org.br/numeros-anteriores-2/v2n1.pdf>. Acesso em: 15 set. 2022.
2. BENITES, Tônico. A educação dos jovens Guarani e Kaiowá e sua utilização das redes sociais na luta por direitos. **DESIDADES** - Revista Científica da Infância, Adolescência e Juventude, Rio de Janeiro, n. 2, p. 9-17, 2014. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/desidades/article/view/2562>. Acesso em: 15 set. 2022.
3. BRASIL. Universidade Federal da Integração Internacional Latino-Americana (Unila).

- Projeto Pedagógico do Curso de Antropologia – Diversidade Cultural Latino-Americana**, 2013.
4. CAMARGO, Fausto; DAROS, Thuinie. **A sala de aula inovadora: estratégias pedagógicas para fomentar o aprendizado ativo**. Porto Alegre: Penso, 2018.
 5. CAMPOALEGRE, Rosa (ed.). **Afrodescendências: voces en resistência**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018. Disponível em: https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/contador/sumar_pdf.php?id_libro=1429. Acesso em 18 set. 2022.
 6. CARNEIRO, Edison. O negro como objeto de ciência. **Afro-Ásia**, Salvador, v. 6-7, pp.91-100, 1968. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20679>. Acesso em: 17 set. 2022.
 7. CIACCHI, Andrea. Ensinar (história da) antropologia no Brasil: um ensaio bibliográfico latino-americano. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, Brasília, v. 13, n. 2, p. 351-376, 2019. DOI: <https://doi.org/10.21057/10.21057/repamv13n2.2019.23912>. Acesso em: 28 set. 2022.
 8. COOK, Margaret. Writing and role play: a case for inclusion. **The Reading Teacher**, Fort Worth, n. 34, p. 74-78, 2000.
 9. CORRÊA, Mariza. Traficantes do excêntrico. Os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 6, n. 3, p. 79-98, 1988.
 10. CORRÊA, Mariza. **Traficantes do Simbólico e outros ensaios sobre a história da antropologia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
 11. CUNHA, Maria Isabel, Aula universitária: inovação e pesquisa. In: LEITE, Denise.; MOROSINI, Marília (org.). **Universidade futurante: produção do ensino e inovação**. Campinas: Papyrus, 1997. p. 36-48.
 12. DAS, Veena. **Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India**. New Delhi: Oxford University Press, 1998
 13. DOWNES, Stephen. Learning networks in practice. **Emerging technologies for learning**, Toronto, v. 2, n. 4, p. 20-26, 2007.
 14. DUARTE, Luiz Fernando Dias. O campo atual da Antropologia no Brasil. In: MARTINS, Carlos Benedito; Luiz Fernando Dias Duarte (org.). **Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia**. São Paulo: Anpocs, 2010. p. 25-47.
 15. DUSSEL, Enrique. **1492, o encobrimento do outro**. A origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes. 1993.
 16. FIRMIN, Joseph Auguste Antenor. **A igualdade das raças: antropologia positiva**. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 1911.

17. FLEISCHER, Soraya; MANICA, Daniela. “Ativando a escuta em tempos pandêmicos”. **Boletim da Anpocs “Ciências sociais e o Coronavírus”**, São Paulo, 78, 7 jul. 2020. Disponível em: <http://anpocs.org/index.php/publicacoes-sp-2056165036/boletim-cientistas-sociais/2409-boletim-cientistas-sociais-n-78>. Acesso em: 28 set. 2021.
18. FLEISCHER, Soraya; MOTA, Júlia. Mundaréu: um podcast de antropologia como uma ferramenta polivalente. **GIS - Gesto, Imagem e Som Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 1-21, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/gis/article/view/172390#:~:text=Este%20artigo%20trata%20de%20caracterizar,Antropologia%20na%20Universidade%20de%20Bras%C3%ADlia>. Acesso em: 03 out. 2022.
19. GIURLEO, Pablo Martín. Los ensayos, el sur y los subalternos. Tres proyectos intelectuales para la producción de pensamiento social en América Latina. **Oficios Terrestres**, La Plata, ano 20, v. 1, n. 31, p. 101-109, jul./dez. 2014. Disponível em: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/44885>. Acesso em: 03 out. 2022.
20. GONZÁLEZ REY, Fernando. O sujeito que aprende: desafios do desenvolvimento do tema da aprendizagem na psicologia e na prática pedagógica. In: TACCA, Maria Carmen (org.). **Aprendizagem e trabalho pedagógico**. São Paulo: Alínea, 2008. p. 65-72.
21. GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. São Paulo: Cia. das Letras, pp. 62-77, 2018
22. GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. Antropologia, processo educativo e oralidade: um ensaio reflexivo. **Pro-Posições**, Campinas, v. 14, n. 1, p. 197-213, 2016. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8643916> Acesso em: 01/09/2022.
23. JESUS, Wagner Brito de. **Podcast e educação: um estudo de caso**. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação) – Instituto de Biociências de Rio Claro, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, 2014.
24. JIMENO, Myrian. La vocacion crítica de la Antropología latino-americana. **Maguaré**, Bogotá, n 18, p. 33-58, 2004.
25. LACERDA, Paula; PARREIRAS, Carolina. Podcasts as a teaching and learning tool. **Anthropology. Teaching Anthropology**. 18 dez. 2020. Disponível em: <https://www.teachinganthropology.org/2020/12/18/podcasts-as-a-teaching-and-learning-tool-in-anthropology/>. Acesso em: 16 jun. 2022.
26. LACERDA, Paula; PARREIRAS, Carolina. **Sentidos do Campo**. Campo - um podcast de antropologia. 2021. Disponível em: podcastdeantropologia.com.br. Acesso em 02 out. 2022.
27. LIMA, Manolita Correa; CONTEL, Fabio Betioli. **Internacionalização da Educação Superior: Nações ativas, nações passivas e a geopolítica do conhecimento**. São Paulo: Editora Alameda, 2011.

28. LUGONES. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis. n. 22, v. 3, p. 935-952, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em: 03 out. 2022.
29. MACHADO, Ana Claudia Teixeira. Novas formas de produção de conhecimento: utilização de ferramentas da Web 2.0 como recurso pedagógico. **Revista UDESC Virtu@l**, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 85-98, 2008.
30. MULLINGS, Leith. Interrogando el racismo. Hacia una Antropología antirracista. **CS**, Cali, n. 12, 325–375, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/recs/n12/n12a11.pdf>. Acesso em 01 out. 2022.
31. OLIVEIRA, Amurabi. Uma análise da antropologia da educação nas Reuniões Brasileiras de Antropologia (2000-2020). **Educação e Pesquisa**, São Paulo, n. 47, p. 1-15, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ep/article/view/186974>. Acesso em: 03 out. 2022.
32. PALERMO, Zulma. La universidad Latinoamericana en la encrucijada decolonial. **Revista de Estudios Críticos**, Neuquén, v. 1, n.1, p. 43-69, 2005.
33. PINHEIRO, Patricia dos Santos; FREITAS, Camilla Iumatti; MAUX, Anatil; SACCO, Stephanie; MACHADO, Glauco Fernandes. Desconfinando ideias: reflexões sobre mídias digitais e a circulação do conhecimento antropológico a partir do podcast. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 1-21, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/175301>. Acesso em: 01 out. 2022.
34. PODCAST “SELVAGERIAS” #7. Uma mulher pioneira na ciência: quem foi Gioconda Mussolini? Locução de: Tainá Scartezini, Lucas Lippi e Frederico Sanches. São Paulo: USP, julho de 2021. **Podcast**. Disponível em: <https://open.spotify.com/show/41naVWvTgYCY1XkuuLkkEf>. Acesso em: 03 out. 2022.
35. REESINK, Mísia; CAMPOS, Roberta. A geopolítica da antropologia no Brasil: ou como a província vem se submetendo ao Leito de Procusto. *In*: SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta Bivar; PEREIRA, Fabiana (org.). **Rumos da antropologia no Brasil e no mundo: geopolíticas disciplinares**. Recife: UFPE: ABA, 2014. p. 55-81.
36. RIBAS, Pedro Bezerra; NORONHA, Ana Luiza. Podcasts em sala de aula: tecnologias educativas e pedagogias orais. **Anais da ReACT - Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia**. São Paulo, v. 5, n. 5, 2022. Disponível em: <https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/3720>. Acesso em: 30 set. 2022.
37. RIBEIRO, Gustavo Lins; ESCOBAR, Arturo. Transformações disciplinares em sistemas de poder. *In*: RIBEIRO, Gustavo Lins; ESCOBAR, Arturo (org.). **Antropologias mundiais: transformações da disciplina em sistemas de poder**. Brasília: UNB, 2012. p. 15-50.
38. SILVA, Anaxsuell Fernando; HOLANDA, Violeta Maria de Siqueira. A antropologia e a integração cultural: a experiência de resistência e recriação do ensino superior a partir da

- UNILA e da UNILAB. *In*: LIMA NETO, Avelino; PERERA, Eric.; FERREIRA, Flavio Rodrigo. **Diversidade e Educação**: experiências de resistência e de criação. Natal: EDUFRN, 2022. p. 429-457.
39. SILVA, Roniel Sampaio; BODART, Cristiano Das Neves. O uso do podcast como recurso didático de Sociologia: aproximando habitus. **Educação, Ciência e Cultura**, Canoas, v. 20, n. 1, p. 17-25, 2015. Disponível em: <https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Educacao/article/view/2236-6377.15.9>. Acesso em: 02 out. 2022.
40. UNESCO. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. **Declaração Mundial sobre Educação Superior no Século XXI**; visão e ação, marco referencial de ação prioritária para a mudança e o desenvolvimento da educação superior. Brasília: UNESCO, 1998.
41. VEGA SANABRIA, Guillermo. A antropologia historicizada ou os índios de Fenimore Cooper: clássicos e história no ensino de antropologia no Brasil. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 609-639, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/h3TV3LXsXtLpBcKxWCKqqGs/?lang=pt>. Acesso em: 01 out. 2022.
42. VEGA SANABRIA, Guillermo; DUARTE, Luiz Fernando Dias. O ensino de antropologia e a formação de antropólogos no Brasil hoje: de tema primordial a campo (possível) de pesquisa (antropológica). **BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, São Paulo, v. 90, p. 1-32, 2019. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/484>. Acesso em: 02 out. 2022.

Anaxsuell Fernando da Silva

Professor de Antropologia da Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas. ID ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8830-0064>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: anaxsfernando@yahoo.com.br

Andrea Ciacchi

Professor Titular no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Doutor em Estudos Ibéricos pela Universidade de Bolonha. ID ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6341-2705>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: andrea.ciacchi@unila.edu.br

Etnografia, colaboração e experimentação: apropriações e interferências entre ensino e pesquisa

Ethnography, collaboration and experimentation: appropriations and interferences between teaching and research

Graziele Ramos Schweig

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

RESUMO

Em diálogo com debates sobre o caráter tanto responsivo quanto agenciador dos métodos e técnicas de pesquisa, examino alguns elementos de uma trajetória de investigações junto a professores e aprendizes da docência à luz das transformações contemporâneas do ofício antropológico. Analiso de que maneiras as preocupações com a intervenção pedagógica e com a efetividade dos métodos e técnicas de ensino, em vez de serem tomadas como uma diferença em relação à perspectiva antropológica, foram levadas a sério enquanto interferências no proceder da pesquisa. Discuto como esse processo se desdobrou numa ressignificação da noção de “campo” e de representações clássicas do fazer antropológico, possibilitando uma atenção a explorações colaborativas e experimentais com o método etnográfico enquanto intercessoras na desestabilização das diferentes dicotomias que perpassam as relações entre antropologia, ensino e educação.

Palavras-chave: Antropologia e educação, Etnografia, Experimentação, Colaboração, Ofício antropológico.

Recebido em 19 de junho de 2022.
Avaliador A: 14 de julho de 2022.
Avaliador B: 12 de agosto de 2022.
Aceito em 10 de outubro de 2022.



ABSTRACT

Based on debates on the responsiveness and agency aspects of research methods and techniques, I examine some elements of a trajectory of investigations with teachers and teaching apprentices in the light of contemporary transformations in anthropological work. I analyze in which ways concerns with pedagogical intervention and with the effectiveness of teaching methods and techniques were taken seriously as interferences in the research process, instead of being viewed as differences in relation to the anthropological perspective. I discuss how this process led to a redefinition of the notion of “field” and of classic representations of the anthropological practice, which enables researchers to address collaborative and experimental explorations with the ethnographic method as intercessors in the destabilization of the various dichotomies that permeate the relationships between anthropology, teaching and education.

Keywords: Anthropology and education, Ethnography, Experimentation, Collaboration, Anthropological work.

INTRODUÇÃO¹

Ao atentar à dimensão educacional implícita à pesquisa antropológica, que produz conhecimento “com” e não “sobre” os sujeitos com quem convive, Tim Ingold (2016; 2017) reflete de que maneiras antropólogos são propriamente educados por seus interlocutores ao longo da prática situada da observação participante. Paralelamente, outros pesquisadores evidenciam como a pesquisa etnográfica tem a ganhar ao se deixar modificar por diferentes modos de fazer, produzindo interessantes *insights* acerca das maneiras como a etnografia é afetada pelo que estuda. São trabalhos de antropólogos que, em suas pesquisas, desenham (KUSCHNIR, 2019), bordam (PÉREZ-BUSTOS; CHOCONTA PIRAQUIVE, 2018) ou dançam (DUMIT, 2019). Entretanto, nem sempre a reflexão sobre “antropólogos que educam” gera desdobramentos similares quanto a implicações teóricas e metodológicas ou é deslocada do âmbito institucional ou epistemológico – da antropologia como “ciência-fonte” (ECKERT *et al*, 2017, p. 10) – para o da antropologia enquanto ciência-prática ou “ciência em ação” (LATOUR, 2000).

Considerando o universo de pesquisas etnográficas em contextos escolares e pedagógicos, onde me situo nos últimos dez anos, e que têm crescido ultimamente (BAZZO; SCHELIGA

¹ Este trabalho contou com o financiamento do Edital PRPq/UFMG nº 11/2017.

2020), pergunto-me como a antropologia é (ou se deixa ser) educada pelo campo da educação. Ou seja: em que medida, enquanto antropólogos, temos nos deixado afetar por outros modos de fazer oriundos das práticas de educadores e aprendizes com os quais convivemos em campo ou por nossas próprias práticas enquanto educadores, condição frequente de muitos de nós? De que forma pesquisar e praticar etnografia junto a sujeitos que educam modifica algo do próprio fazer etnográfico?

A partir dessas questões, analiso alguns elementos de um percurso de pesquisas cujo foco é a aprendizagem da prática da docência. Narro como o fato de assumir posições mais próximas às de meus interlocutores me levou a lidar de outras maneiras com possíveis instrumentalizações da antropologia por parte de educadores, para além das recorrentes afirmações de diferenças e limites presentes no debate acadêmico. Exploro como a relação etnográfica com práticas de um campo tradicionalmente interdisciplinar e comprometido com um saber-fazer não distanciado, e que precisa dar respostas imediatas às situações que vivencia, pode interpelar procedimentos clássicos da antropologia. Por fim, discuto como esse deslocamento tem instigado a exploração de práticas colaborativas e experimentais com o método etnográfico na busca por outras conexões possíveis entre antropologia, ensino e educação.

FRONTEIRAS E ASSIMETRIAS

Durante minha pesquisa de doutorado, propus desenvolver uma abordagem antropológica do emergente tema do ensino de sociologia no ensino médio (SCHWEIG, 2015). Nessa tarefa, empreendi um esforço para me deslocar de um olhar que nomeei “pedagógico” ou “normativo” com relação às questões referentes a educação e aprendizagem. Na pesquisa de campo em escolas, buscando seguir os tradicionais princípios da etnografia, tratei de estranhar o espaço escolar, não tomando as “categorias nativas” – tais como disciplina, currículo, carga horária, planejamento etc. – como categorias autoexplicativas dos fenômenos observados. Meu trabalho enquanto antropóloga se voltou à proposição de perguntas diferentes daquelas que eu encontrava em estudos sociológicos e educacionais, naquele momento bastante comprometidos com definições sobre o quê, como e por que ensinar ciências sociais na educação básica².

² Mobilizações em torno da aprovação da sociologia como disciplina obrigatória no Ensino Médio, efetivada por meio da Lei nº 11.684/2008, incentivaram uma série de debates e publicações. Inicialmente, essas publicações se voltaram em grande medida à elaboração de justificativas para a presença da disciplina na escola e para a criação

Nesse percurso, fui delineando a proposta de compreender o processo de aprendizagem da prática da docência, lançando mão especialmente das perspectivas da “educação da atenção” de Tim Ingold (2010) e da “aprendizagem situada” de Jean Lave (1996). Sendo assim, no trabalho de campo, além de acompanhar cotidianamente professores de sociologia em escolas da rede pública e privada de Porto Alegre e sua região metropolitana, dediquei-me à observação participante das práticas de estudantes de licenciatura que se iniciavam na docência por meio de atividades no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (Pibid) e do estágio docente supervisionado do curso de licenciatura em Ciências Sociais, ambos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

No início de 2014, ao me encontrar pela primeira vez com uma das professoras responsáveis pelo estágio docente, ela imediatamente me convidou para fazer um relato de minha pesquisa a seus alunos. À época, os estagiários completavam um mês de observações de aulas em suas respectivas escolas, e começavam a elaborar seus planejamentos didáticos para assumir a regência de classe em turmas do Ensino Médio. Na ótica da professora, eu teria vários “exemplos de campo” que poderiam ser úteis aos estagiários nesse processo. No dia combinado, após realizar uma apresentação à turma relatando meus esforços para construir uma perspectiva antropológica e menos normativa sobre docência e ensino, a professora não pareceu muito satisfeita, por mais que um profícuo debate tenha surgido na turma. Meu tempo acabou, e não consegui falar dos exemplos de campo das escolas, a fim de dar uma ideia aos estagiários “do que deu certo ou não”, o que supostamente poderia auxiliá-los na elaboração dos planejamentos das aulas (SCHWEIG, 2015, p. 65-67).

Na ocasião, analisada especificamente em minha tese, houve certo desencontro entre a expectativa da professora e aquilo que eu estava disposta a oferecer enquanto pesquisadora, já que entendia deliberadamente que meu papel não era fornecer exemplos de boas práticas, mas contribuir para o estranhamento e a reflexão sobre a atividade da docência. De minha parte, havia um receio a respeito dos possíveis usos instrumentais de meus relatos que saíssem do escopo das reflexões teóricas acopladas a eles, tornando-os casos isolados (de acordo com a crítica de Claudia Fonseca, 1999) ou anedóticos. Foi por isso que evitei apresentar relatos de situações complexas, por vezes ambíguas, que eu ainda estava elaborando, sob o risco de vê-los classificados como aqueles que “deram certo” e aqueles que “deram errado”, transformando-os em modelos. De fato, não parecia ser um tratamento adequado aos meus dados de campo dispô-

de critérios para seu ensino com base no campo acadêmico, diante da escassa tradição da presença da sociologia na educação básica. Amaury Moraes (2011) faz uma leitura da “campanha pela obrigatoriedade” da disciplina.

los como resposta à pergunta “como dar uma boa aula?”, usualmente direcionada ao campo da didática e enredada nas implicações analisadas por Sandra Corazza (1996).

Desencontros similares, entre sujeitos seduzidos pelo que a etnografia pode oferecer e antropólogos relutantes em atender seus questionamentos da maneira como são formulados, são abordados por pesquisas e relatos de experiências de outros antropólogos brasileiros. É de especial interesse, aqui, a recorrência desses desencontros em contextos que envolvem a relação desses antropólogos com educadores ou com o ensino, bem como em espaços de transmissão da tradição antropológica, onde fronteiras e fundamentos tendem a ser afirmados de modo a minimizar os “riscos de banalização e equívocos” (DAUSTER, 2004, p. 199-200). Alexandre Pereira (2017), por exemplo, comenta sua participação eventual em um curso de mestrado profissional em Saúde composto por trabalhadores de diferentes instituições e formações. Diante da possibilidade de os alunos pensarem que fazer etnografia pode ser “simples e prático”, ele ressalta que se trata de um procedimento intelectual “orientado por referências teóricas específicas e densas, que é muito difícil de se realizar” e, segundo ele, se torna ainda mais difícil, em se tratando de pesquisar o próprio local de trabalho (PEREIRA, 2017, p. 157). Em outro âmbito, mas em consonância com o exemplo anterior, Simoni Lahud Guedes (2010) observa que profissionais oriundos de graduações diversas têm frequentemente buscado programas de pós-graduação em antropologia visando uma instrumentalização da atuação na profissão de origem. Apesar disso, os cursos tendem a seguir a via da “conversão” disciplinar desses estudantes, se mostrando desatentos a essa demanda.

Problemas ocasionados especificamente pelos usos instrumentais da etnografia por parte de pesquisadores da educação, sem a devida articulação teórica com questões do campo antropológico, têm sido descritos por diferentes autores preocupados com o rigor metodológico das pesquisas (VALENTE, 1996; FONSECA, 1999; OLIVEIRA, 2013). Associadas a esse contexto, nos últimos anos reflexões afirmativas sobre as contribuições específicas que a antropologia tem a oferecer para a formação de educadores ganharam evidência (OLIVEIRA, 2014; ROSISTOLATO e PRADO, 2015; GUSMÃO, 2016; BESERRA, 2016), além de presenciarmos a emergência de uma série de pesquisas etnográficas sobre aprendizagem, educação e escola, mapeadas por Juliane Bazzo e Eva Scheliga (2020), reveladoras de um renovado interesse do campo antropológico por esses temas antes marginalizados. Nesse movimento, portanto, nota-se que representantes da antropologia têm geralmente se apresentado de três maneiras: para esclarecer seus métodos, para afirmar suas contribuições teórico-metodológicas e para recolocar problemáticas educacionais a partir de um entendimento propriamente antropológico, esforço que empreendi em minha pesquisa de doutorado.

No entanto nem sempre um movimento inverso a esse tem causado interesse. Isto é, poucas vezes os métodos e modos de fazer desenvolvidos no campo educacional figuram enquanto “contribuições” à antropologia ou interpelam suas problemáticas. Taddei e Gamboggi (2016) chamam atenção para algumas dimensões dessa assimetria. Os autores notam que, se recentes debates têm complexificado as condições para uma “antropologia da educação”, ainda não vislumbramos uma “educação da antropologia”, em que se considera “a educação dos antropólogos e também os antropólogos como educadores” (TADDEI e GAMBOGGI, 2016, p. 29). Essa assimetria tem sido relacionada à maneira como opera a “grande divisão” entre antropologia e educação ou, nas palavras de Neusa Gusmão (1997), à compartimentação do saber que atribui a condição de ciência à antropologia e a condição de prática à educação.

Se, no entanto, nos apartarmos um pouco dos debates em torno das relações entre antropologia e educação, observamos que esse tipo de assimetria não surge de forma tão marcada nas relações da antropologia com outras tradições disciplinares, campos profissionais e universos empíricos de pesquisa. Quando examinamos as recentes discussões sobre o fazer etnográfico em sua dimensão cotidiana, nota-se que alguns subcampos da antropologia têm aberto possibilidades de questionamento de dicotomias como pesquisa e intervenção ou produção de conhecimento e aplicação. Em parte, tais problematizações podem ser percebidas em estudos que ressaltam a materialidade e o caráter performativo que os próprios métodos de pesquisa possuem – intervindo e produzindo as realidades que estudam, além de serem propriamente afetados e modificados por elas (BARAD, 2003; LAW e RUPPERT, 2013; PÉREZ-BUSTOS e CHOCONTA PIRAQUIVE, 2018). Outros exemplos dizem respeito a pesquisas junto a grupos como artistas e designers, dedicadas a explorar como a antropologia não só tem incorporado técnicas e modos de fazer artísticos à investigação etnográfica como também tem nomeado outras maneiras de proceder em campo, seja pela criação de “*parasites*” (HOLMES e MARCUS, 2008), seja por “colaborações experimentais” (ESTALELLA; CRIADO, 2018), seja pelo trabalho “em correspondência” com outras disciplinas (INGOLD, 2013).

Inspirada por essas produções, na busca por caminhos menos assimétricos entre antropologia e educação, aposto em um deslocamento das preocupações epistemológicas ou institucionais voltadas a fronteiras e princípios disciplinares. Como afirmam Taddei e Gamboggi (2016), em diálogo com Donna Haraway, enquanto o discurso científico busca coerência e fechamento conceitual, a experiência cotidiana é marcada pela parcialidade, pela incoerência, “pela necessidade de usar coisas incompatíveis para solucionar problemas práticos” (TADDEI e GAMBOGGI, 2016, p. 34). A partir dessa perspectiva, busco me desviar da divisão entre

“ciência” e “prática” na discussão sobre antropologia e educação, bem como de interrogações sobre as contribuições que a antropologia como “ciência-fonte” (ECKERT et al., 2017) pode dar à formação ou à prática educacional. Busco tomar a antropologia propriamente enquanto ciência-prática – como “ciência em ação” (LATOURE, 2000) –, isto é, como um fazer situado e sujeito a diferentes composições.

A seguir, passo a discutir algumas questões que emergem das relações que fui estabelecendo com educadores e aprendizes da docência desdobradas a partir de um novo projeto de pesquisa iniciado após o doutorado, em que passei a ocupar posições mais próximas daquelas que os interlocutores de minha tese ocupavam. Nessas relações, atitudes de proteção e estabelecimento de fronteiras deixaram de ser opções viáveis no desenrolar da pesquisa. Além de recolocar questões em termos antropológicos ou de promover a “desconstrução do olhar pedagógico” (ROSISTOLATO e PRADO, 2015, p. 62), fui levada a encontrar outras maneiras de lidar com o que já se chamou de “usos e abusos da antropologia” (VALENTE, 1996).

APROPRIAÇÕES E INTERFERÊNCIAS

Reflexões sobre as relações entre antropologia e educação passaram a se intensificar e ganhar outras nuances para mim após o fim do doutorado. Entre 2015 e 2018, trabalhei pela primeira vez como professora de sociologia no Ensino Médio, no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS), onde pude desenvolver algumas experiências envolvendo etnografia e ensino junto a jovens estudantes (SCHWEIG, 2019; 2020). Na sequência, passei a trabalhar como professora adjunta na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), onde hoje atuo como orientadora de estágio docente no curso de licenciatura em ciências sociais. Ao chegar à instituição em 2018, iniciei um novo projeto de pesquisa com foco nas práticas de professores de sociologia, cujo objetivo era desenvolver algumas questões abertas na tese, tendo agora como ponto de partida empírico as escolas públicas de Belo Horizonte e sua região metropolitana. Após realizar uma seleção para duas bolsas de iniciação científica, cinco estudantes de licenciatura em Ciências Sociais apresentaram o interesse de participar de forma voluntária do projeto, enquanto outros foram se agregando à equipe ao longo do tempo³. Entre as justificativas de participação incluíram-se a

³ Em seus três anos de execução, participaram ativamente da equipe da pesquisa dez estudantes de ciências sociais

vontade de “unir licenciatura e pesquisa” e a percepção de que um maior número de pesquisas sobre ensino de sociologia seria importante, por ser uma forma de legitimar a presença da disciplina nos currículos escolares.

A equipe inicial do projeto, composta por sete estudantes, caracterizava-se por certa heterogeneidade, incluindo alunas e alunos que cursavam a primeira metade do curso de graduação, bem como integrantes já formados no bacharelado que davam continuidade aos estudos na licenciatura. Além disso, havia estudantes mais familiarizados com a pesquisa etnográfica e outros que apenas haviam entrado em contato com métodos quantitativos de investigação em seu percurso de formação. De modo a organizar o trabalho, passamos a nos reunir semanalmente para debater leituras básicas sobre o tema da pesquisa e sobre aspectos metodológicos da antropologia. Logo compreendemos que a aprendizagem do fazer etnográfico e o estabelecimento de articulações com as problemáticas teóricas estudadas se dariam mais facilmente a partir da entrada em campo dos pesquisadores – entendendo esse movimento, neste primeiro momento, como sinônimo de “inserção nas escolas”.

Os pesquisadores do grupo foram se distribuindo em diferentes instituições, sendo que em algumas delas essa inserção era feita em duplas ou envolvia pesquisadores que acompanhavam mais de uma escola. Em algumas situações, a “entrada em campo” para o projeto de pesquisa era facilitada por inserções prévias feitas a partir do estágio docente ou pela participação de alguns alunos no Pibid. Além das leituras e discussões de textos em encontros semanais, o compromisso de todos passou a incluir a escrita periódica de diários de campo com as observações realizadas nas escolas, bem como a realização de algumas entrevistas em profundidade com os professores parceiros da pesquisa. Essas produções eram lidas e analisadas coletivamente no sentido de explicitar os estranhamentos vividos, perceber recorrências e estabelecer articulações entre os questionamentos surgidos em campo e os referenciais teóricos estudados, em um esforço de não reduzir a etnografia a um “método” de coleta de dados (PEIRANO, 2014). Em meio a essa dinâmica, chamava atenção a relação que se constituía entre o fazer da pesquisa e a própria formação dos licenciandos enquanto pesquisadores mais sensíveis ao ambiente escolar, dimensão explorada por Rosistolato e Prado (2015) em seus relatos de uma experiência de pesquisa etnográfica também coletiva e realizada com estudantes. Nas primeiras reflexões sobre o movimento do grupo, portanto, eram frequentes os *insights* sobre como vivenciávamos a “aprendizagem da/na etnografia” (GOMES; FARIA; BERGO, 2019), inclusive por estarmos

como bolsistas, voluntários ou parceiros. Pelas regras da universidade, nem todos os não bolsistas puderam ser registrados formalmente como voluntários no projeto, já que acumulavam a participação com trabalho ou com outros projetos de extensão remunerados, como veremos adiante.

atentos a processos de ensino e aprendizagem, dado o foco da investigação.

Contudo, além de reconhecer a importância da prática etnográfica para a formação dos participantes da equipe, passei a notar um outro aspecto a mover nosso trabalho que passou a ganhar maior relevo. Observei o que nomeei de “aproximação interessada”⁴ dos alunos aos professores que eram acompanhados em campo. Os pesquisadores do grupo não apenas descreviam situações conforme recortes pautados em seus interesses, mas passaram também a buscar referências profissionais e éticas de ação nesses sujeitos. Interrogavam-se criticamente a respeito de algumas práticas, empolgavam-se com algumas atividades observadas que não apenas descreviam em seus diários de campo, mas tentavam reproduzir, “testar” em outros espaços de suas atuações. Isso ocorria pois alguns integrantes da equipe estavam cursando ou passaram a cursar o estágio docente da licenciatura e começavam a planejar e ministrar suas primeiras aulas. Dois estudantes tornaram-se professores designados⁵ da rede estadual de educação ao longo das atividades da pesquisa; outros três passaram a lecionar sociologia em cursinhos populares. Ou seja, em determinado momento, todos os integrantes do projeto viam-se paralelamente atuando como professores e fazendo observação participante.

Atitudes imbuídas dessa “aproximação interessada” passaram a ser recorrentes e foram colocando em xeque procedimentos tradicionais do fazer pesquisa. Um exemplo disso ocorreu quando um pesquisador da equipe, após realizar uma entrevista em profundidade com um professor que tinha mais de dez anos de experiência docente, chegou bastante empolgado à reunião semanal. Ainda no corredor, passou a contar alguns trechos do que tinha ouvido na entrevista, impressionado pela riqueza da experiência daquele professor: as táticas de ação diante de limitações impostas pela gestão da escola, suas concepções a respeito do papel da sociologia, o modo como se organizava em meio a tantas demandas de trabalho etc. Em determinado momento, o pesquisador comenta que havia prometido a seus colegas de estágio docente que depois iria repassar o áudio da entrevista, pois eles precisavam ouvir tudo aquilo. Mesmo reconhecendo o caráter formativo e precioso da narrativa do professor, precisei intervir, lembrando que havíamos garantido o anonimato dos participantes. O pesquisador havia esquecido que ele próprio tinha se encarregado da assinatura do termo de consentimento.

4 O termo tem inspiração na noção de “interesse”, tal como descrito por Latour (2000, p. 179), como aquilo que está no meio, entre os atores e seus objetivos. No que se refere à produção do conhecimento científico, proposições interessantes são aquelas tanto passíveis de pôr a teoria em risco, como aquelas que estabelecem boas articulações (LATOURE, 2007, p. 48).

5 Nome dado ao vínculo de trabalho temporário da Rede Estadual de Minas Gerais, o qual permite ingresso precoce de estudantes de graduação como professores, sem ainda terem finalizado a licenciatura. Para mais detalhes, ver Amorim, Salej e Barreiros (2018).

O interesse dos pesquisadores da equipe em aprender com as teorias e práticas “nativas”, em determinado plano, se vinculava a demandas bastante imediatas de suas concomitantes iniciações à docência (“o que disso que observo me serve para elaborar minha aula na semana que vem?”). Além disso, alguns deles eram chamados a colaborar ou realizar intervenções com os professores e estudantes nas aulas que observavam. Em outro plano, o fazer da pesquisa também se misturava a perguntas relacionadas a seus próprios projetos de vida na docência e aos modos de vivenciar a profissão e suas condições – “como darei conta de atender 32 turmas de 40 alunos?”; “como aprendo com esse professor a afirmar a importância da sociologia na escola?”; “como essa professora desenvolve uma atividade de qualidade mediante contratos de trabalho tão precários e temporários?”. Além disso, em nossas conversas, notava que as perguntas que os pesquisadores se faziam mesclavam os conceitos que estudávamos com suas necessidades de intervenção. A partir de Jean Lave (1996), surgiam interrogações como “de que forma considerar as diferentes ‘comunidades de prática’ dos alunos na hora de propor uma atividade pedagógica?”. Em meio aos estudos da antropologia da ciência, perguntavam-se o seguinte: “de que modo os estudantes poderiam ser mais ‘coprodutores’ da sociologia em sala de aula?”. Ou seja, em vez de a pesquisa apenas ressituar questões educacionais em bases antropológicas à luz das leituras teóricas que realizávamos, operava-se um reposicionamento de questões antropológicas a partir de preocupações educacionais.

Essas situações me faziam deparar novamente com a mistura da pesquisa etnográfica com a busca por exemplos de boas práticas, vivida na pesquisa de doutorado. No entanto outras relações se somavam de tal modo que não se sustentava apenas o esforço para estabelecer fronteiras. Primeiramente, não mais se tratava de uma investigação individual, mas da construção de um campo coletivo, o que me instigava a pensar outras nuances a respeito das relações de colaboração e autoria na pesquisa antropológica (e nos limites do que se compreende como “campo”, como veremos mais adiante). Além dos alunos serem convidados a fazer intervenções nas escolas, era como se meus antigos interlocutores, professores e aprendizes da docência, passassem agora a integrar a equipe de investigação, discutindo mais de perto tanto seus procedimentos como os rumos das análises, o que diminuía minha sensação de “controle” sobre as atividades da pesquisa. Agora não só os “dados de campo” estavam à mercê de usos e interesses diversos (uma situação próxima do receio que tive no doutorado), mas a própria condução da pesquisa passava a se sujeitar a apropriações e interferências de pesquisadores educadores.

Assim como os estudantes da equipe passaram a ser professores em meio à pesquisa, eu não ocupava mais apenas o lugar de pesquisadora na relação com os professores e aprendizes da

docência. Minha posição era também a de professora orientadora de estágio, inclusive guiando os mesmos estudantes que compunham a equipe da pesquisa. Meu olhar e meus interesses também se alteravam. Ao ter contato com diferentes relatos e narrativas, eu não estava apenas comprometida com interpretações e análises, mas estava atenta à busca por boas parcerias para a supervisão do estágio docente. A pesquisa me permitia entender melhor como e com quem podia contar, quais professores eram mais dedicados a determinados temas ou aspectos da docência, quais escolas facilitariam a recepção de futuros estagiários etc. Diante desse entrecruzamento de práticas e posições na investigação das estratégias cotidianas de educadores, não estávamos só atendendo às necessidades de produção de dados para a pesquisa, nem apenas construindo repertórios de ação e sensibilidades etnográficas para informar nossa prática profissional. Nas relações que estabelecíamos, compúnhamos propriamente os nossos contextos de atuação. Além de analisarmos e de nos transformarmos subjetivamente nesse processo, (re)criávamos o próprio “campo”.

COLABORAÇÃO E EXPERIMENTAÇÃO

Ingold (2016) argumenta que a antropologia seria a disciplina com maior potencial para mostrar como a existência humana não se divide entre estar no mundo e conhecê-lo. Entretanto, se a problematização da relação entre conhecer e intervir, pesquisar e produzir mundos, é bastante central para o campo da educação, sendo o foco de diversos estudos e da sistematização de metodologias específicas⁶, ela ainda é marginal na antropologia. Como discute João Pacheco de Oliveira (2009; 2018), por mais que as práticas de antropólogos sejam plurais e envolvam diferentes modos de colaboração e intervenção junto aos grupos parceiros das pesquisas, os manuais e as representações sobre a disciplina ainda remetem a seus contornos clássicos. Isto é, permanecem imbuídos do arquétipo malinowskiano do trabalho de campo, o qual reifica a ideia de que a produção de conhecimento legítimo na disciplina corresponde à imagem de um homem branco solitário, viajando a um lugar distante e exótico (GUPTA e FERGUSON, 1997). Enquanto inovações e misturas ocorrem no cotidiano da pesquisa, dado o caráter artesanal e responsivo da etnografia aos sujeitos com os quais trabalha, em espaços relativos ao ensino ou

⁶ São vários os exemplos de abordagens metodológicas que associam pesquisa e intervenção. Menciono aqui duas delas: a pesquisa-ação (THIOLLENT, 1986) e a cartografia (PASSOS; ESCOSSIA; KASTRUP, 2009).

à transmissão formal da disciplina o discurso sobre o método tende a cristalizações.

Tais representações têm sido tensionadas, à medida que se transformam as condições de produção do saber antropológico na contemporaneidade. Cada vez mais os anteriormente chamados “nativos” têm se tornado pesquisadores e reivindicado falar por si próprios acerca de suas experiências⁷. A crescente formação de profissionais e intelectuais pertencentes a grupos que antes compunham os objetos de estudo de antropólogos brancos provoca um repensar das “autorrepresentações estáticas e confortáveis da disciplina” moldadas no contexto colonial, colocando em questão a própria natureza do conhecimento antropológico (OLIVEIRA, 2018, p. 156). Tais transformações têm borrado as fronteiras entre sujeito e objeto, pesquisador e informante, pondo em cena novas problemáticas e exigindo outros procedimentos de pesquisa, que vão desde diferentes “grafias” (PINHEIRO; MAGNI; KOSBY, 2019) a outros modos de colaboração que ressignificam o que se constitui propriamente como campo de pesquisa (HOLMES; MARCUS, 2008; ESTALELLA; CRIADO, 2018).

No trabalho com educadores e aprendizes da docência, nossas posições foram de tal forma se sobrepondo que a lógica e a ética usuais da produção de dados para a escrita, que em grande medida embasava meus projetos iniciais, não alcançava a potência do processo que desenvolvíamos ali. De modo a atender às demandas de intervenção e ao interesse da equipe pelo compartilhamento de boas práticas, aliados ao desejo de evidenciar outras relações com os professores acompanhados em campo capazes de conferir visibilidade a seus trabalhos, passamos a vislumbrar a criação de uma atividade de extensão universitária que pudesse se articular à pesquisa. Em abril de 2019, oficializamos a criação do programa de extensão “Ateliê de Ciências Sociais e Ensino”, no qual passamos a promover uma série de “encontros abertos”, para os quais professores e outros convidados eram chamados a partilhar suas experiências pedagógicas com o público mais amplo, composto especialmente por alunos de licenciatura e estudantes e professores de escolas da educação básica⁸. Devido a pedidos de professores e alunos em algumas escolas, promovemos nessas instituições parceiras momentos nomeados

7 Um exemplo desse processo é a criação, no âmbito da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), do Comitê de Antropólogos/as Negros/as no ano de 2019. Sobre os deslocamentos operados pela formação de indígenas antropólogos, ver a discussão feita por Felipe Sotto Maior Cruz (2017).

8 A escolha do nome “ateliê” – e não “grupo”, “coletivo”, “núcleo”, “laboratório” etc. – foi fruto de longos debates entre nós. Ela se relacionava ao interesse, entre outros motivos, de explorar uma interface com linguagens artísticas e práticas inventivas na docência. Esse era um foco de atenção comum na pesquisa de campo e passou a permear a seleção de quais sujeitos acessados na pesquisa seriam convidados a compartilhar suas práticas nos encontros abertos. Além disso, entre os integrantes da equipe havia praticantes de teatro, estudantes que escreviam ficção e poesia e praticantes de desenho.

oficinas por meio do Ateliê. Elas ocorreram em volta de temas específicos e/ou para marcar a finalização do período do trabalho de campo naquele espaço. Longe de figurarem apenas como momentos de “restituição” da pesquisa, na medida em que faziam unir análise e proposição de atividade pedagógica, destacaram-se como interessantes espaços de troca e produção de novos elementos para a investigação, como discutido em Schweig, Righi e Sena (2020).

Se, por um lado, os encontros abertos e as oficinas do Ateliê delineavam institucionalmente um espaço para tecer e nomear outras relações entre as pessoas envolvidas na pesquisa, novas misturas entre pesquisa e intervenção continuavam a transbordar o proceder da investigação, produzindo outras inflexões sobre o método etnográfico em sua relação com os fazeres da educação. A seguir, apresento o trecho de um texto produzido por um integrante da equipe que frequentava uma escola estadual em sua pesquisa e concomitantemente passou a dar aula na educação de jovens e adultos (EJA) de outra escola:

Na escola, penso e repenso sobre o meu local naquelas salas. Local que está sendo demandado mudança, tanto pelo professor quanto pelos alunos. Participo cada vez mais com reflexões sobre as temáticas trabalhadas e na organização das atividades em sala. Estamos pensando em uma aula juntos... Já estamos fazendo essa aula juntos. Na EJA faço de campo as minhas aulas e tenho escrito sobre elas como forma de refletir esse “fazer aulas” com esses alunos. Penso muito sobre meus erros em sala e como essas experimentações refletem no meu escrever sobre as aulas. Coisas que me doem em um primeiro momento escrevo menos e só depois de passar pelo sentimento volto a escrever mais aliviado. Em casa tenho ajudado meu irmão na escola e a impotência de não ajudar como gostaria me causa aflição. Em documento eu sou o procurador dele e tenho participado de algumas reuniões e tensões com essa escola. Meu irmão tem TDAH [transtorno de déficit de atenção com hiperatividade] e dislexia. Reflito a minha experiência com ele e acabo pensando em meus alunos e nos alunos que acompanho e as práticas que os perpassam. São contemplados? [...] Campos, campos, campos. E aflição que não sei de qual. Afinal é tudo um só e ao mesmo tempo vários. (PARTICIPANTE DO GRUPO, 2019).

A escrita acima surgiu durante uma reunião semanal de pesquisa em maio de 2019, conduzida por duas integrantes do grupo. Elas propuseram que escrevêssemos um texto narrando os sentimentos não ditos, que acabavam ficando de fora de nossos diários de campo relativos à pesquisa. Seria uma espécie de “diário dos diários de campo”, aproximando-se da ideia de “diário íntimo” de Florence Weber (2009), por serem feitos de “resíduos” não trazidos à análise. O exercício foi proposto a partir da leitura a ser discutida naquele dia, o artigo de Taddei e Gamboggi (2016), na medida em que trata da dimensão ontológica da vivência etnográfica e de como o “corpo do etnógrafo” figura como elemento ausente na reflexão etnográfica. As pesquisadoras iniciaram as atividades do dia com alguns jogos teatrais, nos quais tínhamos que produzir movimentos em duplas a partir do espelhamento de gestos. Depois dessa atividade

de conexão, fomos convidados a escrever. O exercício proposto fez vir à tona uma série de preocupações a respeito dos limites entre observar e interferir, mescladas a angústias relativas à inserção profissional na docência, além de situações pessoais que desconhecíamos, mas nos atravessavam. Como visto no trecho acima, também emergiram questionamentos sobre as fronteiras entre pesquisa e vida e sobre o que vivenciávamos enquanto campo de pesquisa.

Exercícios como esse passaram a ser frequentes em nossos encontros semanais. Da mesma forma que os pesquisadores experienciavam nas escolas uma série de sobreposições entre pesquisa e intervenção – às quais se somava minha dupla atuação na pesquisa e na formação de professores –, isso acabou por afetar nossos espaços de reuniões. Vínhamos definindo alguma leitura a ser discutida em cada semana, além de realizarmos trocas a respeito das situações dos vários espaços onde fazíamos trabalho de campo. No início de 2019, a pesquisa abrangia um total de nove escolas e dez pesquisadores, o que tornava bastante complexo o acompanhamento do que ocorria. Nesse mesmo ano, passamos a incluir em nossas reuniões semanais um momento para alinhar os planejamentos dos encontros abertos do Ateliê – o que nos ocupava bastante com contatos, convites, divulgações, reservas de salas, listas de presença, etc. Diante disso, numa reunião de abril de 2019 que só presenciei parcialmente, pois precisei resolver algumas questões com o setor de extensão da faculdade, um integrante da equipe, também professor iniciante da rede estadual, propôs que fizéssemos “uma mudança na metodologia das reuniões”. Ele estava incomodado com o atravessamento das tarefas burocráticas, e achava que eu me sobrecarregava com a condução das atividades e o acompanhamento de cada um dos dez pesquisadores do grupo. Sem ter uma proposta bem definida, ele se comprometeu a pensar algo para experimentarmos na semana seguinte.

A partir desse dia, passamos a delegar a “proposição metodológica” de cada encontro a uma dupla de integrantes, de modo a descentrar a responsabilidade pela organização das atividades. Ao longo das semanas, vimos emergir uma maneira de trabalhar que foi tomando certa consistência. Iniciávamos o estudo de algum texto ou a análise de algum material a partir de uma atividade proposta pelos responsáveis do dia, começando “pelo meio de um fazer” (SCHWEIG, 2021). Os exercícios passaram a envolver jogos, caminhadas, produção de desenhos e fotografias, exercícios teatrais, entre outras práticas já familiares aos integrantes da equipe, sendo que partíamos dessas atividades para discutir e criar relações com textos lidos e situações vividas na pesquisa. É interessante notar que práticas semelhantes já vinham ocorrendo em minhas experiências docentes, enquanto estratégias pedagógicas nas aulas do estágio, em conjunto com boa parte dos integrantes da equipe que cursavam a disciplina. Contudo elas só foram trazidas ao contexto da pesquisa a partir da intervenção desse integrante, o que também

permitiu potencializá-las⁹. Paralelamente, também passamos a praticar o Modo Operativo AND¹⁰ (EUGENIO e FIADEIRO, 2013), que foi se incorporando enquanto uma ferramenta frequentemente acionada no diálogo com os exercícios propostos.

Essa “mudança metodológica” – ou “virada ontológica do grupo”, como costumamos brincar – passou a marcar uma transformação em nosso modo de compreender o fazer da pesquisa (e da docência), levando-nos a prestar atenção às questões que emergiam nesses momentos de estudo e intervenção propostos em rodízio pelos integrantes da equipe. Neles, era possível observar o surgimento de questões sobre a aprendizagem e o fazer da docência (e da etnografia) que não se evidenciavam por meio da escrita ordinária dos diários de campo baseados na observação participante das práticas dos professores nas escolas. Na ocasião do exercício narrado acima, em que escrevemos um diário dos diários de campo, eu produzi o seguinte:

Eu não consigo ter uma presença cotidiana na escola como antes. Isso me causa um incômodo. São nove escolas envolvidas na pesquisa, de modo que só consigo fazer visitas esporádicas ou por um período menor, e parece que minha função é outra quando estou lá. Como me falou um professor, é bom quando vou visitá-los, porque “dá uma sacudida na escola” (...) É como se eu fosse a representante oficial da universidade ou o “chefe” descrito por Latour, em busca de recursos e aliados fora do laboratório. [...]. Então, qual seria o “meu campo”? Como meu corpo se faz presente na pesquisa, mesmo não estando diariamente nas escolas? Desde qual lugar eu produzo experiência nessa pesquisa? Com certeza é um lugar diferente daquele dos alunos que estão semanalmente na escola. Mesmo não fazendo observação participante “lá”, há muita observação e muita participação nessa pesquisa [...]. (CADERNO DE CAMPO, 2019).

Como mostra o trecho produzido no mesmo dia, transcrito anteriormente, percebemos de que forma os tensionamentos de um modelo ideal de pesquisa etnográfica – de caráter individual, pautado por oposições como “campo” e “casa”, “lá” e “aqui” – produziam receios e angústias em nós. Como analisam Gupta e Ferguson (1997), enquanto arquétipo, a imagem clássica de Malinowski não se traduz em uma série de prescrições sobre o fazer antropológico, mas opera em um plano ideológico que faz remontar a contornos puros e essenciais desse ofício, do qual é difícil escapar. Ao se trabalhar na interface com a educação, esse modelo ideal acaba sendo

9 O exemplo da criação de um jogo envolvendo desenho, o qual circulou entre os espaços do estágio, dos encontros semanais da equipe e de escolas parceiras da pesquisa, pode ser conferido também em Schweig, Righi e Sena (2020).

10 Criado pela antropóloga Fernanda Eugenio em colaboração com o coreógrafo João Fiadeiro, o Modo Operativo AND, dentre suas várias definições, pode ser compreendido como uma improvisação coletiva em tempo real na forma de um jogo de experimentação do comum. Em janeiro de 2019, participei do Laboratório de Verão AND Brasil no Rio de Janeiro; em julho do mesmo ano, da Escola de Verão AND em Lisboa.

ainda mais reforçado por dicotomias acionadas nos discursos sobre a formação docente, como universidade-escola e teoria-prática, ou termina por plasmar noções como “campo de estágio” ou “cenário de prática” enquanto sinônimas de “instituição escolar”¹¹. Em ambos os casos, na antropologia e na educação, há uma tendência a conformar o “campo” como um espaço em que nos “inserimos” enquanto seres externos – e não como um lugar que “habitamos”, se pensarmos na perspectiva desenvolvida por Ingold (2001).

Especificamente ao refletir sobre o fazer antropológico, Ingold chama atenção para o fato de que as relações com estudantes em espaços de ensino tendem a ser excluídas enquanto lócus de produção de conhecimento antropológico, na medida em que são adjetivadas enquanto “etnográficas” (e passíveis de interesse legítimo) apenas as atividades realizadas “lá”. Dessa maneira, as inspirações e ideias trocadas com alunos não ganham o devido reconhecimento, já que eles não são considerados produtores de conhecimento antropológico, mas receptores de um saber produzido em outro lugar (INGOLD, 2015). Essa crítica pode ser posta em paralelo ao fato recorrente de que nem sempre educadores ou licenciados se permitem se pensar enquanto pesquisadores, como se o distanciamento e a delimitação desse “lá” fossem requisitos para a produção de conhecimento relevante. Nessa visão, restaria aos educadores transmitir um saber não só produzido em outro lugar, mas feito por pessoas mais autorizadas. Inclusive a motivação de vários dos alunos para se integrar à equipe do projeto foi um reflexo disso: era preciso “unir licenciatura e pesquisa”, dado que essa relação nem sempre se faz evidente.

Assim, colocando em questão o caráter reificador de representações clássicas sobre o fazer antropológico – que invisibilizam determinados sujeitos e práticas – passei a compreender que minhas preocupações e ações voltadas à formação de professores (e de etnógrafos) – assim como as intervenções dos demais membros da equipe junto a seus próprios alunos e aos colegas de pesquisa – poderiam figurar não como algo residual ou menor, mas como parte central da investigação, isto é, como parte do próprio fazer antropológico. Elas poderiam ser tomadas enquanto “matéria de cuidado”, no sentido que discute Maria Puig de la Bellacasa (2010) em diálogo com a perspectiva feminista, a respeito do comprometimento especulativo com coisas rejeitadas. Como afirma a autora, ao inclui-las no conjunto de relações da pesquisa, é possível deixar-se afetar por elas e modificar seu potencial para afetar os outros. Desse modo, fui percebendo que meus diários e minhas reflexões já vinham se ocupando em grande medida de momentos de orientação, reuniões e dos processos que emergiam no próprio grupo, dando

11 Para uma discussão sobre tentativas de superação dessas dicotomias no âmbito da formação de professores, ver Nóvoa (2017).

existência àquilo que, numa pesquisa sobre prática docente, dizia respeito justamente ao que “não podia ser contido” (INGOLD, 2012) em identidades fixas e contornos instituídos.

Dessa maneira, as apropriações e interferências, que foram descentrando a condução da pesquisa, fizeram emergir um terceiro espaço de aprendizagem e interesse analítico que permitiu repensar dicotomias, além de provocarem uma abertura à experimentação na pesquisa. Ao incorporar (e não excluir) preocupações pedagógicas, passamos a nos ocupar e nos responsabilizar por ações que pudessem facilitar a criação de novas conexões entre sujeitos, práticas e exercícios diversos, textos, interpretações e relatos etnográficos, vislumbrando outras maneiras de produzir conhecimento. Nesse movimento colocamos em questão limites a respeito de como, onde, quando e quem pode fazer pesquisa na mesma medida em que transgredimos fronteiras e performamos seu alargamento. Para o mesmo exercício relatado, assim escreveu outro integrante da equipe, que fazia observação participante em uma escola enquanto era professor em um cursinho popular, em seu diário dos diários de campo: “[...] Por questões da escola, tem duas semanas que não vou lá; e isso me deixa meio desesperado: ‘Estou me afastando da pesquisa?’. Acho que não, tem o cursinho, tem o grupo, tem eu também [...]”.

Holmes e Marcus (2008), ao discutirem transformações contemporâneas no fazer antropológico, defendem que, atualmente, aquilo que define a colaboração na pesquisa de campo é uma submissão às “apropriações” do outro – ou à criação de condições para “apropriações mútuas” entre antropólogos e sujeitos de pesquisa (ou colaboradores). Em nossa experiência, supostas apropriações ou instrumentalizações do saber antropológico não vinham sendo feitas pelos “outros” com quem nos encontrávamos “lá”. Elas têm sido de interesse e são praticadas pelos próprios pesquisadores da equipe, já que nos reconhecemos como professores e etnógrafos. Diferentemente dos “experimentos *para-site*”, descritos por Holmes e Marcus (2008) como momentos temporários, adjacentes à pesquisa e planejados previamente, em nossa experiência observamos o surgimento de um espaço experimental emergente e privilegiado de investigação, com contornos bem menos demarcados. Desse modo, ao levar a sério e lidar de maneira “cuidadosa” com apropriações e interferências, tem sido possível “reparar” de outra maneira (n)as várias dicotomias que nos constituem, pensando com Fernanda Eugenio e João Fiadeiro (2013) nas três modulações da palavra: voltar a parar (re-parar), notar (reparar) e atuar em sua reparação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, dediquei-me a discutir como diferentes relações estabelecidas com educadores e aprendizes da docência nos últimos anos têm desdobrado maneiras específicas de pensar e fazer pesquisas antropológicas. Narrei a maneira como fui levada a problematizar os esforços iniciais construídos na pesquisa de doutorado, que haviam se voltado à afirmação da especificidade da abordagem antropológica e ao reforço de suas diferenças em relação às preocupações vistas como pedagógicas. Ao acumular posições mais próximas daquelas de meus interlocutores, como professora e orientadora de estágio docente, fui levada a lidar de outras formas com possíveis instrumentalizações e apropriações do saber antropológico. Isso propiciou um afastamento de debates epistemológicos e institucionais acerca das contribuições da antropologia enquanto ciência-fonte, dando espaço à observação das potencialidades da antropologia enquanto ciência-prática, considerando seu caráter tanto responsivo como agenciador de relações.

Contribui para essa tarefa o trabalho da pesquisa coletiva. Os interesses específicos que surgiram, vinculados às demandas da prática docente, em vez de serem silenciados como os ruídos de uma boa pesquisa etnográfica, como indicativos da necessidade de maior rigor e estranhamento (ou distanciamento), foram incluídos enquanto parte de um pesquisar singular. Nesse sentido, a emergência de um terceiro espaço de interesse analítico se tornou possível enquanto fruto de uma pesquisa afetada (interpelada) por perguntas do campo da educação, isto é, para além de uma educação interpelada (instruída) pela antropologia. Assim, ao olhar a sério e com cuidado para as interferências que nossas práticas como educadores ocasionavam na pesquisa, foi possível evidenciar questões que não se manifestavam no proceder tradicional da observação participante nem em espaços de ensino em sala de aula, o que nos levou a lidar de outras maneiras com as tantas dicotomias que nos perpassavam (teoria-prática, pesquisar-intervir, aqui-lá, universidade-escola, antropologia-educação). Sendo assim, rumando a uma ampliação do que significa pesquisa e a uma ressignificação do que se entende como campo, problematizando seus modelos canônicos, busquei aventar o potencial de práticas colaborativas e experimentais com o método etnográfico no sentido de problematizar oposições recorrentes na antropologia, também presentes no âmbito da educação e da formação de professores.

Por fim, ao narrar esse percurso, meu intuito é abrir caminhos para outras posições no debate sobre antropologia, ensino e educação, usualmente ocupadas por antropólogos que têm se dedicado a elaborar esclarecimentos acerca dos usos da etnografia; a argumentar

sobre as contribuições da antropologia para a formação de educadores, em especial no trato de questões relacionadas a cultura e diversidade; ou a enquadrar problemáticas educacionais a partir de preocupações oriundas do campo antropológico. Ao me desviar de explicitações sobre “contribuições de uma área à outra” em direção à atenção e ao cuidado com zonas de apropriações e interferências mútuas, preocupei-me menos em identificar especificidades e fronteiras e mais em perceber os processos desdobrados nas práticas situadas da própria investigação. Nela, fazer antropologia e fazer educação compuseram-se de maneira singular, permitindo conceber uma docência que não cabe na escola e um trabalho de campo que não se encerra “lá”.

REFERÊNCIAS

1. AMORIM, Marina Alves; SALEJ, Ana Paula; BARREIROS, Brenda Borges Cambraia. “Superdesignação” de professores na rede estadual de ensino de Minas Gerais. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 23, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782018230053>. Acesso em: 23 abr. 2022.
2. BARAD, Karen. Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, Boston, v. 28, n. 3, p. 801-831, 2003.
3. BAZZO, Juliane; SCHELIGA, Eva. Etnografias em contextos pedagógicos: alteridades, agências e insurgências. **Campos**, Curitiba, v. 21, n. 2., p. 11-2, jul./dez. 2020. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/79672/pdf>. Acesso em: 20 mai. 2021.
4. BELLACASA, Maria Puig. Matters of care in technoscience: Assembling neglected things. **Social Studies of Science**, Thousand Oaks, v. 41, n. 1, p. 85-106, 2010.
5. BESERRA, Bernadete. A construção do olhar antropológico na formação docente. **Coleção Textos FCC**, São Paulo, v. 50, p. 93-121, 2016. Disponível em: <http://publicacoes.fcc.org.br/index.php/textosfcc/article/view/4318/3237>. Acesso em: 23 abr. 2022.
6. CORAZZA, Sandra Mara. “Como dar uma boa aula?” Que pergunta é esta? *In*: MORAES, Vera Regina Pires (org.). **Melhoria do ensino e capacitação docente**: programa de aperfeiçoamento pedagógico. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1996. p. 57-63.
7. CRUZ, Felipe Sotto Maior. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**. Brasília, v. 11, n. 2, p. 93-108, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/15949/14237>. Acesso em: 20 mai. 2022.
8. DAUSTER, Tania. “Entre a antropologia e a educação” – a produção de um diálogo imprescindível e de um conhecimento híbrido. **Ilha**, Florianópolis, v. 6, n. 1 e 2, p. 197-

- 207, 2004.
9. DUMIT, Joseph. Equilibrándose: danzar con conceptos como investigación. **Revista Corpo-grafías: estudios críticos de y desde los cuerpos**, Bogotá, v. 6, n. 6, p. 88-107, 2019. Disponível em: <https://revistas.udistrital.edu.co/index.php/CORPO/article/view/14230>. Acesso em: 20 maio 2022.
 10. ECKERT, Cornelia *et al.* Apresentação. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 23, n. 49, p. 9-18, set. 2017. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832017000300009&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 11 mai. 2022.
 11. ESTALELLA, Adolfo; CRIADO, Tomás Sánchez (ed.). **Experimental collaborations: ethnography through fieldwork devices**. New York: Berghahn Books, 2018.
 12. EUGENIO, Fernanda; FIADEIRO, João. Jogo das perguntas: o modo operativo “AND” e o viver juntos sem ideias. **Fractal**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 221-246, 2013. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-02922013000200002&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 7 mar. 2022.
 13. FONSECA, Claudia. Quando cada caso NÃO é um caso. Pesquisa etnográfica em Educação. **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, n. 10, p. 58-78, jan./abr. 1999.
 14. GOMES, Ana Maria Rabello; FARIA, Eliene Lopes; BERGO, Renata Silva. Aprendizagem na/da etnografia: reflexões conceitual-metodológicas a partir de dois casos bem brasileiros. **Revista da FAEEDA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 28, n. 56, p. 116-135, set./dez. 2019. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/faeeba/article/view/7840/5136>. Acesso em: 20 maio 2022.
 15. GUEDES, Simoni Lahud. A prática da antropologia e suas aplicações práticas: notas sobre ensino e pesquisa. In: TAVARES, Fátima; GUEDES, Simoni Lahud; CAROSO, Carlos. **Experiências de ensino e prática em Antropologia no Brasil**. Brasília: Ícone Gráfica e Editora, 2010. p. 63-75.
 16. GUPTA, Akhil.; FERGUSON, James. “The field” as site, method, and location in anthropology. In: GUPTA, Akhil; FERGUSON, James (ed.). **Anthropological locations: boundaries and frounds of a field science**. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1997. p. 101-146.
 17. GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Antropologia e educação: origens de um diálogo. **Cadernos CEDES**, Campinas, v. 18, n. 43, dez. 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-32621997000200002&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 15 mar. 2022.
 18. GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Antropologia, cultura e educação na formação de professores. **ANTHROPOLÓGICAS**, Recife, ano 20, v. 27, n. 1, p. 45-71, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/24036/19498>. Acesso em: 15 mar. 2022.
 19. HOLMES, Douglas; MARCUS, George Emanuel. Collaboration today and the re-Imagination of the classic scene of fieldwork encounter. **Collaborative Anthropologies**, Lincoln, v. 1, p. 81-101, 2008.

20. INGOLD, Tim. **The perception of the environment**: essays of livelihood, dwelling and skill. New York: Routledge, 2001.
21. INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/viewFile/6777/4943>. Acesso em: 20 maio 2022.
22. INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, jun. 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832012000100002&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 24 abr. 2022.
23. INGOLD, Tim. **Making**: anthropology, archaeology, art and architecture. London: Routledge, 2013.
24. INGOLD, Tim. **Estar vivo**. Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015.
25. INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**, Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 404-411, 2016. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/21690>. Acesso em: 20 maio 2022.
26. INGOLD, Tim. Antropologia versus etnografia. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 26, v.1, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/140192>. Acesso em 20 maio 2022.
27. KUSCHNIR, Karina. Desenho etnográfico: onze benefícios de usar um diário gráfico no trabalho de campo. **Pensata: Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNIFESP**, Guarulhos, v. 7, n. 1, p. 328-369, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/pensata/article/view/10120>. Acesso em: 20 mai. 2022.
28. LATOUR, Bruno. **Ciência em ação**: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Unesp, 2000.
29. LATOUR, Bruno. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos em ciência. In: NUNES, João Arriscado; ROQUE, Ricardo (org.). **Objetos impuros**: experiências em estudos sociais da ciência. Porto: Afrontamento, 2007. p. 40-61.
30. LAVE, Jean. Teaching as learning, in practice. **Mind, Culture and Activity**, v. 3, n. 3, p. 149-164, 1996.
31. LAW, John; RUPPERT, Evelyn. The social life of methods: devices. **Journal of Cultural Economy**, London, vol. 6, n. 3, p. 229-240. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/17530350.2013.812042>. Acesso em: 15 maio 2022.
32. MORAES, Amaury Cesar. Ensino de sociologia: periodização e campanha pela obrigatoriedade. **Caderno Cedes**, Campinas, v. 31, n. 85, p. 359-382, set-dez. 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccedes/a/Zm8BkHqMcz7P7PGxWk95RhC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 15 maio 2022.

33. NÓVOA, Antonio. Firmar a posição como professor, afirmar a profissão docente. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 47, n. 166, p. 1.106-1.133, out./dez. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/198053144843>. Acesso em: 20 maio 2022.
34. OLIVEIRA, Amurabi. Por que etnografia no sentido estrito e não estudos do tipo etnográfico em educação? **Revista da FAEBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 22, n. 40, p. 69-81, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/faeaba/article/view/7439>. Acesso em: 20 maio 2022.
35. OLIVEIRA, Amurabi. A antropologia e a formação de professores. **Revista Cocar**, Belém, v. 8, n. 15, p. 23-30, jan./jul. 2014. Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/cocar/article/view/331>. Acesso em: 20 maio 2022.
36. OLIVEIRA, João Pacheco de. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na Antropologia. **Cadernos do LEME**, Campina Grande, v. 1, n. 1, p. 2-27, jan./jun. 2009.
37. OLIVEIRA, João Pacheco de. Desafios contemporâneos para a antropologia no Brasil: sinais de uma nova tradição etnográfica e de uma relação distinta com os seus “outros”. **Revista Mundaú**, Maceió, n. 4, p. 140-159, 2018. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/revistamundau/article/view/5022>. Acesso em: 20 maio 2022.
38. PASSOS, Eduardo; ESCOSSIA, Liliana da; KASTRUP, Virginia. **Pistas do Método da Cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2009.
39. PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/n8ypMvZZ3rJyG3j9QpMyJ9m/?format=pdf>. Acesso em: 15 maio 2022.
40. PEREIRA, Alexandre Barbosa. Do controverso “chão da escola” às controvérsias da etnografia: aproximações entre antropologia e educação. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 23, n. 49, p. 149-176, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832017000300006>. Acesso em: 10 jun. 2022.
41. PÉREZ-BUSTOS, Tania; CHOCONTA PIRAQUIVE, Alexandra. Bordando una etnografia: sobre cómo el bordar colectivo afecta la intimidad etnográfica. **Debate Feminista**, Ciudad de México, v. 56, p.1-25, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2018.56.01>. Acesso em: 15 maio 2022.
42. PINHEIRO, Patrícia dos Santos; MAGNI, Claudia Turra; KOSBY, Marília Floôr. Antropoéticas: outras (etno)grafias. **Tessituras**, Pelotas, v. 7, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/view/17871/10802>. Acesso em: 21 maio 2022.
43. ROSISTOLATO, Rodrigo; PRADO, Ana Pires do. Etnografia em pesquisas educacionais: o treinamento do olhar. **Linhas Críticas**, Brasília, v. 21, n. 44, p. 57-75, jan./abr. 2015. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/linhascriticas/article/view/4480>. Acesso em: 20 maio 2022.
44. SCHWEIG, Grazielle Ramos. **Aprendizagem e ciência no ensino de Sociologia na**

- escola: um olhar desde a Antropologia.** 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/131759>. Acesso em: 10 maio 2022.
45. SCHWEIG, Grazielle Ramos. A etnografia como modo de ensinar e aprender na escola. **Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 28, p. 136-149, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/faeeba/article/view/7841>. Acesso em: 20 maio 2022.
46. SCHWEIG, Grazielle Ramos. A narrativa de ficção e o ensino de Ciências Sociais. **Educar em Revista**, Curitiba, v. 36, p. 1-18, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-4060.61627>. Acesso em: 20 maio 2022.
47. SCHWEIG, Grazielle Ramos. Começar pelo meio de um fazer: recompor o ensino de sociologia. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 47, p. 1-16, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1678-4634202147223740>. Acesso em: 20 maio 2022.
48. SCHWEIG, Grazielle Ramos; RIGHI, Isabela Froes; SENA, Caio Morais. Experimentações com desenho na formação de professores: reflexões a partir do ensino de sociologia. **ECCOS Revista Científica**, São Paulo, v. 53, p. 1-17, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uninove.br/eccos/article/view/16679/8351>. Acesso em 20 maio 2022.
49. TADDEI, Renzo; GAMBOGGI, Ana Laura. Educação, antropologia, ontologias. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 42, n. 1, p. 27-38, jan./mar. 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022016000100027&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 14 mar. 2022.
50. THIOLENT, Michel. **Metodologia da pesquisa-ação**. São Paulo: Cortez, 1986.
51. VALENTE, Ana Lúcia Eduardo Farah. Usos e abusos da antropologia na pesquisa educacional. **Pro-Posições**, Campinas, v. 7, n. 20, p. 54-64, 1996. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8644228>. Acesso em: 20 maio 2022.
52. WEBER, Florence. A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou: por que censurar seu diário de campo? **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 157-170, jul./dez. 2009.

Grazielle Ramos Schweig

Professora Adjunta da Universidade Federal de Minas Gerais. Bacharel e Licenciada em Ciências Sociais, Doutora e mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0590-9742>. E-mail: grazielle.schweig@gmail.com

ARTIGOS

Conservação em território tradicional: uma longa história até a conciliação via Termo de Compromisso

Conservation in traditional territory: a long history until reconciliation via Term of Commitment

Ana Beatriz Vianna Mendes

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

RESUMO

Ao longo de 4 décadas gestores e moradores viveram conflitos e negociações disputando o manejo de uma pequena área no interior do Parque Nacional da Serra do Cipó (MG), criado em 1984. Este trabalho propõe uma análise antropológica do Estado, integrando reflexões sobre conservação ambiental e direitos étnicos no Brasil, refletindo sobre o Termo de Compromisso no Parque Nacional da Serra do Cipó (MG), assinado em 2018. O caso analisado demonstra que mudanças legislativas que passaram a vigorar e a garantir direitos a povos tradicionais no Brasil, especialmente a partir do início do século XXI, ainda encontram resistência para serem implementadas pelo órgão ambiental, mas que a diversidade dos servidores que compõe o órgão responsável pela gestão do território, aliados a outras instituições de pesquisa e de garantia aos direitos coletivos, permitiu acionar e implementar um instrumento que garante um mínimo de direitos aos povos tradicionais do território, ainda que após quase 40 anos de espoliações, incertezas e criminalizações de seus modos de vida.

Palavras-chave: Parque Nacional da Serra do Cipó, Populações Tradicionais, Termo de Compromisso, Território.

Recebido em 25 de abril de 2021.
Avaliador A: 12 de maio de 2021.
Avaliador B: 19 de maio de 2021.
Aceito em 01 de junho de 2021.



ABSTRACT

Abstract: Over 4 decades, managers and residents experienced conflicts and negotiations disputing the management of a small area within the Serra do Cipó National Park (MG), created in 1984. This work proposes an anthropological analysis of the State, integrating reflections on environmental conservation and ethnic rights in Brazil, reflecting on the Term of Commitment in the Serra do Cipó National Park (MG), signed in 2018. The analyzed case shows that legislative changes that came into force and guarantee rights to traditional peoples in Brazil, especially the from the beginning of the 21st century, still face resistance to be implemented by the environmental agency, but that the diversity of the servers that make up the agency responsible for the management of the territory, allied to other research institutions and those aimed to guarantee collective rights, allowed to trigger and implement an instrument that guarantees a minimum of rights to the traditional peoples in the area, even after almost 40 years of spoliation, uncertainty and criminalization of their ways of life.

Keywords: Serra do Cipó National Park, Traditional People, Commitment Term, Territory.

INTRODUÇÃO¹

Ao refletir sobre o processo de construção do Termo de Compromisso no Parque Nacional da Serra do Cipó, ou PNSCi, em Minas Gerais, o presente trabalho se depara com um conjunto de questões que se tocam e diante das quais é necessário fazer escolhas. Destacarei algumas delas a título de preâmbulo.

Trata-se de uma antropologia do Estado, pois visa etnografar um processo histórico de implementação de uma política pública voltada à conservação ambiental e à proteção dos direitos das chamadas “populações tradicionais”. Afinal, os Termos de Compromisso garantem, de um modo bastante limitado e transitório, que “populações tradicionais” possam manter

¹ Agradeço à FAPEMIG pelo financiamento do projeto intitulado “O Parque Nacional da Serra do Cipó e populações locais: desvelando conflitos e histórias marginalizadas”, por meio do Edital Universal de 2014 (APQ-01945-14), através do qual pudemos custear pesquisas de campo e bolsas para alunos. Somos gratos também à Pró-Reitoria de Extensão da UFMG, que custeou algumas bolsas para alunos de graduação. Finalmente, faço um agradecimento especial aos interlocutores da Serra do Cipó e aos alunos envolvidos com o projeto, cujos diálogos e afetos permitiram construir essa narrativa.

seus modos de vida em compatibilidade com a conservação da biodiversidade em unidades de conservação que, geralmente, não permitem a presença humana, como é o caso dos parques. Mais precisamente, não são todos os usos humanos que são interditos nessa área de preservação. Além de preservar “ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica”, os parques são lugares onde podem ocorrer “pesquisas científicas e atividades de educação e interpretação ambiental, de recreação em contato com a natureza e de turismo ecológico”, de acordo com o artigo 11, caput, da Lei n. 9.985, de 18 de julho de 2000 (BRASIL, 2000). Ou seja, são territórios cujos usos revelam premissas de separação entre homens e natureza, que podem ser minoradas (pela ciência, pela educação ambiental ou pelo turismo) através das experiências possibilitadas nesses lugares. Pouco a pouco, o órgão responsável pela gestão das unidades de conservação do Brasil, chamado emblematicamente de Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, começa a entender que todas essas atividades são parte da vida dos povos que durante várias gerações viveram nesses lugares — antes mesmo do reconhecimento de seus territórios como áreas ambientalmente protegidas.

Isso nos remete a pensar sobre como a questão ambiental se institucionalizou no Estado brasileiro e no mundo (questão sobre a qual já existe farto material produzido), e quais têm sido os processos de conformações específicas que a ideia de conservação ambiental foi estabelecendo na(s) realidade(s) ao longo do tempo. Especificamente, nosso artigo visa apresentar o processo de implantação de um parque nacional em área em que viviam pessoas que, depois da chegada do parque, viveram por longas quatro décadas em condições de incerteza e de precariedade com relação ao modo como deveriam se relacionar com o ambiente e o território, e apenas em 2018 passaram a ser reconhecidas pelo Estado como populações tradicionais e puderam retornar e/ou se manter com regras claras nos seus territórios. Ou seja, pretendo apresentar justamente o processo mediante o qual o Estado decidiu por decreto que aquela área seria um parque, como isso afetou as famílias que viviam na área e como só muito recentemente os gestores passaram a reconhecer a identidade de certas famílias como tradicional, o que possibilitou o retorno ao território, após quase 4 décadas de conflitos e de incertezas sobre os usos permitidos e proibidos na área. Foi apenas a partir da construção do Termo de Compromisso, em 2018, que as regras foram efetivamente acordadas e ficaram claras para as partes.

Para tratar disso, é importante situar, no nosso cenário, a interpenetração das ideias e dos ímpetus de desenvolvimento e conservação. De fato, há várias obras implementadas nos municípios que compõem e circundam o PNSCi que promovem atividades poluidoras e depredadoras em prol do chamado desenvolvimento (no contexto local, destacam-se especialmente atividades minerárias e toda a infraestrutura que as integra). Essas obras, pela

deprecação que promovem, arcam com medidas de mitigação e reparação ambiental que também incidem sobre os parques. No próprio Retiro, região em que foi celebrado o Termo de Compromisso de que tratamos, em fevereiro de 2014, foi construída uma estrada de calçamento à revelia de qualquer diálogo e sem qualquer aviso prévio aos moradores da região. Essa estrada, já prevista no Plano de Manejo do Parque (2009), foi construída com recursos de compensação ambiental por obras predatórias consumadas pelo próprio DER (Departamento de Estradas e Rodagens/MG) e causou muitos transtornos aos moradores da região. Embora os moradores fossem favoráveis ao calçamento da estrada, ficaram indignados pelo modo como foi feita e pelos impactos ambientais que gerou.

Esse caso nos traz de forma evidente a outro assunto central nesta discussão, que é quanto à participação da “sociedade” nos desígnios do que o Estado definiu como parque. As famílias do Retiro, que antes da chegada do parque eram agricultoras, tropeiras, criadoras de “animais” e apanhadoras de flores sempre-vivas, se viram “mais ou menos”, a depender do gestor, cerceadas em suas práticas por longos anos. Os vários gestores que passaram a impor a essas famílias, de forma mais ou menos truculenta, que aquela área em que viviam há várias gerações era parque, e que, portanto, as terras nas quais nasceram e se criaram não poderiam ser mais cultivadas, pastoreadas e vividas como antes, colaboraram para que essas famílias — ao tempo em que aprendiam a construir novas formas de resistência — naturalizassem o seu destino injusto. Nunca nenhum deles se candidatou a ser conselheiro do parque — instância formal participativa de tomada de decisões da gestão da UC (PACÍFICO, 2014). A assimetria de poder colocada era tão grande que parecia não ser possível qualquer diálogo justo. Para esse aspecto, os *insights* apresentados por Achille Mbembe sobre a *necropolítica* (2018) são pertinentes. Ou seja, essa inércia é reflexo de uma perspectiva colonialista tanto por parte dos agentes responsáveis por implementar as políticas públicas do Estado quanto por parte dos moradores e ex-moradores do parque, e se revelam através da naturalização do sacrifício de certas vidas, em uma certa ideia de soberania em relação ao território e em uma intransigência quanto aos modos de conservar a natureza.

Finalmente, baseados em outro paradigma, poderíamos buscar conhecer/inscrever as relações estabelecidas entre os humanos e os não humanos na região em que foi criado o parque e, sob essa perspectiva, indicar como foi se consolidando e como tem se consolidado a vocação daquele lugar para o turismo, a partir das paisagens naturais, rios, cachoeiras e montanhas. Essa vocação escamoteia outras, de pessoas que teciam seus meios de vida junto a essas paisagens e que tiveram que, com maior ou menor radicalidade, como mencionado, romper ou adaptar seus modos de vida.

Diante desse conjunto de questões, pretendo trazer um relato do cenário que encontrei em 2014, quando comecei a fazer pesquisa na região, e do cenário que percebo hoje em termos de relações dos moradores entre si, com o ambiente e com os gestores, buscando compreender como se transformaram as redes de relações entre eles.

Neste artigo, um aspecto que paradoxalmente ficará um pouco escanteado é a própria ideia de conservação ambiental. Ao nos debruçarmos tão detidamente sobre a dificuldade de implantação da ideia neomítica de parques (DIEGUES, 1998), sobre os conflitos envolvendo a gestão e os moradores e sobre a paulatina abertura para levar em consideração senão a contribuição dessas famílias à conservação, ao menos o fato de que elas têm direito à dignidade, o nosso cenário parece trazer centralidade às discussões de conflitos dos homens entre si (e toda a hierarquização de quem tem legitimidade para se colocar no campo ambiental (GERHARDT; ALMEIDA, 2005; GERHARDT, 2007; ZHOURI, 2008), muito mais do que à própria discussão sobre sustentabilidade e conservação ambiental.

Mas não é por acaso. É porque de fato, quando se faz uma leitura integrada das práticas da política ambiental e da legislação que ampara e legitima a proteção ambiental, percebe-se que a questão está efetivamente mais centrada em como regular as relações dos homens entre si em relação à natureza do que à própria relação dos homens com a natureza. Ancorada em uma perspectiva antropocêntrica, a legislação reproduz premissas que entendem a natureza como ativo, como mercadoria, como bem a ser resguardado para os humanos. Além disso, há claramente, como já argumentamos (MENDES, 2018; MENDES E OLIVEIRA 2019), uma “facilitação” a processos degradantes e predatórios mediante a “compensação” e “reparação” dos danos ambientais causados. Esse mecanismo tem possibilitado o “desenvolvimento”, o progresso, a modernização e a comoditização da natureza — o que vem causando destruição e a criminalização de modos de vida que estão à margem dessa lógica de mercado (SVAMPA, 2019; GUDYNAS, 2019; KRENAK, 2019).

De um modo geral, o modelo desenvolvimentista da região mineira foi marcado pela intensificação da mercantilização de territórios a partir, sobretudo, da década de 1980, com a expansão de monoculturas de exportação, de monoculturas de eucalipto, da construção de hidrelétricas e pelas atividades mineradoras (ZHOURI; ZUCARELLI, 2008). A atividade

mineradora do Projeto Minas-Rio, que é considerada a maior mineração do mundo, ocorre na região de Conceição de Mato Dentro, próxima à área do Parque Nacional da Serra do Cipó. Ela consome por volta de 2.500 metros cúbicos de água por hora², para escoamento inicial de 26,5 milhões³ de minério de ferro por ano. Além disso, muitos procedimentos realizados pela empresa para a exploração minerária na região têm sido questionados pelo Ministério Público Federal, tanto em seus aspectos ambientais quanto sociais.⁴ Esse contexto de intensa exploração e depredação ambiental se contrapõe, complementa e justifica o mecanismo de criação e ampliação de Unidades de Conservação de Proteção Integral no estado.

Trata-se, portanto, de discutir justiça ambiental; trata-se de discutir os paradigmas e pressupostos que informam a política de criação de parques e a política de reconhecimento e proteção à diversidade étnica e cultural do Brasil; e trata-se, finalmente, de contextualizar os limites e as lacunas da participação dos moradores num contexto histórico e institucional de exclusão e de marginalização de certos modos de vida que se desdobra em séculos de (r) existência.

Este artigo é fruto de reflexões do projeto de pesquisa “O Parque Nacional da Serra do Cipó (MG) e populações locais: Desvelando conflitos e histórias marginalizadas”, desenvolvido de 2013 a 2016, e que contou com apoio da FAPEMIG, e do projeto “Construindo histórias locais e pensando questões globais: as comunidades tradicionais atingidas pelo Parque Nacional da Serra do Cipó (MG)”, desenvolvido de 2016 até o presente, o qual contou com apoio da Proex/UFMG, ambos vinculados ao grupo de pesquisa Cidade e Alteridade: Convivência multicultural e justiça urbana e ao Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais (GESTA/UFMG). Foram realizadas conversas informais e entrevistas semiestruturadas com moradores, ex-moradores, gestores e ex-gestores do parque, bem como com outros atores relacionados à história do local. Além disso, foi realizada pesquisa documental e bibliográfica e incursões a campo que incluíram atividades como: reuniões coletivas com moradores e ex-moradores, com o intuito de ouvir as histórias do passado e do presente; acompanhamento de reuniões do Conselho Consultivo do Parque e análise de suas atas; e observação participante dos modos de vida de moradores e ex-moradores tradicionais do parque. Um documentário está sendo finalizado e será lançado em breve na cidade.

2 De acordo com matéria publicada em: <http://www1.folha.uol.com.br/mercado/2014/12/1555725-maior-mineroduto-do-mundo-comeca-a-funcionar-em-meio-a-queixas.shtml>. Acesso em: 15 jan. 2015.

3 De acordo com matéria publicada em: <http://minasrio.angloamerican.com.br/o-projeto/o-minas-rio-em-numeros/>. Acesso em: 15 jan. 2015.

4 Para maiores detalhes, acessar o site do Observatório dos Conflitos Ambientais em Minas Gerais: <http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/observatorio-de-conflitos-ambientais/>.

O RECONHECIMENTO DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

A dinamicidade e fluidez das culturas e dos diferentes modos como são organizadas simbolicamente a experiência e a ação humanas (SAHLINS, 1997) trazem grandes desafios para que qualquer Estado possa reconhecer os diferentes grupos étnicos formadores de qualquer Estado-Nação. No caso da sociedade brasileira, durante muitos séculos a política estatal diante da diversidade étnica e cultural brasileira foi assimilacionista (SOUZA FILHO, 2006). Grosso modo, visava a integração de toda a diversidade sociocultural em uma única massa redutoramente entendida como coesa e brasileira (RAMOS, 2004; MENDES; SILVA; SIMÕES, 2017). A partir de 1988, apenas após a promulgação da Constituição Federal de 1988, houve um reconhecimento e garantia da diversidade étnica e cultural dos povos formadores da civilização brasileira. Além dos povos indígenas e das comunidades remanescentes de quilombos, o Estado reconheceu a importância dos diversos outros grupos como parte do patrimônio cultural brasileiro e, assim, fez-se necessária uma categorização, que é por definição e irremediavelmente redutora. A noção de “população tradicional”, que não está na Constituição Federal de 1988, mas que cobre uma gama de povos cujos modos de ser e de viver tiveram guarida nos artigos 215 e 216 da Carta Magna, serviu de “molde conceitual” para se relacionar e reconhecer grupos até então invisibilizados como detentores de direitos especiais.

Assim como as especificidades culturais e os modos de vida tradicionais — *indigenous lifestyles* — desempenham papel importante na discussão sobre as “alternativas ao desenvolvimento”, a caracterização dos grupos sociais ditos “tradicionais” caminha *pari passu* ao reconhecimento da necessidade da sua “participação”, “consulta”, “acordo” e “consentimento” como condição de êxito dos programas de conservação baseados em áreas protegidas. Ou seja, não se pode dissociar um processo do outro, sob pena de não compreendê-los adequadamente. Não se trata tanto de uma “descoberta” das “populações tradicionais” — posto que “tradicionalidade” não é algo que se descobre —, mas da sua construção como sujeito — em seus múltiplos sentidos — do manejo de áreas protegidas, entendido como processo sociocultural e político pelo qual transforma-se a natureza, essas populações e o nosso entendimento do que ambas são. (BARRETO FILHO, 2006, p. 8).

Em 2004, o Governo Federal criou a Comissão Nacional para o Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, entretanto, não havia definição precisa de quem seriam essas “comunidades tradicionais” (LOBÃO, 2006). Em 2005, realizou-se o I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais, que possibilitou a discussão dessa categorização, necessária à orientação de políticas públicas. Nesse encontro, percebeu-se a dificuldade de

abarcam os diferentes grupos presentes, seus modos de ser e de viver, em uma única categoria (*ibid.*). Com o objetivo de aprofundar as discussões ocorridas, seguiram-se mais cinco encontros, realizados em diferentes estados, sendo “um em Belo Horizonte (MG); dois no Vale do Rio São Francisco, nas cidades de Delmiro Gouveia (AL) e Paulo Afonso (BA); um em Porto Alegre (RS) e um em Montes Claros (MG)”⁵. Após amplos debates, o Decreto n. 6.040/2007, em seu Art. 3º, § 1º, instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais⁶, e definiu Povos e Comunidades Tradicionais como:

[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (BRASIL, 2007).

O próprio Estado brasileiro, portanto, operou uma classificação do universo socioantropológico nacional, já que, conforme afirmou Bauman:

Classificar consiste nos atos de incluir e excluir. Cada ato nomeador divide o mundo em dois: entidades que respondem ao nome e todo o resto que não. Certas entidades podem ser incluídas numa classe — tornar-se uma classe — apenas na medida em que outras entidades são excluídas, deixadas de fora. Invariavelmente tal operação de inclusão/exclusão é um ato de violência perpetrado contra o mundo e requer o suporte de uma certa dose de coerção. (BAUMAN, 1999, p. 11).

Neste contexto, consideramos que essa classificação e nomeação dos Povos e Comunidades Tradicionais contribuiu para tornar visíveis modos de vida muito diversos e até então marginalizados e excluídos do panorama identitário e de políticas públicas do Estado brasileiro (MENDES, SILVA; SIMÕES, 2017).

Para fazer esse mundo falar a nós, devemos, por assim dizer, tornar audíveis os seus silêncios: explicar o que aquele mundo não percebia. Temos que cometer um ato de violência, forçar aquele mundo a tomar posição sobre questões às quais estava desatento e assim dispersar ou superar a desatenção que fazia daquele mundo, um mundo tão diferente e tão incomunicável com o nosso. (BAUMAN, 1999, p. 13).

⁵ Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais – Antecedentes. Disponível em: <http://culturadigital.br/setorialculturaspopulares/files/2010/02/2007-Antecedentes-da-PNPCT-povos-e-comunidades-tradicionais.pdf>. Acesso em: 03 nov. 2014.

⁶ Em 2013, no âmbito do Estado de Minas Gerais, foi promulgada a Política Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais, que possui como objetivo geral: “Art. 3 - é objetivo geral da política de que trata esta lei promover o desenvolvimento integral dos povos e comunidades tradicionais, com ênfase no reconhecimento, no fortalecimento e na garantia de seus direitos territoriais, sociais, ambientais e econômicos, respeitando-se e valorizando-se sua identidade cultural, bem como suas formas de organização, relações de trabalho e instituições”.

O PARQUE NACIONAL DA SERRA DO CIPÓ

A criação do Parque Nacional da Serra do Cipó ocorreu em 1984⁷, com área de 33.800 hectares, e a desapropriação de grande parte das propriedades privadas incidentes em sua área foi decretada em 1987.⁸ Os estudos que subsidiaram o levantamento fundiário da área da unidade foram realizados entre o fim da década de 1970 e o início da década de 1980, pelo CETEC-MG (CETEC, 1982). Conforme afirma uma nota técnica do ICMBio (2017), cerca de 50% da área do parque já havia sido adquirida pelo Estado, antes da criação do próprio Parque Nacional, tendo em vista que, até aquela data, o parque era estadual (criado em 1975). Muitos proprietários e posseiros não quiseram negociar suas terras ou não concordaram com os valores oferecidos pelo Estado, enquanto outros sequer foram citados em processos de expropriação de terras. Diversos dos nossos interlocutores alegam que somente os grandes fazendeiros foram indenizados, pois, além de serem mais bem instruídos sobre os procedimentos legais vigentes, possuíam recursos para a contratação de advogados. A junção desses fatores fez com que alguns processos de desapropriação referentes ao Parna Cipó permanecessem em aberto, e que moradores e ex-moradores do território reiviniquem uma série de direitos até hoje. Entre esses direitos encontram-se, principalmente, indenizações justas por suas terras e, enquanto tais indenizações não são realizadas, garantias de que possam utilizar o território de modo a assegurar seus modos de vida.

A implementação do Parque Nacional da Serra do Cipó teve como consequência a imposição de restrições quanto ao uso da terra, já que, como definido pelo SNUC, Parques Nacionais estão inseridos no grupo de Unidades de Proteção Integral e têm como objetivo básico a preservação de ecossistemas. Todas as áreas particulares incluídas em seus limites devem ser desapropriadas, devendo seu perímetro ter posse e domínio públicos, de acordo com o artigo 11, parágrafo 1º, da Lei n. 9.985/2000 (BRASIL, 2000).

Há, no Retiro, vários imbrólios jurídicos que geraram impasses para a vida dos moradores e para os gestores. Uma das glebas só teve parte da terra indenizada pelo Estado, mas houve uma decisão judicial de imissão de posse de toda a área. Além disso, em um dos processos não houve citação da parte interessada e a expropriação da posse foi feita sem o conhecimento do posseiro. Em setembro de 2011, a Procuradoria do ICMBio notificou a equipe

7 Decreto n. 90.223, de 25 de setembro de 1984.

8 Decreto n. 94.984, de 30 de setembro de 1987.

do ICMBio local para a retirada de todos os ocupantes da área. Em maio de 2013, a notificação foi realizada pela gestão do parque.

Nesse momento, o Ministério Público Federal emitiu recomendação contrária à retirada das famílias (MPF, 2013 a) e ingressou com uma Ação Civil Pública contra a União e o ICMBio para que estes se “abstenham de adotar qualquer medida que impeça o livre exercício das práticas econômicas tradicionais das famílias do Retiro, bem como se abstenham de adotar qualquer medida que objetive a expulsão dos moradores de suas terras” (MPF, 2013b, p. 44). Na ACP o MPF também solicitou a reparação de danos materiais, de danos morais coletivos, a revisão do Plano de Manejo e a possibilidade de recategorização da Unidade de Conservação de Proteção Integral à de Uso Sustentável ou desafetação de parte da área.

Em setembro do mesmo ano, em reunião do Conselho Consultivo do Parque, foi aprovada, por unanimidade, manifestação contra a medida proposta de remoção dos moradores da área do Retiro, pois traria consequências indesejáveis para a gestão das unidades. Ainda, o documento assinado pelos conselheiros incluía solicitação de que fossem possibilitadas condições dignas para a permanência dos moradores da região do Retiro; e o pagamento da justa indenização àqueles que possuem direito (ICMBIO, 2013b). Esse documento foi endereçado ao presidente do ICMBio e desencadeou manifestações favoráveis à construção do Termo de Compromisso pela coordenação responsável pela regularização fundiária e pela Procuradoria Federal Especializada (PFE) do órgão.

Por outro lado, o MPF/MG solicitou, em 2013 (MPF, 2013b), a anulação do processo jurídico de desapropriação das áreas em questão. A sentença referente à ACP proposta pelo MPF, emitida em setembro de 2017, julgou improcedentes todas as reivindicações, mas também deixou aberta a possibilidade de construção de termos de compromisso, a critério da administração.

Mais de três décadas após o início dos processos de expropriação iniciados pela implantação do parque, os saberes ecológicos tradicionais do Retiro seguem contando a história dos que se foram e dos que ficaram no território. Questões como escolarização, acesso à saúde, a produtos industrializados, a empregos assalariados, a asfalto, a igreja, entre outros, se somam a reações diferenciadas quanto ao cumprimento da ordem do Estado de deixarem a área. Os modos como proprietários e gestores foram equacionando essa questão nos permitem vislumbrar a complexidade que envolve a manutenção dos vínculos territoriais dessas famílias.

De acordo com os vários relatos obtidos em campo, diante de toda essa situação, algumas famílias simplesmente cumpriram a ordem e saíram. Dessas, algumas migraram prontamente, enquanto outras resistiram durante certo período, até que, diante de várias proibições que

tornavam sua sobrevivência inviável, acabaram saindo. À época em que se passou a aventar a possibilidade de construção do Termo de Compromisso, apenas quatro unidades familiares seguiam se recusando a sair da área do Retiro; além disso, três unidades familiares utilizavam o território principalmente para o que se pode chamar simplificada de “lazer”, mantendo suas casas ancestrais esporadicamente; e três outras famílias faziam uso precário do território (para plantio, lazer e criação de animais), mas cujas casas viraram escombros. Essas foram as famílias abarcadas pelo Termo de Compromisso.

Durante as pesquisas, desde 2014, foram três as mudanças na chefia do PNSCi. Com todas elas marcamos entrevistas, apresentamos o projeto de pesquisa e a importância da elaboração de um Termo de Compromisso com as famílias do Retiro. Foi apenas em 2017, a partir de mais uma mudança na gestão, que essa proposta ganhou concretude e foi definida como prioritária dentro da instituição. Fomos convidados a participar de um Grupo de Trabalho Interinstitucional (GTI)⁹, criado em 2018, que incluía ICMBio e MPF, com a finalidade de subsidiar a construção do Termo de Compromisso com moradores e ex-moradores da região conhecida como “Retiro”, dentro dos limites do Parque Nacional da Serra do Cipó. Coube a mim produzir um laudo antropológico, a pedido do GTI, para respaldar a celebração do Termo de Compromisso no PNSCi, já que esse instrumento só deve ser aplicado quando da sobreposição entre unidades de proteção integral e populações tradicionais. O laudo compôs, junto com vistorias e relatórios técnicos feitos pela gestão nos territórios de cada uma das famílias do Retiro, o dossiê para aprovação dos Termos de Compromisso entre a gestão e as famílias locais (APOLONI; ARAÚJO, 2019).

TERMO DE COMPROMISSO ASSINADO NO PARQUE NACIONAL DA SERRA DO CIPÓ, EM 2018

O instrumento administrativo Termo de Compromisso tem sido utilizado de forma ainda tímida na gestão das Unidades de Conservação (UCs) brasileiras (RIBEIRO, 2014; TALBOT, 2016). É preciso, preliminarmente, reconhecer que se trata de um dispositivo recente. Sua primeira menção no ordenamento jurídico do país ocorre, indiretamente, em 2000, nas Disposições Gerais e Transitórias do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC),

⁹ Portaria n. 767, de 31 de agosto de 2018.

que é o instrumento que estabelece critérios e normas para a criação, implantação e gestão das UCs no Brasil. Nessa parte específica da lei, fica definida a necessidade de criação de um “regulamento” a ser usado nos casos em que existam “populações tradicionais” vivendo em locais que passassem a ser definidos como Unidades de Conservação de Proteção Integral pelo Estado brasileiro. Trata-se de uma disposição transitória, pois entende-se que a presença humana é incompatível com a concepção de proteção integral contida no SNUC.

O decreto que regulamenta o SNUC (Decreto n. 4.340/2002) traz algumas diretrizes gerais para a celebração dos Termos de Compromisso (art. 39). Mas foi apenas em 2012 que o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) publicou a Instrução Normativa n. 26/2012, que define diretrizes específicas para celebração dos Termos de Compromisso. O termo deve ser elaborado de forma participativa e definir regras para o uso do território, da terra e dos recursos naturais, a partir de um acordo celebrado entre o órgão executor e cada família tradicional que ocupa a área protegida. O prazo e as condições para o reassentamento das populações locais também devem ser definidos no Termo de Compromisso, devendo ser utilizado apenas nos casos em que o poder público não tenha, por quaisquer razões, condições de indenizar e realocar tais populações — eis, fundamentalmente, a razão de estar no capítulo que trata de disposições transitórias.

As famílias do Retiro, uma região circunscrita e cada vez mais próxima do crescente núcleo urbano do distrito, possuem uma rica memória biocultural, caracterizada pelo uso e manejo diversificado da paisagem. Além do cultivo das roças, o modo de vida dessas famílias incluía a criação do “gado na solta” com o uso das pastagens naturais, especialmente nas regiões de maior altitude. A renovação das pastagens através do manejo tradicional do fogo envolvia um profundo conhecimento sobre o período de chuvas, tendo em vista a minimização do impacto das queimadas sobre matas e nascentes. As relações com as espécies animais nativas também compõem o repertório do patrimônio biocultural da região, habitada por dezenas de espécies de aves, mamíferos, anfíbios, répteis, peixes e insetos. Muitas espécies eram caçadas, ou mesmo competiam pelo alimento plantado nas roças, tais como as capivaras e porcos-domato (CARDOSO, 2017; FREITAS, 2015; SOUZA, 2017).

As regras do Termo de Compromisso foram construídas de um modo que traduz muito claramente a “disciplinarização” que ocorreu ao longo dessas quatro décadas de convivência entre ambiente, gestores e as famílias do lugar.

Em mais um dos esforços de institucionalização, ordenamento e implantação do parque, em 2009 foi publicado o Plano de Manejo da unidade, que definiu um zoneamento para toda a Unidade de Conservação. Nele, havia a delimitação, entre outras coisas, das Zonas de Ocupação

Temporária (ZOTs), que seriam áreas de dois hectares destinadas à permanência de parte dessas famílias. Havia duas situações abarcadas pelas ZOTs, ambas abrangendo os terrenos com casas ainda ocupadas: 1) áreas cujas posses já foram imitidas ao ICMBio, embora apenas uma pequena parte tenha sido efetivamente indenizada; e 2) áreas de famílias que, por questões de idade e saúde mental, provavelmente não se adaptariam a viver em núcleos urbanos, conforme redigido no próprio documento (ICMBIO, 2009, p. 41). As demais situações, de famílias que usavam os terrenos para plantio ou lazer, embora não estivessem ocupando permanentemente suas casas, muitas delas já em ruínas, e outras em processo de destruição, não foram abarcadas pela ZOT. No total, as ZOTs ocupam 0,013% da área do parque. Parte do Retiro foi considerada uma ZOT.¹⁰ As ZOTs têm como princípio “evitar maior degradação das áreas ainda com moradores [e] disciplinar as práticas de subsistência dos moradores até que seja possível a completa regularização fundiária” (ICMBIO, 2009d, p. 40, grifo nosso). Essas normas, na prática, inviabilizaram os modos de vida dessas pessoas e sua reprodução social, uma vez que entre elas estão a proibição de abertura de novas roças e a proibição da exploração comercial da área. Além disso, quando se fala em “disciplinar” as práticas de subsistência, pressupõe-se um total desconhecimento por parte das populações locais do manejo do ambiente, o que sugere uma “educação” unidirecional, partindo do parque para essas pessoas.

Cerca de 10 anos depois, já em meio ao processo de construção dos Termos de Compromisso, os gestores perguntaram a cada família tradicional, as que tinham casas e aquelas cujas casas viraram escombros, quais eram as intenções de uso do território. Todas as reivindicações eram razoáveis e foram inscritas no Termo de Compromisso. Estão autorizadas sem necessidade de pedido de autorização ao ICMBio: agricultura familiar, extração vegetal, coleta de madeira, uso de barro, criação de animais de grande e pequeno porte, corte e eliminação de espécies vegetais não nativas, realização de churrasco, entre outros. Algumas atividades devem ser informadas ao ICMBio com antecedência: reforma de estruturas já existentes, recebimento de visitantes, comercialização de produtos e corte de vegetação nativa em casos de extrema necessidade. E outras devem efetivamente ser autorizadas pelo ICMBio: reconstrução de casas que estão em ruínas, prestação de serviços aos turistas e uso de fogo. Ficam proibidos: arrendamento de áreas

10 A estrada que passa pelo Retiro foi definida como Zona Histórico-Cultural no Plano de Manejo, o que, conforme a definição do documento, é “onde são encontradas amostras do patrimônio histórico-cultural ou arqueológico, que serão preservadas, estudadas, restauradas e interpretadas para o público, servindo à pesquisa, conscientização ambiental e ao uso científico” (ICMBIO, 2009, p. 13). Note-se que, após a celebração do Termo de Compromisso, em 2018, essa Zona Histórico-Cultural ganha novo entendimento, “enquanto zona de proteção cultural, que permanece pulsando, com as pessoas em sua interação com o espaço, garantindo a manutenção dessa cultura viva e sua interação com o turismo local” (APOLONI; ARAÚJO, 2019, p. 638).

e aluguel de casas, cobrança de taxas aos turistas, corte de vegetação nativa, criação de animais silvestres, de abelhas não nativas, tanques para aquicultura, realização de barramentos no rio, utilização de agrotóxicos e plantio de organismos geneticamente modificados.

Os termos foram finalmente assinados com as 10 famílias que mantêm esses diversos vínculos com o território e foram publicados no Diário Oficial da União no dia 31 de dezembro de 2018, em menos de 1 ano após o início das tratativas, passados 34 anos da criação do Parque Nacional e 43 anos desde a transformação daquela área, via decreto, em parque. Essa história evidencia que os burocratas de nível de rua, diante das transformações legislativas e das transformações da sociedade de um modo geral, podem eventualmente desfazer a distância entre os objetivos da organização em que trabalham e as pressões que sofrem no dia a dia (LIPSKY, 2019). Ao longo de quatro décadas, os gestores nutriram entre aquelas pessoas e aquele território uma situação insustentável do ponto de vista humanista e ambiental, implementando pouco a pouco uma política que legitimou em graus distintos atos que consolidavam o que Achille Mbembe (2018) chamou de necropolítica, e que levam ao extermínio de determinados grupos sociais, de determinados modos de vida. Ainda que a legislação que garantisse o respeito aos modos de vida dos diferentes grupos formadores da civilização brasileira tenha sido inaugurada em 1988, através da Constituição Federal, diversos incidentes que ocorreram ao longo dessas décadas na região reafirmaram uma perspectiva restrita quanto à conservação no território, invisibilizando e inviabilizando modos de vida de grupos tradicionais na área. Esse cenário permaneceu até meados de 2018, quando, após mais uma mudança de chefia, definiu-se como prioridade realizar a construção do Termo de Compromisso com as famílias do Retiro.

Hoje em dia, apesar das dificuldades que passam por construir modos de comunicação, diálogo e relações de confiança, me parece que o Retiro e as pessoas que a ele se aliam transformaram esse lugar em território de vida plural e inclusiva, onde convivem pessoas, plantas e animais interessados em conservar, criar e desenvolver rotinas sustentáveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo pretendeu mostrar que as legislações, os agentes do Estado e os cidadãos constroem diálogos e relações com a realidade que não seguem um curso único. Todos estão em formação e constante atualização. Essa ficção a que damos o nome de Estado, ao mesmo tempo que gesta e gerencia, é gestado e gerido (LEIRNER, 2003). Assim, compreender o processo

de construção do Termo de Compromisso no PNSCi nos permitiu dar conta de alguns dos diversos processos “em que se constituem feixes de relações e campos de polarização que criam condições para a formação, a constituição e a atualização da administração pública no Brasil, tomada especialmente — mas não exclusivamente — através de seu principal reator, o Estado” (*ibid.*). Neste caso, uma conjunção de diversos acordos, construções e mobilização de vários atores foi fundamental para que ocorresse o deslocamento do conflito socioambiental para outras bases. A “tradição” do órgão ambiental cedeu algum espaço às tradições das famílias do Retiro, mediante o compromisso mútuo de cuidados doravante entre humanos e não humanos.

REFERÊNCIAS

1. ANGLOAMERICAN. **Portal do Projeto Minas-Rio é lançado**. Sítio eletrônico 07 jan. 2014. Disponível em: <http://minasrio.angloamerican.com.br/o-projeto/o-minas-rio-em-numeros/>. Acesso em: 24 abr. 2021.
2. APOLONI, Renata Corrêa; ARAÚJO, José Geraldo. **Memórias do Retiro: o processo de construção do termo de compromisso no Parque Nacional da Serra do Cipó**. In: IX SAPIs - IV ELAPIS: Áreas protegidas e inclusão social em cenários de mudanças, 2019, Recife. Comunicação científica e relatos de experiências. 2019, p. 635-639. Disponível em: https://6d14af75-3b42-4f6d-8774-447e0f19b7b8.filesusr.com/ugd/37954b_93e3772f40484e14b277822cc504de82.pdf. Acesso em: 02 set. 2022
3. BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: BARRETO FILHO, Henyo Trindade. **Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidade e Invisibilidade**. São Paulo: FAPESP, Ed. Annablume, 2006.
4. BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1999.
5. BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Presidência da República [2016]. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf. Acesso em: 25 abr. 2021.
6. BRASIL. **Decreto n. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, 7 fev. 2007.
7. BRASIL. **Decreto n. 90.223, de 25 de setembro de 1984**. Cria, no Estado de Minas Gerais, o Parque Nacional da Serra do Cipó e dá outras providências. Brasília, 1984.

8. BRASIL. **Lei n. 9.985, de 18 de julho de 2000**. Regulamenta o art. 225, parágrafo 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências (SNUC). Brasília, 18 jul. 2000.
9. CARDOSO, Samora N'zinga Soares. **Conflitos e Percepções Socioambientais na Serra do Cipó: Os Bichos e as Pessoas em Meio ao Parque Nacional**. 2017. Monografia (Graduação em Ciências Socioambientais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2017.
10. CETEC. Fundação Centro Tecnológico de Minas Gerais. **Relatório – Principais Atividades realizadas para a Implantação do Parque Estadual da Serra do Cipó**. Belo Horizonte, 1982. 83p.
11. DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Anna. **O Mito da Natureza Intocada**. São Paulo: Hucitec, 1998.
12. FREITAS, Iara Oliveira Silva. **Uma etnoecologia abrangente dos “retireiros”**: Compreendendo conflitos entre o Parque Nacional da Serra do Cipó e a comunidade local. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Socioambientais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2015.
13. GERHARDT, Cleyton. A invisibilização do outro nos discursos científicos sobre áreas naturais protegidas. Recife: XIII Congresso Brasileiro de Sociologia, 2007. **Estud. soc. agric**, Rio de Janeiro, vol. 15, n. 2, 2007, p. 268-309. Disponível em: <https://revistaesa.com/ojs/index.php/esa/article/view/290/286>. Acesso em: 02 set. 2022.
14. GUDYNAS, Eduardo. **Direitos da natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais**. São Paulo: Elefante, 2019.
15. ICMBIO. **Carta enviada à presidência do ICMBio e ao Ministério Público Federal pelo Conselho Consultivo do Parna Cipó e APAMP**. Santana do Riacho, 2013.
16. ICMBIO. Instrução Normativa n. 26, de 04 de julho de 2012. Estabelece diretrizes e regulamenta os procedimentos para a elaboração, implementação e monitoramento de termos de compromisso entre o Instituto Chico Mendes e populações tradicionais residentes em unidades de conservação onde a sua presença não seja admitida ou esteja em desacordo com os instrumentos de gestão. **Diário Oficial da União**, n. 130, Seção 1, p. 84, em 06/07/2012.
17. ICMBIO. **Nota Técnica n. 2/2017/COGCOT/CGSAM/DISAT/ICMBio, de 17 de janeiro de 2017**. Brasília, 2017.
18. ICMBIO. Portaria n. 55. Plano de Manejo do Parque Nacional da Serra do Cipó e Área de Proteção Ambiental Morro da Pedreira – Encarte 4. **Diário Oficial da União**, n. 127, Seção 1, p. 139, em 06/06/2009. ICMBIO. Portaria n. 767, de 31 de agosto de 2018. Constitui Grupo de Trabalho Interinstitucional (GTI), com a finalidade de construir termo de compromisso com moradores e ex-moradores da região conhecida como “Retiro” e

- vale do Rio Bocaina, dentro dos limites do Parque Nacional da Serra do Cipó. **Diário Oficial da União**, n. 171, Seção 1, p. 45, em 04/09/2018.
19. KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
 20. LEIRNER, Piero. A formação do estado numa perspectiva antropológica. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 194-200, 2003.
 21. LIPSKY, Michael. **Burocrata de nível de rua**. Dilemas do indivíduo nos serviços públicos. Brasília: ENAP, 2019.
 22. LOBÃO, Ronaldo. Reservas Extrativistas: de política pública à política do ressentimento? *In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA*, 25., Goiânia, 2006. **Anais [...]**. Goiânia: ABA, 2006.
 23. MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: Editora N-1, 2018.
 24. MELLO, Patrícia Campos. Maior mineroduto do mundo começa a funcionar em meio a queixas. **Folha de S.Paulo**. 01 dez. 2014. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/mercado/2014/12/1555725-maior-mineroduto-do-mundo-comeca-a-funcionar-em-meio-a-queixas.shtml>. Acesso em: 25 abr. 2021.
 25. MENDES, Ana Beatriz Vianna. Parques Nacionais e seus desdobramentos no tempo: perspectivas sobre relações entre natureza, cultura e o Estado brasileiro. *In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA*, 31., Brasília, 2018. **Anais [...]**. Brasília: ABA, 2018.
 26. MENDES, Ana Beatriz Vianna; OLIVEIRA, Ricardo. Territórios tradicionais e Parques Nacionais: álibis de uma certa civilização. *In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPPAS*, 9., Brasília, 2019. **Anais [...]**. Brasília: ANPPAS, 2019.
 27. MENDES, Ana Beatriz Vianna; SILVA, Eduardo Faria da; SIMÕES, Eliane. Povos e comunidades tradicionais no Brasil: uma perspectiva sócio-antropológica. *In: FERREIRA, Lúcia et al* (org.). **Clima de tensão: Ação humana, biodiversidade e mudanças climáticas**. Campinas: Editora da Unicamp, 2017.
 28. MPFa. Procuradoria da República no Estado de Minas Gerais, Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão. **Recomendação MPF/MG n. 82, de 02 de agosto de 2013 – Procedimento Administrativo Cível n. 1.22.000.002146/2013-08**. Belo Horizonte: Ministério Público Federal, 2013a.
 29. MPFb. Procuradoria da República no Estado de Minas Gerais, Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão. **Cumprimento da Sentença em Ação de Desapropriação – Processo n. 2000.38.00.08183-3**. Belo Horizonte: Ministério Público Federal, 4 out. 2013b.
 30. PACÍFICO, Amanda Cristina Nunes. **Do conflito à participação**: Uma análise de ferramentas participativas do SNUC nos casos do Parque Nacional dos Lençóis

- Maranhenses/MA e do Parque Nacional da Serra do Cipó/MG. Monografia (Graduação em Ciências Socioambientais). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2014.
31. RAMOS, Rita Alcida. O pluralismo brasileiro na berlinda. **Série Antropologia**, n. 353, Brasília, 2004. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/doc/Serie353empdf.pdf>. Acesso em: 02 set. 2022.
32. RIBEIRO, Bianca Guimarães. **Proteção integral e lugares vividos: termos de compromisso como solução negociada de conflitos em unidades de conservação**. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Socioambientais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2014.
33. SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, abr. 1997.
34. SOUZA, Lenoardo Vasconcelos. **O Retiro em Meio ao Parque Nacional da Serra do Cipó: Lugar, normas resistências, flexibilizações**. 2017. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2017.
35. SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 2006 (1998).
36. SVAMPA, Maristela. **As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências**. São Paulo: Elefante, 2019.
37. TALBOT, Virginia. **Termos de Compromisso: histórico e perspectivas como estratégia para a gestão de conflitos em unidades de conservação federais**. 2016. Dissertação (Mestrado em Botânica) – Escola Nacional de Botânica Tropical do Instituto de Pesquisa Jardim Botânico do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
38. ZHOURI, Andrea.; ZUCARELLI, Marcos Cristiano. Mapa dos Conflitos Ambientais no Estado de Minas Gerais – Notas preliminares de Uma Pesquisa em Andamento. Junho de 2008. *In*: ENCONTRO NACIONAL DA ANPPAS, 4., Brasília, 2008. **Anais [...]**. Brasília: ANPPAS, 2008. Disponível em: <https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/05/ZHOURI-A.-e-ZUCARELLI-M.-Mapa-dos-Conflitos-Ambientais-no-Estado-de-Minas-Gerais-Notas-Preliminares-de-Uma-Pesquisa-em-Andamento.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2021.
39. ZHOURI, Andrea. Justiça ambiental, diversidade cultural e *accountability*: Desafios para a governança ambiental. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 23, n. 68, p. 97-194, out 2008. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092008000300007&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 02 set. 2022

Ana Beatriz Vianna Mendes

Professora Associada na Universidade Federal de Minas Gerais. Doutora em Ambiente e Sociedade pela Universidade Estadual de Campinas, mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4513-7679>. E-mail: biaviannamendes@gmail.com

Pintar quanto antes: a exploração criativa da ação conveniente no *atelier* de pintura do Pisão¹

Paint as soon as possible: creative exploration of convenient action in the Pisão painting studio

José Manuel Resende

Universidade de Évora, Évora, Portugal

José Maria Carvalho

Universidade de Évora, Évora, Portugal

RESUMO

No decurso de uma pesquisa etnográfica desenvolvida em contexto de institucionalização devido a patologias do foro psiquiátrico, pudemos constatar que a prática artística, nomeadamente a pintura, desempenha um papel importante no processo de capacitação para a autonomia dos residentes internados. Com efeito, a tendência das políticas públicas das últimas décadas tem privilegiado o regime de envolvimento em plano junto das populações mais vulneráveis. Assim sendo, caberá aos técnicos profissionais identificar o grau e natureza da dependência em causa e atuar em conformidade, visando a autonomização destas. Partindo do caso de um pintor abstrato, Leopoldo, e recorrendo a algumas anotações de Diário de Campo, ensaia-se uma análise pragmaticamente inspirada acerca da variedade de envoltimentos presentes nas situações em que a atividade da pintura se desenvolve. O caso de Leopoldo mostrará que, contrariamente ao gesto de pintar, no qual revela autonomia, há inquietações e dificuldades, antes e após a pintura, em torno da utilização dos materiais necessários, que pertencem à instituição. A coexistência, transições e articulações entre esses vários envoltimentos na experiência pictórica é o leitmotiv do texto que se segue.

Palavras-chave: Pintura, Institucionalização, Ação, Autonomia.

¹ O texto está redigido em português de Portugal (PT). Os dados selecionados foram coletados no âmbito da bolsa de doutoramento 2020.07755.BD, financiada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT).

Recebido em 10 de maio de 2021.
Avaliador A: 11 de maio de 2021.
Avaliador B: 04 de junho de 2021.
Aceito em 22 de junho de 2021.



ABSTRACT

In the course of an ethnographic research carried out in the context of institutionalization due to psychiatric disorders, we found that artistic practice, namely painting, plays an important role in the process of training for the autonomy of hospitalized residents. In effect, the trend of public policies of the last decades has favored the regime of involvement in a plan with the most vulnerable populations. Therefore, it will be up to the professional technicians to identify the degree and nature of the dependency in question and act accordingly, aiming at their autonomy. Starting from the case of an abstract painter, Leopoldo, and using some notes from the field diary, a pragmatically inspired analysis is rehearsed about the variety of involvement in action present in the situations in which the activity of painting develops. Leopoldo's case will show that, contrary to the gesture of painting, where he reveals autonomy, there are concerns and difficulties, before and after painting, around the use of the necessary materials, which belong to the institution. The coexistence, transitions and articulations between these various involvement in the pictorial experience is the leitmotiv of the text that follows.

Keywords: Painting, Institutionalization, Action, Autonomy.

O PISÃO: DO ENQUADRAMENTO INSTITUCIONAL ÀS PROMESSAS PÚBLICAS DE INTERVENÇÃO SOCIAL PARA A AUTONOMIA DESEJADA

Em uma investigação ainda em curso², o pesquisador, durante as suas observações no *atelier* de pintura, tem estado a acompanhar de perto as atividades pictóricas de um dos residentes da instituição Centro de Apoio Social do Pisão (CASP). Leopoldo é nome atribuído a uma das pessoas com quem o observador tem estado em contacto com maior frequência. Este não é o

² A reflexão exposta neste artigo resulta de dados recolhidos no âmbito de um projeto de doutoramento em Sociologia, apostado em compreender a experiência criativa artística e as suas modalidades de (re)subjetivação junto de populações portadoras de vulnerabilidades várias em contexto institucional. O projeto ainda se encontra em curso, pelo que as leituras analíticas dispostas devem ter isso mesmo em conta, não podendo ser tomadas como resultados finais. Alerta-se o leitor que este artigo reproduz cenas do Diário de Campo (DC) já referidas em um artigo anterior que se encontra em apreciação pelos pareceristas. Não obstante a utilização dos mesmos dados, a entrada analítica que preside a redação do texto é completamente distinta daquela mencionada no artigo anterior. No texto garante-se o anonimato dos participantes do estudo, nomeadamente pelo emprego de nomes fictícios. Nota ainda de agradecimento à Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT), entidade financiadora da pesquisa; ao CASP, instituição que a acolhe; e aos seus residentes e funcionários que nos acolheram com hospitalidade ímpar.

único residente na instituição, e a pesquisa não se centra exclusivamente nas atividades desta pessoa. Contudo, a seleção dos residentes tem estado a ser presidida por critérios metodológicos que convém desde já deslindar, para que o leitor entenda as razões desta opção.³

O Pisão é uma instituição de apoio social localizada em um concelho da área metropolitana de Lisboa. Este Centro de Apoio Social é uma das instituições ligadas à Santa Casa da Misericórdia, irmandade católica fundada no final do século XV, e que teve desde o início da sua fundação uma vocação de apoio aos mais necessitados, isto é, às populações em situação de pobreza, de abandono, de carência em diversas esferas. Ao longo da sua extensa história, as orientações políticas têm vindo a sofrer alterações profundas decorrentes das transformações das orientações das políticas públicas do domínio social. É o que acontece hoje em Portugal. Num apoio social a diversos setores populacionais — da infância à velhice —, a instituição também tem dado atenção ao apoio a populações portadoras de doença mental, como é o caso do Pisão.

Fazendo parte do Instituto de Segurança Social, a sua gestão tem sido outorgada à Santa Casa da Misericórdia. No caso do CASP, a intervenção social é exercida no acolhimento residencial de adultos masculinos e femininos com patologia psiquiátrica, mas cuja situação social e de saúde requerem cuidados que as famílias destes utentes não têm tido condições de garantir.

Dando seguimento às novas políticas públicas de cariz gestor que abraçam hoje as orientações normativas da esfera social do Estado (CANTELLI; GENARD, 2007; PATTARONI, 2007; BREVIGLIERI, 2012; FELDER *et al.*, 2020; THÉVENOT, 2001), o CASP abriga no seu interior pessoas também categorizadas como clientes (BREVIGLIERI; PATTARONI; STAVO-DEBAUGE, 2003). Neste sentido, a sua clientela paga um serviço que o centro presta às suas famílias, desde que estas tenham possibilidade para o fazer.

Sujeito a avaliações periódicas, o serviço que o centro presta é estabelecido por meio contratual, que é sustentado por um plano terapêutico individual que respeita sempre o grau de gravidade das patologias medicamente identificadas nos doentes (BREVIGLIERI; STAVO-DEBAUGE, 2006; THÉVENOT, 2010). A variabilidade do estado de saúde mental é a medida indicada e certificada que permite ou não, da parte dos técnicos de serviço social, o

³ A escolha da figura de Leopoldo prende-se com o facto de ser dos residentes com maior autonomia, como à frente no texto voltaremos a mencionar. Essa autonomia de onde são transferidas responsabilizações várias em outros setores de atividade do Pisão faz com que a instituição aponte Leopoldo como ator com capacitações que outros residentes não conseguem expressar. Ora, o nosso interesse reside justamente em compreender o seu trabalho de (re)subjetivação num ambiente específico onde se dedica a exercitar atividades criativas artísticas, neste caso, a pintura.

desenvolvimento de atividades ocupacionais destinadas a exercitar no cliente a autonomia que lhe possibilite sair do centro e assumir socialmente uma vida independente, logo que este dê provas das suas capacidades para o efeito (EYRAUD, 2006).

Neste sentido, os técnicos de serviço social e outros intervenientes integrantes do CASP lidam diariamente com pessoas que expressam pelas suas ações graus diversos de dependência. É tendo em atenção a natureza gradativa da doença psiquiátrica que a instituição oferece um plano individualizado de atividades ocupacionais adequadas a cada um dos seus clientes (PATTARONI, 2006).

Para responder adequadamente à multiplicidade de desafios impostos pelos estados de enfermidade dos doentes residentes na instituição, o CASP compromete-se a dar resposta social proporcionada a cada um através de um protocolo assinado com o Instituto de Segurança Social, dando seguimento a um acordo de cooperação assinado em 2008 com a mesma instância estatal. Nesse protocolo, o Pisão responsabiliza-se a cuidar dos seus clientes mediante o estabelecimento de diversos objetivos, entre os quais se destacam, por um lado, garantir o tratamento da doença, no sentido de estabilizar o seu quadro clínico, reajustando-o de acordo com a sua evolução, e do outro lado, ir trabalhando a autonomia de cada um dos residentes, através de planos de intervenção individual, com o propósito de fazer realçar as potencialidades das suas capacitações. Ora, a revelação destas capacitações não é garantida por si só, uma vez que a sua manifestação está sempre dependente da progressão do quadro clínico e, por isso, a fiabilidade do seu cumprimento é depositada num tempo futuro, sempre incerto e indeterminado (RESENDE, 2001; (BREVIGLIERI; STAVO-DEBAUGE, 2006; BREVIGLIERI, 2008; THÉVENOT, 2010).

O foco na exercitação da autonomização da pessoa internada, sem deixar de fazer um acompanhamento de perto relativamente à evolução da doença de que é portador, faz com que os técnicos sigam as determinações das orientações das políticas públicas seguidas hoje pela grande maioria dos Estados europeus. No âmbito daquilo que Genard e Cantelli (2010) denominam como *Sociologia Política das Competências*, estas diretrizes ensaiam pôr em prática aquilo que Genard designa como uma *orientação conjuntiva* dos objetivos e metas das políticas públicas em vastos domínios da esfera social (GENARD, 2007; GENARD; CANTELLI, 2008).

Na verdade, se por um lado há um *investimento na forma*⁴ (THÉVENOT, 1986)

4 Pela expressão “investimento na forma”, familiar no seio dos paradigmas sociológicos pragmatistas, entende-se o trabalho de articulação e constituição de equivalências entre elementos heterogêneos levado a cabo pelos atores na coordenação do curso da ação em situação e face a problemas concretos. Normas, códigos e qualificações resultam desse trabalho e servem para estabilizar e dotar de consistência as situações.

da pessoa doente de modo a que esta supere a dependência inerente aos transtornos que a debilitam, de um outro lado, as formas investidas nessa pessoa não deixam de estar sujeitas a um controlo ou a uma vigilância continuada com o propósito de observar e medir até onde é possível exercitar a referida autonomização do ser. De acordo com as provas dadas por cada pessoa nestas circunstâncias, assim se reajusta o plano de intervenção construído e aprovado na instituição (PATTARONI, 2005, 2007).

A ser bem-sucedido este trabalho, ao mesmo tempo no plano clínico e no plano social, com o tempo a pessoa categorizada ou qualificada pelo seu grau de dependência vai adquirindo um outro estatuto que a pode habilitar a sair um dia da instituição (EYRAUD, 2006). Esse é, aliás, um outro propósito definido pela instituição do Pisão, uma vez que a intervenção técnica não descarta a hipótese de um destes residentes poder um dia inserir-se profissionalmente na comunidade. Ora, outorgar-se essa inclusão para lá dos muros da instituição significa o culminar de exercícios diversos que tiveram como resultado a plenitude da autonomização da pessoa enferma.

Neste sentido, mantendo-se a par das limitações que as doenças de raiz psiquiátrica trazem aos seus enfermos residentes, os vários técnicos de intervenção social investem em múltiplos exercícios corpóreos com vista a dotar estas pessoas de graus de autonomia variáveis. Há, neste sentido, intervenções pedagógicas variadas, uma vez que treinar as capacitações, ou melhor, levar a sério as manifestações expressivas das habilitações capacitantes pelas ações, leva a que os técnicos de intervenção social estejam atentos às demonstrações das suas vontades e das suas intenções em agir de acordo com as regras normativas estabelecidas institucionalmente. É a partir das provas⁵ dadas nestes domínios, incluindo aqui tanto as regras convencionadas como as regras não expressas ou implícitas, que os técnicos podem observar como cada um dos residentes explora as suas competências e os seus poderes, quer através dos jogos de linguagens, quer através das suas ressignificações atuantes, quer ainda através das suas performances corporais (BREVIGLIERI, 2014, 2015, 2017).

É o que tem acontecido com Leopoldo, que, por essa razão, tem sido seguido com mais acuidade nas observações no campo, uma vez que as técnicas assinalam que é um dos residentes

⁵ Tradução do francês “épreuve”, conceito central na literatura sociológica pragmatista, que visa sublinhar os momentos de incerteza e indeterminação, inerentes a qualquer situação, e os procedimentos e dispositivos de que os atores lançam mão para testar o estado de coisas, para experimentar a ordem de grandezas e os formatos de qualificação vigentes, e, no limite, revisá-los e modifica-los. Em uma controvérsia pública as provas acompanham as fundamentações quer de quem acusa, quer de quem é acusado injustamente. Tais provas assentam em critérios elevados na sua generalidade, e, por isso, afastam-se das justificações singularizadas. A sua credibilidade pública requer o respeito pela ordem hierárquica e pela humanidade comum.

que está em condições de assumir maior autonomia nas suas ações. E é justamente nessa singularidade que o corpo desta pessoa tem sido *cuidado* na instituição, uma vez que lhe vão dando outras responsabilidades mais alargadas, para além das atividades que exerce no âmbito do plano das atividades ocupacionais definidas para si (THÉVENOT, 2000, 2006, 2012).

É neste sentido que as técnicas de intervenção têm ensaiado o desenvolvimento de um regime de envolvimento em plano⁶ em prol da aquisição de competências, visando ganhos de autonomia. Pô-lo a exercitar este formato de ações torna possível estimar as suas potencialidades habilitantes, uma vez que aparentemente são as maneiras particulares mais convenientes para os exercícios dos modos de coordenação consigo próprio. Ora, as conveniências ajustadas aos seus modos de agir no quadro deste formato torna admissível, de um lado, trazer à cena promessas que são adjacentes ao plano que este parece estar em condições de ir traçando, mas, de um outro lado, tais compromissos ainda não representam a sua autonomização plena, uma vez que as ajudas recíprocas são sempre acionadas se as suas demandas forem nesse sentido (MAUSS, 1997; THÉVENOT, 2000).

O desiderato exposto institucionalmente à pessoa de Leopoldo traz para o centro das ações públicas nas amplas esferas sociais — como é o caso do Pisão — as turbulências entre as passagens das relações curtas de pessoa a pessoa e as relações com espessuras temporais mais longas que se manifestam nas instituições. Esses desassossegos, por vezes desalinhamentos relacionais com incidências que se podem revelar nos modos de agir, já assinalados por Thévenot (2012) a partir das leituras feitas às obras de Ricoeur, são ingredientes que não se podem descartar da análise sociológica quando o foco são as ações exercidas por atores que se encontram em circunstâncias semelhantes àquelas com que se confronta diariamente Leopoldo no Pisão.

Na verdade, investir institucionalmente em exercícios diversos com vista à aquisição de modos de agir autónomos em pessoas vulneráveis como Leopoldo é pôr a nu os problemas complexos que estão ligados aos modos de agir em público, uma vez que os ganhos de autonomia conquistados e provados visam o cumprimento da promessa da pessoa um dia ser considerada como habilitada a estar no mundo sem os suportes permanentes das ações de cariz mutualista a que se pode socorrer enquanto está sob a proteção institucional. Se colmatar eventuais relações de maior frieza resultantes das exposições corpóreas num mundo com outros desafios, distintos

⁶ O regime de envolvimento em plano é um dos três principais regimes de ação identificados por Thévenot. Partindo do princípio que é a ação, mais do que o ator, que é em si mesma plural, embora participante na manufatura de um comum e na coordenação da ação, o regime de envolvimento em plano permite pensar simultaneamente um modo específico de lidar com o mundo, com o outro e consigo mesmo. No caso, trata-se de uma relação modelada pela forma contratual e na pressuposição da autonomia dos autores na formação da sua vontade.

daqueles com que Leopoldo se depara no Pisão, é uma aspiração legítima de quem está a preparar os residentes para essas hipóteses, e até mesmo oportunidades que se venham a colocar no futuro, já nas suas realizações concretas as suas análises não podem deixar de contar com outros elementos analíticos que importa tecer mesmo que sumariamente.

Com efeito, fazer-se ao mundo que o rodeia ou ligar-se a mundos desconhecidos, em face de uma reclusão temporalmente acentuada levanta outros questionamentos sobre as limitações das antropologias e sociologias pragmatistas, que tendem a esquecer problemas associados às exigências capacitantes de pessoas que se manifestam pela sua corporalidade como frágeis e vulneráveis. Uma vez que o teor interpretativo do pragmatismo, que analisa os problemas públicos, assenta habitualmente a sua examinação na centralidade da *participação*, que aparece sempre entrelaçada com a exploração problemática das experiências públicas, o questionamento sobre os seus termos tem de ser ponderado, de maneira a sinalizar os seus dilemas analíticos.

Neste sentido, não é de somenos adiantar o questionamento produzido por Marc Breviglieri (2012) a este propósito, quando o sociólogo aponta o dedo para o facto de muitos destes atores manifestarem sensíveis perdas de *garantia íntima de poder*, sinal que o leva a discutir quer os limites de uma antropologia capacitante, quer os limites de como essa antropologia se encontra presente em muitas das vocações emancipadoras que são trazidas pelas ações públicas, como aquelas que são trabalhadas no Pisão. Na verdade, nada obsta a possibilidade de equacionar hipóteses, por exemplo, sobre o estado de humor como sinal de perda de ânimo, ou de melancolia prolongada a que Leopoldo ou outra pessoa no Pisão possam estar sujeitas, para se poder pensar em perdas da sua individualidade, ou mesmo nas limitações que estes estados possam causar no reconhecimento das suas capacidades resultantes das relações recíprocas entre uns e outros (MOTA; FREIRE, 2001).

As perdas íntimas de estes atores se poderem mostrar a outros como capazes de agir dão mostras das dificuldades ou dos problemas de exposição a um terceiro, particularmente quando este *outro* não é nomeado como alguém conhecido, que faça parte da sua *entourage* habitual. A conjugação de encontros com terceiros desconhecidos não evita, como até acentua frequentemente, as dificuldades que sentem em expressar gestos de imputação ou de atestação de si, que são qualidades que impõem graus de responsabilização, mesmo que num carácter mais subjetivante (RESENDE; CARVALHO, 2021a, 2021b).

Os problemas advindos de um manuseamento adequado da gramática da responsabilidade (GENARD, 1999), a que não são alheias as ações públicas emanadas das políticas que convencionam os laços contratuais próximos da grandeza mercantil, como acontece no Pisão, aos quais se acrescentam as atribuições de responsabilidade no respeito da individualidade, da

privacidade do outro, constituem-se, entre outros, como desafios a que estas pessoas podem não estar à altura do seu integral cumprimento (BREVIGLIERI, 2012). Basta um eventual esquecimento da toma dos medicamentos prescritos para que as ações habituais decorrentes da normalidade choquem com atos que expressam naturezas patológicas, ou, não o sendo assim classificadas, são excessivas e, por isso, conducentes a tumultos com complicados ou difíceis acertos. Sem estarem dotados da segurança mínima de que são capazes de provar as suas capacitações, fica fragilizada a confiança que depositam sobre si, e essa debilidade não deixa de se projetar nas relações com um outro, como se fosse consigo mesmo (QUÉRÉ, 2006; BREVIGLIERI, 2012, 2017).

NA HABITAÇÃO DE UM ESPAÇO COM BERBICACHOS: AS INQUIETAÇÕES DE LEOPOLDO À BOCA DA CENA: OS CENÁRIOS DISTRIBUÍDOS NO ESPAÇO

O ato de pintar como atividade criativa ocorre em uma sala no Pisão que não é exclusiva para esta atividade. Isto significa que na sala onde Leopoldo se encontra a exercitar as suas criações abstratas coabitam outras pessoas que se dedicam à pintura ou a outras atividades manuais.

Por outro lado, o espaço destinado a estas atividades ocupacionais polivalentes não é sempre o mesmo. De acordo com as finalidades estabelecidas pelo plano organizacional da instituição, assim se planeia a escolha da sala destinada às atividades ocupacionais, onde está incluída a atividade de pintura. Por outras palavras, não só o ambiente para estas atividades é polivalente, como muda de acordo com circunstâncias que não estão sob controlo dos atores residentes, clientes da instituição. As circunstâncias aqui enunciadas não são totalmente despidiendas para o plano analítico, uma vez que o Pisão não dispõe de um *atelier* exclusivo para a pintura, de um lado, e o ambiente reservado a estas atividades pode alterar-se ao longo do tempo, o que dificulta a habituação ao espaço da parte de quem os habita quando estão ali ocupados a trabalhar, de outro lado (DEWEY, 1928).

Na verdade, as mudanças de sala não são tudo. A estas alterações acrescentam-se as transformações que se operam no desenho interior de cada uma delas.

Neste sentido, os traçados da sala, que aqui se esboçam o mais fielmente possível, são parte integrante da sala onde as ações que se reportam no texto acabam por acontecer. Ora, as

modificações dos desenhos interiores aqui assinaladas, ao que acresce a natureza polivalente dos seus usos, não deixam de ter repercussões na maneira como os residentes se ligam ao ambiente das salas de trabalho (MAUSS, 1997).

Apesar de tudo, convém então desenhar a arquitetura interior da sala onde as observações aqui relatadas acontecem e que estão incluídas no Diário de Campo (DC). Assim, ao entrar-se na sala, que é retangular, há um espaço com mesas de trabalhos oficinais mais perto da porta. Por detrás destas mesas encontram-se outras destinadas à pintura. As paredes do lado direito da sala e a que dá para a entrada deste espaço têm janelas. De uma destas janelas é possível observar a área de convívio, que fica à esquerda, logo que se entra na sala. Esta área tem um biombo que delimita as suas fronteiras relativamente ao espaço dos monitores.

Na pequena sala de estar há um sofá e painéis onde se expõem os trabalhos. Na área reservada aos monitores existem secretárias e armários. A separação entre a sala de estar e o espaço dos monitores tem uma dupla consequência. Mantém a reserva de quem está no canto da sala a conviver — a designada sala de estar — em relação aos técnicos que monitorizam as atividades que ali ocorrem diariamente. Do outro lado, a área de trabalho dos monitores escapa ao olhar alheio advindo do lado da sala de estar. Isto significa que quem supervisiona e apoia os que ali trabalham têm um espaço próprio que os resguarda dos demais.

Quem entra na sala encontra na parede longa do seu lado esquerdo armários e trabalhos expostos. O mesmo acontece na parede do lado direito. Ao fundo da sala, do lado direito, há armários de arrumos e zona com trabalhos expostos. Na parede do fundo da sala estão os banheiros e um lavatório destinado a limpar os objetos usados nas atividades ocupacionais, em particular os objetos usados nas atividades de pintura, nomeadamente os pincéis e as paletas.

Pincelados em traços largos no espaço interior da sala, faz sentido assinalar que os trabalhos concluídos, ou pelo menos alguns, estão expostos quer ao olhar dos seus criadores, quer ao olhar dos técnicos e de quem lá entra, mas que não lá está diariamente. Importa sinalizar os trabalhos criados pelos residentes porque interferem muitas vezes nas ações que ali se desenrolam, quer entre os criadores, quer entre cada um deles, os monitores e o próprio observador. Se estes objetos afetam as transações das ações entre quem cria, quem apoia ou quem observa, a estes é importante destacar outros que se encontram distribuídos no espaço e que intercedem nas suas capacidades cognitivas (THÉVENOT, 1990, 1993, 1995, 2007). De entre muitos deles, destacam-se os objetos que se encontram no fundo da sala. Sobrelevam-se particularmente os objetos que se encontram no espaço dos arrumos e aqueles que estão no espaço do lavatório.

Fazer sobressair a importância do interior do espaço e dos objetos que ali se encontram

organizados parece coisa de somenos. Na verdade, a sociologia portuguesa tem dado pouca importância a dados como estes, nomeadamente quando o objeto de atenção são os modos de agir dos atores, quer nas suas ligações ao meio ambiente circundante, quer nas suas aproximações e afastamentos aos outros que contam, de um lado, e aos outros desconhecidos, de um outro lado (RESENDE; GOUVEIA, 2014). Atribuir-lhes esse lado secundário, ou mesmo atirá-los para os bastidores das cenas, omitindo o seu desenho, no caso dos espaços, ou desconsiderando a presença dos objetos nesse espaço, são gestos que importa rever, justamente pela sua importância analítica quando o observador adentra nos territórios onde as ações captadas acontecem diariamente.

No caso presente, a sua importância é destacada em função das rotinas que o seu uso frequente torna possível num espaço que, não sendo sempre o mesmo, pode contribuir para reduzir os ganhos da economia emocional, como destaca Marc Breviglieri (2004) num texto dedicado às perspectivas sobre as rotinas no trabalho. Comungando os seus alertas, contamos com as rotinas destes atores, em particular com os atos rotineiros praticados por Leopoldo no espaço descrito e com os objetos associados à atividade da pintura.

A habituação que a rotina proporciona diariamente transporta para os modos de envolvimento dos atores com o ambiente e os seus objetos um bem que com frequência nos esquecemos de mencionar em contextos como estes, que, qualificados como ocupacionais, nada mais são que espaços de labuta. São lides que os residentes são convocados a exercitar com frequência, sejam quais forem as suas artes e, nessa constância, Leopoldo e os seus colegas são levados a usar gestos e atos de rotina que lhes conferem um certo sentimento de alívio, um conforto que lhes é propício nos seus modos de habitar o espaço, mesmo quando não se sentem completamente seguros (WEID, 2019).

Por outras palavras, sem a aquisição das rotinas proporcionadas por estes trabalhos acentuar-se-iam ainda mais os desconfortos que a mudança de sala pode eventualmente suscitar entre os seus utilizadores. Por mais relativas que sejam as comodidades garantidas pelas rotinas, estas têm parte decisiva nos modos de *habitar*⁷ os espaços, incluindo os contextos de trabalho.

Mais do que atos repetitivos e costumeiros, as rotinas têm um lugar enigmático nas formas de coordenação da ação, uma vez que as ações situadas são as maneiras de agir que se destacam das narrativas recolhidas pela observação no campo. Sendo ações localizadas, às rotinas tornam-se possíveis atribuições dinâmicas, com naturezas exteriorizáveis, que permitem

7 Por “habitar” não se significa a mera presença num espaço físico, mas, como lembre Breviglieri (2006), um modo particular de estar e relacionar com um lugar, o familiar, no qual se dá azo a práticas habituais onde o corpo e o espaço formam um diagrama único.

indagar e explorar justamente o lado indeterminado destas ações e das suas modalidades de coordenação.

Até que ponto as solicitações que as rotinas trazem ao dia a dia destes atores em contexto de trabalho são ou não são, por cada um, convocadas para resolver e ultrapassar problemas que acontecem habitualmente? Eis um questionamento que nos vai acompanhar mais à frente. Importa agora salientar é que os atos rotineiros localizados só asseguram a garantia mínima de acomodação adequada ao espaço se a sua habitabilidade lhes for assegurada na *singularidade* de cada um destes atores. Ora, isto significa que a padronização dos usos dos objetos no espaço, assim como um dado formato de ligação com o ambiente circundante, retira das rotinas as potencialidades confortantes que estas permitem aos seus usuários. E gestos e atos de resistência podem advir, nomeadamente quando não lhes é permitida a transferência das rotinas na sequencialidade das suas ações.

OS ATOS EM CENA: LEOPOLDO NA SALA DE PINTURA

Tratado o contexto, passamos agora às cenas. Nem todas interessam assinalar nesta reflexão. Escolhemos as situações em que Leopoldo destaca nos seus modos de agir o envolvimento consigo próprio, correlacionados com ações subseqüentes em que este dá valor acrescido à sua relação com a monitora que dinamiza a sessão. Relevam-se as ações com a monitora porque algumas das experiências que este revela em situação dão conta de problemas, e estes dão origem a dúvidas que valem a pena assinalar em face da sua relevância para a análise.

A pertinência é ainda maior porque Leopoldo é um dos residentes a quem os monitores e outros técnicos deferem maior autonomia, atribuindo-lhe por esta razão responsabilizações correspondentes (PATTARONI, 2007). Certificado como ser autónomo e responsável, aparentando postura familiarizada com a sala das atividades ocupacionais, não mostrando gestos de estranheza, quer em relação aos objetos distribuídos naquele território, quer em relação à monitora que o acompanha, algumas das dúvidas levantadas elevam a nossa curiosidade.

Na verdade, esta atividade ocorre habitualmente a seguir ao almoço. A chegada ao local dos trabalhos não segue qualquer ordem predefinida. Os residentes vão chegando com ritmos próprios apesar de ser dada importância, quer à pontualidade, quer à presença. Estas atividades têm um cariz terapêutico e, por isso, a instituição, pela mão das monitoras, regula as presenças

em sala, procurando as razões para quem falte a cada uma das sessões realizadas. Não fora estas atividades serem organizadas com um fito institucional específico, e a sua ocorrência não mais seria do que ocupação de tempo. Ora, não é isso que sucede porque tanto a presença como as atividades têm um cunho *pedagógico*: trabalhar com cada um segundo o seu plano. Servem para que as supervisoras apurem gestos, olhares, emoções, posturas corporais, elementos que têm de constar na corporalidade de quem se promete, com gradações diversas, a possibilidade de um dia vir a incluir na comunidade política que se encontra fora dos muros da instituição. Por isso, mesmo que haja alguma tolerância tendo em conta a natureza da população acolhida, as monitoras, auxiliares e outros técnicos têm de atuar para garantir o cumprimento de regras instituídas para estes espaços e tempos.

No entanto, e apesar de uma certa regularidade, estas atividades não se encontram adstritas a um calendário e horário rígidos e, por vezes, há alterações que se prendem com as dificuldades logísticas da instituição, ou por eventuais falhas dos técnicos e de outros atores que auxiliam na organização e realização destas tarefas. Contudo, com ou sem modificações estas atividades ocupacionais funcionam no Pisão, o que tem permitido registar alguns curtos acontecimentos situados que convém agora descrever. Tomemos para começar este registo do DC:

Um dos residentes recém-chegados à sessão, Leopoldo, dirige-se ao seu lugar, onde os seus materiais de trabalho (paleta, caixa com os tubos de tinta, tela, pincéis) se encontram organizados especificamente para si. Mal se senta, com a tela em branco à sua frente, questiona a monitora se é ele que coloca as tintas na paleta. Neste processo, acabo por intervir, perguntando-lhe se vai iniciar uma tela nova. Ele responde-me que sim. Acrescenta ainda que, na sua pintura, «não parte de nenhuma imagem», que se trata de «pintura abstrata», que «demora cerca de 2 a 3 horas a terminar» cada tela e que já expôs os seus trabalhos, alguns dos quais, inclusive, foram vendidos. (DC, 22/5/2020).

Convém reafirmar que Leopoldo reconhece o espaço da sala logo que entra nela. Identifica sem dificuldade onde se localizam as mesas de pintura. Dirige-se de imediato para o local onde habitualmente trabalha a sua pintura. E reconhece igualmente que, naquele espaço, coabitam outras atividades ocupacionais de cariz manual, mas que não estão ligadas às atividades criativas de natureza pictórica. Nas pausas a meio da jornada de trabalho, ou quando interrompe o trabalho para se deslocar ao banheiro, não dá mostras de embaraço, e menos ainda se nota qualquer gesto ou qualquer semblante no rosto que nos dê conhecimento de haver nele algum desconforto resultante de uma obstrução sensorial ou motora.

Neste sentido, tudo indicaria que o ator não manifestasse qualquer tipo de questionamento no momento em que está a iniciar esta atividade. Como revela o registo, após a entrada na sala,

Leopoldo dirige-se à sua mesa de trabalho e encontra nela os objetos de que necessita para principiar a sua labuta. Tem a paleta, tem os tubos com as tintas, tem a tela e os pincéis. E não mostra inquietação naquilo que vai pintar, mesmo perante uma tela em branco. Inicia qualquer pintura sem tempo estabelecido previamente para imaginar o que quer pintar. Não há imagens predefinidas na sua cabeça. É com a funcionalidade dos materiais, isto é, com os pincéis nas mãos e as tintas escolhidas colocadas na paleta que a criatividade começa a fazer-se sentir na tela. E a imaginação que alimenta a criatividade parece não ter fim à vista como veremos mais à frente.

Não obstante o conforto que parece indiciar, mal se senta para pintar, há qualquer coisa que o incomoda, e que lhe suscita dúvida, que lhe inquieta o início do manuseamento da mão para começar a pintar (DE BLIC, 2008; STAVO-DEBAUGE 2012a, b). Perante a paleta vazia, sem as tintas, Leopoldo parece afligir-se porque não sabe o que fazer. Está tudo ao alcance da sua mão. Os materiais estão dispostos na mesa de trabalho de acordo com o que parece ser seu hábito, então qual é o problema que aflige Leopoldo? (BREVIGLIERI, 2009).

Duas semanas após este primeiro registo no DC, o observador dá conta de uma mesma situação, repetindo-se as mesmas dúvidas que já antes Leopoldo levantara e que tinham gerado algum espanto:

Nesta sessão, Leopoldo propõe-se a dar seguimento à tela iniciada quinze dias antes, a 22/5. Pede ajuda com as tintas à monitora, para começar: onde estão os tubos de tinta? Como colocar a tinta na paleta? Que quantidade? E o diluente, onde se encontra? São todas questões em que, ainda antes de começar a pintar, Leopoldo requer o auxílio orientador da monitora, preferindo esperar (por vezes alguns minutos, quando a monitora se encontra a prestar apoio a outros residentes presentes na sessão) a resolver por sua iniciativa, logo também por sua conta e risco, estas questões logísticas/práticas. Em tendo estas questões resolvidas, inicia a continuação da tela. Pergunto-lhe se lhe é fácil ou se tem dificuldade em continuar o trabalho passado duas semanas. Ele responde que não, que «não lhe custa nada», parecendo-me, embora sem certeza, que a própria questão lhe apareceu, de certo modo, desprovida de sentido. (DC, 5/6/2020).

O que atrás é mostrado parece não ser um mero incidente de percurso. As ações repetem-se. Parece não haver dúvidas que o manuseamento das tintas e a sua colocação na paleta provoca em Leopoldo um dado bloqueio (BREVIGLIERI; STAVO-DEBAUGE, 2007) no seu modo de envolvimento com aqueles materiais já dispostos pela monitora na sua mesa de trabalho. Como é assinalado no segundo registo do DC aqui exposto, Leopoldo prefere esperar os minutos que forem necessários pela monitora do que tomar a iniciativa para botar as tintas na paleta, fazer as misturas que entende na altura fazer, usar ou não o diluente de modo a que tudo fique preparado para o início do seu trabalho. E o mais curioso é que não denota qualquer dificuldade

em retomar o trabalho deixado em aberto quinze dias antes. Por que é que lhe custa usar os materiais sem os quais a sua aplicação, através dos pincéis, não haveria a arte de pintar um quadro que aprecia fazer sem esforços adicionais e que lhe dá prazer?

O que se observa nestes momentos são ausências de *agenciamentos*⁸. Aqueles momentos iniciais obstroem os seus envolvimentos com os usos de objetos que lhes são familiares e próximos. A posterior ineficácia de acoplamento entre si e estes objetos dificulta a coordenação consigo próprio a partir deste envolvimento situado (WEID, 2015).

Para então ensaiar a compreensão das ausências de agenciamentos que impedem o início dos atos de pintura, potencia-se a deslocação analítica para as complexas relações entre a confiança e os seus momentos (OGIEN; QUÉRÉ, 2006), sem pôr de lado as interseções dos momentos da confiança com as rotinizações experienciadas no local de trabalho (BREVIGLIERI, 2004). A estas inflexões, aqui sugeridas como modulações analíticas, temos de considerar as transações em que Leopoldo se envolve entre o plano de intervenção ocupacional, em que as atividades artísticas pictóricas são o seu nervo central, e um outro tipo de envolvimento, em que a monitora investe com particular incidência e insistência, que é transformar o seu ambiente de trabalho no mais familiar possível, de modo a que este o afete positivamente, isto é, que este lado exterior influencie afirmativamente a totalidade corpórea deste ator (THÉVENOT, 2000, 2007, 2014).

O que se observa com regularidade é que as aspirações depositadas pela monitora neste domínio parecem fracassar. Leopoldo mostra-se dependente desta, uma vez que, sem o seu apoio, o pintor não inicia a pintura na tela.

Isto significa que o ambiente que lhe parece ser familiar não lhe é suficientemente próximo (THÉVENOT, 2014, 2017) para que este assuma a iniciativa de usar as tintas que mais lhe convêm nos momentos em que principia o seu trabalho, nem tampouco maneje o diluente para as misturar de modo a buscar a tonalidade da cor que pretende passar para a tela. O que parece acontecer é que, no seu agenciamento com o envolvimento naquele meio circundante, não há, naquele momento, “um acoplamento que regula a distribuição das operações entre o agente e as coisas do seu ambiente para produzir uma mudança” (QUÉRÉ, 2006, p. 128).

Leopoldo sente-se incapaz de realizar estas atividades e, por isso, o seu envolvimento nesta situação concreta é passivo, contrastando com outros envolvimentos ligados a outras

⁸ O conceito de agenciamento, contrariamente ao mais comum de “agência”, visa descentrar o poder de agir do ser humano, para o distribuir pelos vários e heterogêneos elementos convocados, problematizando a ação a partir das relações que esses elementos estabelecem entre si. E os agenciamentos podem ser ativos ou passivos, tal como acontece com as experiências e experimentações definidas por Dewey (2007).

situações em que a dinâmica é ativa, como acontece quando ultrapassado o bloqueio e este inicia a pintura. As propriedades singulares desta situação não se mostram adequadas à sua realização porque, ao contrário do esperado, o agenciamento ativo fica tolhido, paralisa o seu envolvimento e, em certo sentido, decepciona as expectativas da monitora.

Há, por estas razões, uma incompletude na efetivação das ações de envolvimento em plano a que Leopoldo tem de se sujeitar nestes exercícios. Na verdade, como afirma Thévenot (2000), nas transições entre regimes de envolvimento da ação plurais, que têm assumido o seu predomínio nas sociedades modernas, com particular incidência na contemporaneidade, as garantias que reatualizam a orientação realista destas ações em Leopoldo não estão, por um lado, completamente asseguradas por si e, do outro lado, este não parece mostrar-se capaz de fazer uma revisão sobre as razões que o impedem a sentir-se confortável em ações como estas, que são rotineiras. As intenções de voltar a visar o que não resultou antes parece não fazer parte da semântica da sua ação (RICOEUR, 1977). Nem é uma questão de estar ou não estar ciente da ausência dessa intenção. Não faz menção disso e, por isso, aparentemente, esta falha de normalidade não o apoquentam. Como não sabe o que fazer, mais não faz do que esperar pela disponibilidade da monitora para o ajudar a desbloquear o problema. Por outras palavras, a inexistência de agenciamento, o envolvimento passivo, as dificuldades de ligar os equipamentos fundamentais para a pintura se efetivar, nada disto faz catapultar nele o desejo de refletir, no momento ou posteriormente, por que razão se dá esta inação (QUÉRÉ, 2006). Tudo aponta que, naquele momento, os gestos que se esfraldam do seu corpo visando o manejo daqueles materiais não são acionados. Esta técnica do corpo, como refere Mauss (1997), não é produzida, apesar de a conhecer e reconhecer como fazer.

Ressalvadas estas questões, nota-se que a associação do regime de envolvimento em plano com normalidade da ação dá indicações que não é, nestes momentos, bem-sucedida. De facto, Leopoldo sente-se perdido, confuso, e este desnorte faz sobressair a natureza não funcional da realização desta ação, que lhe parece não se moldar à sua corporalidade (BREVIGLIERI, 2008, 2009). Para ele, esta ação não é tão normal como outras ações subsequentes, que são por si retomadas sem qualquer temor, receio ou inquietude. No momento anterior é tudo distinto. É o entorpecimento corpóreo que toma conta de si. Nada lhe é afim de se fazer, isto é, as afinidades com aqueles gestos não se fazem sentir.

Esta inação paradoxal, estimando-a por comparação com outras de sinal contrário, também parece não convergir com a inexistência de bens qualificados na sua mais elevada generalidade. Se o ambiente circundante tende a não afetar o bloqueamento do agenciamento que impede Leopoldo de colocar as tintas na paleta, e misturá-las ou não com a mediação da tinta

diluyente, tudo isto acontece em uma sala de uma instituição, onde os arrumos dos materiais são da responsabilidade das monitoras e auxiliares, e não de cada um dos residentes — atribuições que podiam ter sido dadas a cada um deles de acordo com a autonomização comprovada, isto é, certificada e aferida por quem de direito. A familiarização a que se refere a monitora não resulta de arranjos criados pelo próprio Leopoldo. Este não está autorizado para o efeito. Todas as ações de familiarização com os objetos não deixam de estar sujeitas a uma avaliação exterior, a quem compete, em último lugar, autorizar ou não o modo como os materiais são no final arrumados. E estes devem ficar arrumados segundo regras e normas padronizadas, uma vez que, não estando presente Leopoldo em uma das atividades de pintura, os tubos com as tintas, a paleta, o diluyente e os pincéis têm de estar operacionais, por isso limpos e devidamente arrumados como ditam as regras da casa.

Sem essa afetação estandardizada no espaço devido, seja qual fosse a sala atribuída para esse fim, outras monitoras e outros residentes estariam em palpos de aranha, desconhecendo o local onde tais materiais deviam estar e não estão. E mesmo que viessem com tempo perdido à sua procura, estes poderiam não estar guardados com aprumo, isto é, devidamente limpos e prontos para usar. Talvez o receio de não se sentir capaz de os arrumar como deve ser no final do trabalho seja uma retroação equivalente àquilo que acontece no início das ações que o levam à pintura abstrata, designação que ele atribui aos seus quadros. Tal como está registado no DC, na sessão a 12 de junho, Leopoldo manifesta preocupação de não conseguir terminar a sua pintura a horas, tal como fizera uma semana antes. Apesar de ter sido sossegado pela monitora, que o informa que dispõe de tempo até às 16h, vê-se ao longo da sessão confrontado com a correria do tempo e do seu descontrolo. Assim:

[Depois de uma fase final de sessão semelhante à anterior, numa corrida contra o tempo], Leopoldo, já muito pressionado pela monitora relativamente ao fim da sessão, diz que a tela está concluída, ainda antes de efetivamente a concluir. Até concluí-la efetivamente, diz à monitora: «entreguei o meu máximo, doutora. Deu muito trabalho. Mesmo que não fique bonito, ficou a ideia». Assim que termina realmente a tela, isto é, de pintar, Leopoldo pergunta como deve fazer para lavar a paleta e o restante material, mostrando-se, se bem que descomprimido, desnorteado, sem saber o que fazer, perdido. Acabando a tela, dá a sensação de querer libertar-se o mais rapidamente possível do atelier. (DC, 12/6/2020).

CHEGADOS AO FIM: O DESENLACE AINDA EM TRÂNSITO

Como temos afincado das observações realizadas na sala destinada a trabalhos

manuseados com a mão, as posturas de Leopoldo destacam-se pelo seu lado paradoxal. Nos múltiplos momentos e situações registadas, as suas posturas corporais mostram-se relaxadas e os seus agenciamentos envolventes fluem sem dar indício a problemas, inquietações ou dúvidas sistemáticas (BREVIGLIERI, 2006).

Regularmente é o inverso que parece acontecer. Nas conversas havidas com outros atores em cena, como acontece quando técnicos da instituição aparecem de surpresa, ou em bate-papo com o observador que o tem acompanhado, Leopoldo intervém sobre aquilo que está a fazer demonstrando interesse e prazer.

A 12 de junho de 2020, no mesmo dia em que manifesta o desconforto quando está a terminar aceleradamente a sua pintura, Leopoldo não deixa passar em claro a presença de uma outra funcionária da instituição. De soslaio apercebe-se que ela lá está, sem contudo deixar a tela de pousio.

Continua a pintar como se nada de estranho estivesse a suceder. Não se atrapalha com a chegada da senhora. Quando esta se aproxima da sua mesa, responde com normalidade à pergunta se o seu trabalho corre de feição. Responde que sim, e sem tirar os olhos da tela, aponta para uma outra que se encontra encostada a uma parede e informa-a que aquela pintura também é resultado do seu trabalho.

Em todas as formas de envolvimento observadas e que resultam de múltiplas cenas consecutivas e situadas, Leopoldo apresenta-se confiante e confortável. As exposições a que se submete frequentemente quando o seu trabalho é referido, ou quando o referente da conversa são as suas pinturas, para além de as escutar com compostura, mantém o mesmo porte quando a iniciativa dos curtos diálogos parte dele para um outro que esteja a interagir com ele no momento da prosa.

Não balbucia, não hesita naquilo que quer saber, ou quando indaga, por exemplo, sobre a qualidade do seu trabalho, ou quando receia que as tonalidades das cores são fortes em demasia. A seu modo qualifica o sentido estético que pretende impor aos traços que faz na tela e não deixa o seu interlocutor com dúvida em relação ao modo como pretende enquadrar a sua obra. Qualifica-se sem pestanejar, sem manifestar a menor hesitação, que é um pintor de pinturas abstratas, e assegura que alguns dos seus quadros já foram expostos e vendidos.

Se nestes agenciamentos ativos Leopoldo engatilha as ligações necessárias entre o seu corpo e os artefactos que povoam a sala ou se encontram em cima da mesa prontos para serem usados, a mesma distribuição cognitiva não ocorre quando o artífice das artes de pintura é convocado a usar os tubos com tinta, escolher as cores, colocá-las a seu bel-prazer na paleta, misturá-las como bem entender, para depois servir-se dessas misturas para iniciar o seu quadro

na tela em branco (QUÉRÉ, 2006).

O agenciamento após sentar-se à sua mesa, ato que faz sem embaraço, é que não consegue ativar. Solicita apoio imediato à monitora. Mas é curioso verificar que não transfere esse pedido ao observador que se encontra a seu lado, o que representa o reconhecimento das regras institucionalizadas.

Respeita a hierarquia ordenada verticalmente sem a menor dúvida e, quando se dirige à monitora, trata-a segundo as normas estatuídas, chamando-a não pelo nome pessoal, mas por doutora. Ora, todas estas manifestações de uma autonomia comprovadas e assumidas com responsabilidade aparecem bloqueadas quer no agenciamento inicial, quer no agenciamento final, quando a monitora lhe pede para limpar os materiais usados, deixando-os arrumados segundo as regras estabelecidas.

Não obstante a natureza preliminar da incursão analítica aqui proposta, todos os gestos saídos da corporalidade de Leopoldo, expressos quando interage consigo próprio e com outros — os que fazem parte da instituição e os que ali estão de passagem, como é o caso do pesquisador —, as modalidades de coordenação das suas ações, na maioria das vezes, se resultam de agenciamentos ativos, e esta propriedade não é a única que tem de ser ressalvada. O que acontece é aquilo que se espera que aconteça, da parte de Leopoldo, uma vez que este, sendo residente, tem com a instituição uma relação contratualizada e, por isso, é seu cliente (THÉVENOT, 2000, 2006). Como tal, está sujeito à normatividade que regula a grandeza mercantil (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1991), agindo em conformidade com os seus interesses e retirando o proveito do seu trabalho reproduzido nas telas.

Na verdade, dos artefactos expostos na sala, e que estão arrumados em cima da mesa, o único objeto que é seu com toda a propriedade é a tela em branco, que, fruto do seu trabalho, dará origem a um quadro. A pintura retratada no quadro é propriedade sua, o que o regozija, uma vez que parece ser a seus olhos apreciada pelos outros, que lhe estão próximos, e os compradores, que são outros elevados na sua generalidade. Daí o prazer insano que tem em *pintar quanto antes*, que tem sido, desde os primeiros contatos, o seu lema para consigo e para com os outros. E aí de alguém que o proíba de fazer o que ele ama fazer: pintar! Esta é a sua atividade de eleição, isto é, confere-lhe toda a afinidade como sucede a qualquer lugar-comum (THÉVENOT, 2014).

Leopoldo possui estas provas em resultado da sua experiência neste pequeno mundo mercantil da produção e venda de quadros que são sua propriedade com pleno direito. Os restantes materiais não lhe pertencem por direito. Nem a própria mesa de trabalho é sua, uma vez que é bancada de trabalho de outros residentes como ele e, por isso, está ali para ser utilizada

por qualquer um da casa.

Assim, o alheamento motivado pelo entorpecimento do seu corpo, quer quando inicia o trabalho, quer quando o termina, cria-lhe insegurança porque receia não os usar de acordo com as regras normalizadas pela instituição. Os tubos com as tintas, a paleta, o diluente e outros materiais que povoam aquele espaço são propriedade da instituição e, de acordo com o contrato estabelecido com cada um, esta tem a obrigação de os fornecer aos seus usuários.

A passagem dos materiais comprados e arrumados pelos funcionários do Pisão para serem usados pelos residentes quando estão a experienciar as terapias ocupacionais não autoriza os seus utilizadores à sua tomada como posse de uma propriedade conferida pelo seu uso naqueles momentos. Leopoldo parece indicar, pelos seus gestos atrapalhados, que está ciente desta regra. Para si, aqueles objetos não são seus, não habitam o espaço como seus, mesmo quando estão em cima da mesa, dispostos segundo uma ordem que, assegura a monitora, lhe é familiar.

Nem as transações mercantis movidas pela venda dos seus quadros o autorizam a comprar os materiais para a sua pintura e destinados a serem usados por si e por mais ninguém. Aqui reside a incompletude do regime de envolvimento de ação por proximidade, uma vez que, tal como qualquer outro residente, Leopoldo está sujeito ao sistema de equivalência que o Pisão impõe a todos (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1991). O à-vontade que a familiaridade tece e proporciona quando a proximidade é habitada por seres singulares, que molda o espaço e os objetos a seu gosto, não existe, nem na sala, nem à mesa (THÉVENOT, 2006; BREVIGLIERI, 2006).

Apesar de lhe terem sido atribuídas mais responsabilidades por ter dado provas de autonomia garantida, não obstante ter já vendido quadros que renderam um determinado montante, os efeitos destas ações não proporcionam mudanças de estatuto ou outras que pudesse eventualmente esperar. Daí os embaraços, as atrapalhações, os acanhamentos, em suma, a indiferença corpórea quando no início e no fim das experiências terapêuticas o agenciamento dinâmico não é operado como expectável por todos, mas em particular pela monitora que o acompanha nas sessões.

Não é despiciendo notar que a não vontade de atuar é quase sempre escoltada com as dúvidas sobre as tonalidades, quase sempre fortes, das misturas das cores. Estas suas incertezas talvez sejam artimanhas para provar o seu desejo de não manifestar o seu à-vontade naqueles dois momentos. Estas são, provavelmente, algumas das habilitações trazidas pelas rotinas naquele contexto terapêutico, e que as usa nestas performances de expressividade acanhada e titubeante (BREVIGLIERI, 2007, 2004).

REFERÊNCIAS

1. BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **De la Justification. Les économies de la grandeur**. Paris: Gallimard, 1991.
2. BREVIGLIERI, Marc. Habiter l'espace de travail. Perspectives sur la routine. **Histoire & Société Revue européenne d'histoire sociale**, n. 9, p. 18-29, 2004.
3. BREVIGLIERI, Marc. L « épuisement capacitaire » du sans-abri comme urgence?: approche phénoménologique du soin engagé dans l'aide sociale (gestes, rythmes et tonalités d'humeur). In FELIX, C., TARDIF, J. (ed.). **Actes Éducatifs et de Soins, Entre Éthique et Governance: Actes du Colloque International**, Nice, 4-5 junho 2009.
4. BREVIGLIERI, Marc. L'enfant des villes: considérations sur la place du jeu et la créativité de l'architecte face à la ville garantie. **Ambiances** [en ligne] Enjeux-Arguments-Positions, mis en ligne le 20 avril 2015.
5. BREVIGLIERI, Marc. L'espace habité que réclame l'assurance intime de pouvoir : un essai d'approfondissement sociologique de l'anthropologie capacitaire de Paul Ricoeur. **Études ricoeurienne**s, v. 3, n. 1, p. 34-52, 2012.
6. BREVIGLIERI, Marc. L'intranquillité du voisin. Étude sur la potentialisation de la dispute en régime libéral. **La Revue Rhizome** , n. 27, p. 15-19, 2007.
7. BREVIGLIERI, Marc. La vie publique de l'enfant. **Participations: revue de sciences sociales sur la démocratie et la citoyenneté**, n. 2, p. 97-123, 2014.
8. BREVIGLIERI, Marc. Le «corps empêché» de l'usager (mutisme, fébrilité, épuisement). Aux limites d'une politique du consentement informé dans le travail social». In: PAYET, Jean-Paul, GIULIANI, Frédérique, LAFORGUE, Denis. **La voix des acteurs faibles. De l'indignité à la reconnaissance**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008. p. 215-229.
9. BREVIGLIERI, Marc. Pensar a dignidade sem falar de linguagem da capacidade em agir: uma discussão crítica sobre o pragmatismo sociológico e a teoria do reconhecimento de Axel Honneth. **Terceiro Milênio, Revista Crítica de Sociologia e Política**, v. 6, n. 3, p. 11-34, 2017.
10. BREVIGLIERI, Marc. Penser l'habiter, estimer l'habitabilité. **Tracés**, n. 23, p. 9-14, 2006.
11. CANTELLI, Fabrizio; GENARD, Jean-Louis. **Action publique et subjectivité**. Paris: Librairie Générale et Jurisprudence, col. Droit et Société (vol. 45), 2007.
12. DE BLIC, Damien. De la Fédération des mutilés du travail à la Fédération nationale des accidentés du travail et des handicapés. Une longue mobilisation pour une « juste et

- légitime réparation » des accidents du travail et des maladies professionnelles. **Revue Française des Affaires Sociales**, n. 2-3, p. 119-140, 2008.
13. DEWEY, John. **Democracia e Educação**. Lisboa: Didática Editora, 2007.
 14. DEWEY, John. **Human nature and conduct. An introduction to Social Psychology**. New York: Henry Holt and Company, 1928. EYRAUD, Benoît. Quelle autonomie pour les « incapables » majeurs ? Déshospitalisation psychiatrique et mise en tutelle. **Politix Revue des Sciences sociales du politique**, v. 73, p. 109-135, 2006.
 15. FELDER, Maxime; STAVO-DEBAUGE, Joan; PATTARONI, Luca; TROSSAT, Marie; DREVON, Guillaume. Between Hospitality and Inhospitality: The Janus-Faced'Arrival Infrastructure'. **Urban Planning**, v. 5, n. 3, p. 55-66, 2020.
 16. GENARD Jean-Louis. **La grammaire de la responsabilité**. Paris: Humanités, 1999.
 17. GENARD Jean-Louis. Capacités et capacitation: une nouvelle orientation des politiques publiques?. *In*: CANTELLI, Fabrizio, Jean-Louis GENARD. **Action publique et subjectivité**, Paris: L.G.D.J, n. 46, p 41-64, 2007.
 18. GENARD Jean-Louis; CANTELLI, Fabrizio. Êtres capables et compétents: lecture anthropologique et pistes pragmatiques. **SociologieS**, mis en ligne le 27 avril 2008.
 19. GENARD, Jean-Louis; CANTELLI, Fabrizio. Pour une sociologie politique des compétences. **Politiques Sociales**, v. 1, n. 1-2, p. 103-120, 2010.
 20. MAUSS, Marcel. **Sociologie et anthropologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
 21. MOTA, Fábio Reis; FREIRE, Leticia de Luna. O direito de ter ou não direitos: a dimensão moral do reconhecimento na promoção da cidadania. **Contemporânea**, n. 1, p. 127-145, 2011.
 22. OGIEN, Albert, QUÉRÉ, Louis. **Les moments de la confiance. Connaissance, affects et engagements**. Paris: Economica, 2006.
 23. PATTARONI, Luca. Le care est-il institutionnalisable? Quand la politique du care é moussse son éthique. **Raisons Pratiques**, n. 16, 2006.
 24. PATTARONI, Luca. Le sujet en l'individu: La promesse d'autonomie du travail social au risque d'une colonisation par le proche. *In*: CANTELLI, Fabrizio, GENARD, Jean-Louis. **Action publique et subjectivité**, Paris: LGDJ, col. Droit et Société (vol. 45), 2007.
 25. QUÉRÉ, Louis. Confiance et engagement. *In*: OGIEN, Albert, QUÉRÉ, Louis (dir.). **Les moments de la confiance. Connaissance, affects et engagements**, Paris: Economica (Coll. « Études sociologiques »), 2006.

26. RESENDE, José Manuel, CARVALHO, José Maria. Transitar no habitar e habitar transitando: nos rastros da experiência criativa de um pintor abstrato residente no Pisão. **Revista Sociedade e Estado**, v. 36, n. 2, p. 487-512, 2021a
27. RESENDE, José Manuel, CARVALHO, José Maria. Travessias de seres (in)capacitantes: os casos do HIV e da doença mental. **Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política**, v. 14, n. 1, 2021b.
28. RESENDE, José Manuel, GOUVEIA, Luis. A sociabilidade escolar à prova do reconhecimento no regime da philia: o (in) aceitável do insulto moral na relação entre pares, in Simoni Lahud Guedes e Tatiana Arnaud Cipiniuk (org.). **Abordagens etnográficas sobre educação - Adentrando os muros das escolas**, Niterói, FAPERJ/ Editora Alternativa, 2014.
29. RESENDE, José Manuel. Individualidade, denúncia e modernidade: o sentido de justiça de um professor com a identidade magoada – o caso singular de uma denúncia pública no Estado Novo, **Forum Sociológico** n. 5-6, p. 101-127, 2001.
30. RICOUEUR, Paul. Le discours de l'action. In: TIFFENEAU, Dorien. **La sémantique de l'action**, Paris: Ed. du CNRS, p. 3-136, 1977.
31. STAVO-DEBAUGE, Joan. Des 'événements' difficiles à *encaisser*. Un pragmatisme pessimiste. In: CEFAL, Daniel, TERZI, Cédric (dir.). **L'expérience des problèmes publics**, Paris: Éditions de l'EHESS (*Raisons pratiques*, 22), p. 191-224, 2012b.
32. STAVO-DEBAUGE, Joan. L'(in)expérience des victimes. In: COUTET, Catherine, GOLLAC, Michel (dir.). **Risques du travail, la santé négociée**, Paris: La Découverte, 2012a.
33. THÉVENOT, Laurent. 'Des liens du proche aux lieux du public': retour sur un programme franco-russe pionnier. **Revue d'Études Comparatives Est-Ouest**, v. 48, n. 3-4, p. 45-93, 2017.
34. THÉVENOT, Laurent. Des institutions en personne. Une sociologie pragmatique en dialogue avec Paul Ricœur. **Ricœur studies / Études ricœuriennes**, v. 3, n. 1, p.11-33, 2012.
35. THÉVENOT, Laurent. Essai sur les objets usuels: propriétés, fonctions, usages. In: CONEIN, Bernard, DODIER, Nicolas, THEVENOT, Laurent (eds.). **Les objets dans l'action**, Paris: Ed. de l'EHESS, 1993. p. 85-111.
36. THÉVENOT, Laurent. Individualités entre émancipation, pouvoir et oppression. Deux extensions de la critique. In: CORCUFF, Philippe, LE BART, Christian, DE SINGLY, François (dir.). **L'individu aujourd'hui**, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, p.289-300, 2010.
37. THÉVENOT, Laurent. L'action comme engagement. In: BARBIER, Jean-Marie, CLOT, Yves, OLGA, Galatanu, MICHEL, Legrand, LEPLAT, Jacques, MAILEBOUIS,

- Madeleine, PETIT, Jean-Luc, QUÉRÉ, Louis, THEVENOT, Laurent, VERMERCISH, Pierre. **L'analyse de la singularité de l'action**, Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
38. THÉVENOT, Laurent. **L'action au pluriel: sociologie des régimes d'engagement**, Paris: La Découverte, 2006.
39. THÉVENOT, Laurent. L'action en plan. **Sociologie du Travail**, v. XXXVII, n. 3, p. 411-434, 1995.
40. THÉVENOT, Laurent. L'action qui convient. *In*: PHARO, Patrick, QUÉRÉ, Louis (éd.). **Les formes de l'action**, Paris: Ed. de l'EHESS, p. 39-69, 1990.
41. THÉVENOT, Laurent. Les investissements de forme. *In*: THEVENOT, Laurent (ed.). **Conventions économiques**, Paris: PUF (Cahiers de Centre d'Étude de l'Emploi), p. 21-71, 1986.
42. THÉVENOT, Laurent. Les justifications du service public peuvent-elles contenir le marché ?. *In*: LYON-CAEN, Antoine, CHAMPEIL-DESPLAT, Véronique (dir.). **Services publics et droits fondamentaux dans la construction européenne**, Paris, Dalloz, p. 127-143, 2001.
43. THÉVENOT, Laurent. The plurality of cognitive formats and engagements: moving between the familiar and the public. **European Journal of Social Theory**, v. 10, n. 3, p. 413-427, 2007.
44. THÉVENOT, Laurent. Voicing concern and difference. From public spaces to common places. **European Journal of Cultural and Political Sociology**, v.1, n. 1, p. 7-34, 2014.
45. WEID, Olivia von der. A « janela da expressão »: reflexões sobre corpo, movimento e gesto nas relações entre visão e cegueira. **Anuário Antropológico**, n. 1, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/22942>. Acesso em: 04 out. 2022.
46. WEID, Olivia von der. O corpo estendido de cegos: cognição, ambiente, acoplamentos. **Sociologia & Antropologia**, v. 5, n. 3, p. 935-960, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sant/a/jPzQgsR7MZjVMcq78jWsvbk/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 04 out. 2022.

José Manuel Resende

Professor Catedrático da Universidade de Évora. Doutor em Sociologia pela Universidade Nova de Lisboa. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7233-2237>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: josemenator@gmail.com

José Maria Carvalho

Professor Assistente Convidado na Universidade de Évora. Doutorando em Sociologia na Universidade de Évora. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1479-2155>. Colaboração: Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: carvalhoze10@hotmail.com

A maldade na burocracia: “bichos” e “idiotas” fazendo Estado

The evil in the bureaucracy: “bugs” and “idiots” making the State

Monique Florencio de Aguiar

Universidade Federal de Alagoas, Maceió, Alagoas, Brasil

RESUMO

A pesquisa que resulta neste artigo foi realizada do ano de 2012 a 2014, tendo como referência uma instituição do governo do estado do Rio de Janeiro. No período destacado, beneficiei-me de interlocuções com funcionários públicos, os quais ressaltavam conflitos e cerceamentos entre eles e seus superiores hierárquicos. Assim, atos de subjugação por parte de chefes foram explicados por subordinados como consequência da maldade desses dirigentes, que chegaram a ser qualificados como “bichos” e “idiotas”. A maldade seria direcionada aos mais invejados. Partindo dos atributos da maldade e da inveja, procurei analisar a ideia que alguns funcionários tinham sobre o Estado, ideia esta que é parte do processo de “fazer Estado”, como afirmou Souza Lima (2012). A recriminação moral expressa por parte dos funcionários à forma autoritária de seus superiores gerirem a instituição evidenciava a percepção do poder estatal como algo lesivo a eles.

Palavras-chave: Estado, Autoritarismo, Maldade, Inveja.

Recebido em 18 de maio de 2021.
Avaliador A: 11 de agosto de 2021.
Avaliador B: 17 de agosto de 2021.
Aceito em 13 de setembro de 2021.



ABSTRACT

The research which results is read in this article has happened between 2012 to 2014. Its reference is an institution of Rio de Janeiro's state government. In the mentioned period, I have some chats and talking with public employees that shared and suffered conflicts and restrictions between them and their superior hierarchical board. Thus, acts of subjugation by rulers were explained by hierarchical subordinates as a consequence of the evil of these leaders, who came to be qualified as "bugs" and "idiots". The evil would be directed at the most envied. Starting from the attributes of evil and envy, I tried to analyze the idea that some employees had about the State, an idea that is part of the process of "making the State", as Souza Lima (2012) stated. The moral recrimination expressed by the employees to the authoritarian way of their superiors to manage the institution evidenced the perception of the State power as something harmful to them.

Keywords: State, Authoritarianism, Evil, Envy.

INTRODUÇÃO

De 2012 a 2014, tive experiências com funcionários em funções técnico-administrativas vinculados a uma instituição do Poder Executivo do governo do estado do Rio de Janeiro. Esses contatos me permitiram ouvir depoimentos que resultaram nos diversos momentos aqui reunidos. A facilidade no contato com funcionários administrativos se devia a minha condição de funcionária pública nessa época. Apesar da impossibilidade de tempo para realizar observação participante em uma instituição distinta, já que eu cumpria o meu expediente de trabalho, tinha fáceis interlocuções, encontros e circulação em certos meios. A própria transferência de funcionários e acordos de cooperação entre instituições não encerram as relações em um único ambiente. Eu podia visitar pessoas em seus setores e também elas podiam me procurar, pois, sabendo de meus interesses em compreender as situações, e pela boa relação que construíamos, o acompanhamento dos acontecimentos era facilitado. O que as histórias que pude ouvir tinham em comum era uma alegada forma nociva ou autoritária de gerir as instituições. Desse modo, o foco de minhas análises está nos argumentos relacionados a essa forma de gestão.

Os contextos mais amplos nos remetem às instáveis conduções governamentais. Na época deste estudo, Sérgio Cabral Filho era o governador do estado. Filiado ao Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), estava no cargo desde janeiro de 2007, mas, em abril de 2014,

renunciou ao mandato, deixando seu vice, Luiz Fernando Pezão, como governador. Convém mencionar que, em 2016, Sérgio Cabral foi preso, no âmbito da operação da Polícia Federal chamada Lava Jato¹, sob denúncias de corrupção envolvendo o desvio de recursos públicos. Feita essa observação, podemos dimensionar o jogo de oposições existente no governo, quando investigações eram realizadas aliando a Polícia Federal, o Ministério Público e a mídia de uma forma geral. Nacionalmente, Dilma Rousseff, do Partido dos Trabalhadores (PT), estava em seu primeiro mandato. Logo que assumiu a presidência, em janeiro de 2011, vários de seus ministros foram alvos de denúncias. Ainda assim, foi reeleita em 2014 e teve a sua eleição contestada por membros do partido que perdeu as eleições (PSDB). De qualquer forma, a eleição foi considerada lícita. Em 2016, a partir de um processo de *impeachment* votado no Congresso Nacional, pelo qual se alegava crime de responsabilidade fiscal, ela foi destituída do cargo.

Se o cenário nacional pode ser rotulado como politicamente instável, na instituição selecionada para a pesquisa instabilidades eram vivenciadas de uma forma específica. Nos relatos de alguns funcionários, o sentimento de inveja e a maldade desencadeada por esse sentimento foram ressaltados como motivadores das disputas locais entre colegas de trabalho, em geral incentivadas por superiores hierárquicos. A partir desses sentimentos, manifestados em discursos, pretendo explorar a imagem que meus interlocutores associavam ao Estado e, com isso, sondar características culturais.

Coelho e Durão (2017, p. 59), em um dossiê intitulado *Emoções, Política e Trabalho*, afirmaram que intervimos no mundo ao sentir e esses sentimentos são regidos “por códigos morais e convicções ético-políticas”. Mediante tais códigos morais, a cultura seria revelada e, como apontou Steinmetz (1999), esta e os sistemas de significação podem determinar ou constituir o Estado. Segundo esse autor, o estudo cultural do Estado é ainda pouco desenvolvido, mas é preciso considerar que os objetos sociais não podem ser entendidos fora de seu significado subjetivo, que se revela em padrões discursivos (STEINMETZ, 1999, p. 27).

Souza Lima (2012), em apresentação do dossiê *Fazendo Estado*, também enfatizou a importância de considerar o processo de formação do Estado em sua dimensão cultural. O *fazer Estado* se operacionaliza tanto por meio de processos de objetivação quanto por meio de processos de subjetivação, sendo permeado por afetos. Em consonância com essa apreciação, lembro-me dos apontamentos de Abrams (1988) sobre a existência de um Estado-sistema,

¹ A Operação Lava Jato é uma investigação conduzida pelo Ministério Público brasileiro, iniciada em março de 2014, com o fim de apurar esquemas de lavagem de dinheiro e demais ações enquadradas como corrupção. A operação possui vários desdobramentos, com prisões e delações premiadas, e atingiu diversos políticos e funcionários de alto escalão.

composto por uma estrutura prática e institucional, e um Estado-ideia, projetado no plano das crenças. Este Estado começaria como um construto e adquiriria uma manifestação de identidade simbólica que, progressivamente, se divorcia da prática.

Antecipo a resposta para a principal questão deste artigo: qual ideia os meus interlocutores associavam ao Estado? Sondando os imaginários relativos à instituição em foco, verifiquei que o Estado do qual faziam parte foi visto como “mau”, permeado por “invejas” e “ódios”, que viabilizam ações de inimizade ou rivalidade. A percepção sobre a maldade levou o administrador maior da instituição a ser qualificado por certos subordinados como “bicho” e “idiota”, animalizando-o devido à crença em seu prazer por infligir sofrimentos. Assim, valime de autores que, a partir da percepção dos seus pesquisados, enfatizaram a burocracia estatal como má ou seus agentes como invejosos (HERZFELD, 2016; PACHECO DE OLIVEIRA, 1988; TOMEI, 1994).

Dividi este artigo em cinco subtítulos. No primeiro, caracterizei a instituição e esclareci questões metodológicas pertinentes a este trabalho. No segundo, demonstrei a compreensão dos interlocutores a respeito de atos concebidos como prejudiciais a eles ou a seus colegas, quando a maldade foi alegada como motivação para a geração de tais atos. No terceiro, exemplifiquei a visão que tinham de alguns de seus superiores, considerados maus, frios, bichos ou idiotas. No quarto, aponte a inveja como outra motivadora de atos prejudiciais. A inveja manifestaria a maldade e poderia ser mobilizada a fim de destruir ou nivelar talentos. No quinto, conforme as narrativas dos funcionários ouvidos, indiquei a disputa partidária e a escassez de benefícios a serem distribuídos aos funcionários por superiores como um fator de concorrência no espaço em foco.

“É AUTORITÁRIO”: CARACTERIZAÇÃO INSTITUCIONAL E MÉTODO DE PESQUISA

O núcleo de gestores alvo das críticas dos funcionários se manteve por oito anos gerindo a instituição. Desses oito anos, a pesquisa contemplou interlocuções com pesquisados nos últimos três. Considerando esse intervalo de tempo, os funcionários tinham muito a dizer sobre as suas experiências e, me vendo como uma funcionária pública, também técnica-administrativa, alguns decidiram confidenciar a mim as suas percepções.

Em 2014, estávamos eu e uma das secretárias da presidência caminhando rumo à

Assembleia Legislativa, local em que o plano de carreira institucional seria votado, junto com outros vários planos de carreira do Estado. Esse plano de carreira fora elaborado pelo núcleo duro de comissionados, responsável pelo planejamento, sem a participação dos demais funcionários interessados. Mesmo os servidores tentando participar e ter acesso ao processo que continha a proposta de plano de carreira para discutir coletivamente, não o conseguiam. Diante dessa exposição sobre a falta de participação na elaboração do plano de carreira, eu pensei alto e, durante a nossa caminhada, cogitei: é autoritário. Imediatamente, a secretária repetiu com ênfase e olhos bem abertos: “é autoritário”.

A instituição era constituída por, aproximadamente, 80 funcionários ativos, entre concursados e contratados, distribuídos em cerca de 10 departamentos. Para gerir os departamentos, existiam a presidência e mais quatro diretorias. A presidência era composta por dois dirigentes, o presidente e o seu administrador institucional, e cada diretoria era comandada por um diretor. Os chefes intermediários eram responsáveis pelos departamentos ou por setores dentro deles. Nem todos os responsáveis por setores eram gratificados financeiramente, apenas recebiam gratificações os que exerciam funções consideradas essenciais e eram dignos da confiança dos dirigentes. Assim, formava-se um séquito em torno da presidência, que, mediante essa *entourage*², estendia metaforicamente os seus braços e olhos na instituição. Por sua diminuta estrutura, mais facilmente a instituição podia ser controlada e as formas de solidariedade entre os funcionários podiam ser também facilmente enfraquecidas.

A secretária à qual me referi acima costumava manifestar o desejo de trabalhar em um andar do prédio mais afastado da presidência, pois assim estaria mais distante das maiores autoridades institucionais. Logo eu concluí que a proximidade em relação a essas mais altas autoridades podia ser perigosa ou motivo de tensão. Entretanto, em momentos diferentes, ouvi dois funcionários concursados afirmarem que o maior problema estava centrado em cinco ou seis dirigentes, ou seja, estava centrado em uma influente parte da elite institucional. Devido às tensões, questionei em meu íntimo: quais os perigos da aproximação em relação às maiores autoridades? Essa questão soa como um desdobramento de minha pesquisa anterior, realizada com o fim de obter o título de doutora, quando verifiquei os esforços realizados por mediadores políticos locais para se aproximarem de agentes estatais (AGUIAR, 2017). Nesse contexto, a aproximação era valorizada, mas, dentro da administração pública, compreendi que essa aproximação nem sempre era bem-vinda.

2 O termo *entourage* foi usado por Bailey (2001) para se referir ao *staff* de um líder ou a seus camaradas e confidentes. Eles se mantêm próximos ao líder e repercutem versões da realidade a fim de persuadir as massas, podendo empreender um processo de deseducação.

Não só a ênfase da secretária em repetir a palavra “autoritário” me fez chegar a essa conclusão sobre a imaginada característica da gestão. Em primeiro lugar, em um evento com dirigentes de outras instituições públicas, um deles, em palestra, qualificou o presidente da instituição aqui examinada como Fidel Castro, possivelmente em alusão a um viés centralizador e ditatorial, porém carismático. Em segundo lugar, um dos chefes imediatos chegou a me reportar, em uma fortuita conversa, a sua visão do ambiente como um local no qual existiam lutas por “sobrevivência”, o que me fez lembrar menções de Adorno *et al.* (1965) sobre a visão, mantida por personalidades autoritárias, de que o mundo é uma “selva”. Em terceiro lugar, outro funcionário, com cerca de cinco anos como concursado, por ter sido alvo de sindicâncias disciplinares e alegar uma alteração indevida em sua avaliação de estágio probatório, ressaltou: “o Estado é o nosso maior inimigo”. Essa frase me foi dita, ao narrar suas insatisfações, durante nosso deslocamento pela cidade para aproveitar o horário de almoço. Segundo ele, contribuíamos, por exemplo, pagando impostos e “o Estado só nos prejudica”. Este funcionário, nomeado por mim como Diego³, tinha vários problemas de saúde, em geral psicossomáticos, e chegou a ter um princípio de infarto durante o trabalho, quando foi salvo por uma colega do departamento vizinho ao seu, que lhe ministrou um comprimido sublingual.

Para avançar na caracterização de uma gestão com práticas autoritárias, permito-me lançar mão das definições realizadas a partir do trabalho de Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson e Sanford intitulado *La Personalidad Autoritaria*. De 1944 a 1947, Adorno dirigiu a pesquisa que resultou nessa publicação.

A indagação dos autores recaiu sobre os processos que levam a discriminar, odiar e perseguir as minorias, os débeis e os diferentes (COLOMBO, 1965, p. 3). Em termos psicológicos, Colombo (1965, p. 5) afirmou que “o autoritarismo [...] é uma tendência geral a colocar-se em situações de dominação ou submissão frente aos outros como consequência de uma básica insegurança do eu. O sujeito autoritário ‘está dominado pelo medo de ser débil’ (Adorno)”.

A insegurança pessoal é apresentada como o cerne do comportamento de dominação e submissão, seria o medo de ser visto como fraco que desencadearia sentimentos de culpa e ações sadomasoquistas (COLOMBO, 1965, p. 5). Resultado disso seria a compreensão do autoritário de que o mundo é uma “selva” em que os homens estão sempre uns contra os outros, sendo “egoístas, maus e estúpidos” (COLOMBO, 1965, p. 5). Segundo Colombo, o autoritário considera os demais como rivais que, quando são superiores, devem ser “temidos, adulados

³ Todos os nomes das pessoas citadas neste texto são fictícios.

e admirados” e quando são inferiores devem ser “depreciados, humilhados e dominados” (COLOMBO, 1965, p. 5). A insegurança pela própria debilidade levaria a uma confusão da imagem do eu que seria a fonte da busca por inimigos, materializados em exogrupos.

Conformando-se às normas provenientes de autoridades, o autoritário pode expressar sua hostilidade contra os exogrupos mediante canais institucionais (COLOMBO, 1965, p. 12). A frase de Diego, “o Estado é o nosso maior inimigo”, se encaixa na definição dos autores sobre a prática de buscar inimigos como uma marca do comportamento autoritário. Mas, sobretudo, a modalidade de um autoritarismo que usa os canais institucionais é ressaltada, dadas as sindicâncias e os instrumentos institucionais contra meu pesquisado que eram vistos como injustos. De outra forma, a centralização de poder que restringia participações na gestão também é uma faceta da demarcação de exogrupos.

Rocha (2019, p. 7), ao prefaciar o livro *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*, de Marilena Chauí, registrou uma pergunta conveniente a este trabalho: “Será que o autoritarismo brasileiro se infiltrou na democracia e ainda nos assedia com manifestações mais sofisticadas?”. Segundo os meus dados, poderia argumentar que sim, ele ainda nos assedia.

Como fazer para expor situações com teor autoritário, visto que nenhum administrador público gostaria de atrelar tais situações à instituição gerida por ele? Apesar da delicadeza do assunto, o benefício público em trazê-lo para a análise poderia superar os riscos possíveis dessa publicização. Assim, fiz algumas opções para textualizar os resultados da pesquisa: não identifiquei a instituição nem os interlocutores e busquei caracterizar as situações o mínimo necessário.

As questões metodológicas da pesquisa envolvendo elites estatais foram problematizadas em coletânea organizada por Castilho, Souza Lima e Teixeira (2014). Segundo os autores, sendo recente e pouco explorado, o estudo de burocratas, elites, redes de poder e corporações carece de delineamentos sobre os novos problemas apresentados, o que leva à invenção metodológica (CASTILHO *et al*, 2014, p. 12).

Uma vez que os traços autoritários se manifestam em ações e representações emitidas, resolvi prestar atenção aos discursos. Abu-Lughod e Lutz (1990) salientaram a importância de estudar as emoções a partir dos discursos, ou seja, da língua falada. Por isso, resalto os discursos realizados e o seu potencial micropolítico ao retratar alguns termos acionados como marcadores para a compreensão dos enunciados expressos.

Além disso, pautei-me pelo método de análise de discurso desenvolvido por Foucault (1999, 2008, 2014). Com esse método, o autor se afastou do estruturalismo, opondo-se às categorias estáveis e universais, e da hermenêutica, não se detendo no exame de campos

semânticos. Os discursos são tratados como práticas, que terminam por formar os objetos e os próprios sujeitos, pois lhes possibilitam a existência. Para Foucault (2008, p. 61), o discurso “não é a manifestação [...] de um sujeito que pensa”, é um conjunto de enunciados regido por regras. Esses enunciados são as unidades elementares do discurso, não são exatamente as frases ditas, mas as ideias e as ações, como um acontecimento. Todo discurso tem suas superfícies de inscrição, ou seja, o lugar em que se deposita; e o seu objeto existe em meio a um feixe de relações de poder, que pode levar a transformações a fim de estabelecer “verdades” (Ibid., p. 48).

Desse modo, o discurso tem as características da dispersão, descontinuidade e regularidade. O pesquisador, ao descrever acontecimentos discursivos, analisaria as regularidades, em sua descontinuidade, estabelecendo correlações entre os enunciados e indicando as posições diferenciadas dos sujeitos no espaço discursivo. Para Foucault (1999, p. 58-59), seria preciso elaborar “uma teoria das sistematicidades descontínuas”, entendendo a descontinuidade como: “cesuras que rompem o instante e dispersam o sujeito em uma pluralidade de posições e de funções possíveis. Tal descontinuidade golpeia e invalida as menores unidades tradicionalmente reconhecidas ou as mais facilmente contestadas: o instante e o sujeito”.

Se compreendo a maldade na burocracia ou no Estado como objeto deste estudo, estabeleço as relações entre os enunciados, de acordo com o que foi expresso pelos meus pesquisados, considerando suas diferentes posições subalternas na instituição, o que proporcionava as condições para estabelecerem suas conjecturas. O contexto considerado não é necessariamente o de microescala, sugerido pela corrente interpretativista — que já provou ter seus limites analíticos. Na etnografia aqui desenvolvida, poderia dizer que há uma predominância do estilo monológico clássico, por vezes fraturado pelas palavras de fato ditas, mas na intenção de manter a ética, pois ela nos ensina a proteger ou não prejudicar os nossos interlocutores, salvaguardando as suas identidades. Em todo caso, nós, antropólogos menos adestrados, sabemos que não é exatamente a etnografia, muito menos apenas um tipo de etnografia, que define a elaboração de um trabalho antropológico, mas sim a capacidade de compreender diferentes pontos de vista.

“ELE É MAU”: PRÁTICAS QUE REVELAM A MALDADE

As frases “ela é má” ou “ele é mau” foram pronunciadas por funcionários como resposta à indagação sobre o motivo de chefes terem cometido atos considerados prejudiciais aos

servidores. Nesses casos, o servidor me contava algo que viu ou viveu e recriminava moralmente. A fim de dimensionar o que alguns viam como maldade, darei três exemplos narrados por funcionários, cujos nomes fictícios são Perla, João e Cíntia.

Perla era uma funcionária concursada à beira da aposentadoria, que me asseverou que, ao longo de sua trajetória, só viveu momentos de “injustiça” no trabalho. No início de sua carreira, apenas ela possuía título de nível superior no departamento em que atuava. Nesse departamento, outra funcionária a prejudicaria diante dos superiores: enfatizava o que considerava erros no trabalho da servidora, julgava-a com péssimos atributos pessoais e profissionais, inventava episódios desabonadores ou ressignificava ocorrências factuais. Enquanto fazia isso, se mostrava como amiga de minha interlocutora, que começou a ser punida sem se dar conta do motivo para tal. O título de nível superior, numa época em que poucos indivíduos o possuíam, poderia colocá-la em uma posição de chefia, ou seja, de comando na instituição. Conforme o seu relato, ela seria um obstáculo para os que desejavam a posição mais proeminente. Portanto, enfatizou-me a existência de atos de trapaça. Segundo Gerson, um funcionário que atuava há cerca de 10 anos na instituição como contratado, Perla furava papéis o dia inteiro a fim de anexar em processos administrativos. Na maioria das vezes, ela se dirigia até a minha sala, era quando podíamos conversar. Para Perla, quando os dirigentes ofereciam algo vantajoso, era no intuito de conseguir aliados para as suas causas, em geral, irregulares. Ela acreditava que certa funcionária, tomada como exemplo em nossas conversas, possuía *status* profissional porque “fica de quatro para eles” — quer dizer, se punha à mercê de desejos e caprichos, mandos e desmandos.

João, um antigo funcionário concursado que retornava à instituição em foco depois de permanecer alguns anos cedido a outro órgão, também me trouxe suas memórias enquanto estávamos no seu local de trabalho, o movimentado setor de protocolo. O seu caso envolve a internação hospitalar de sua mãe, motivada por um câncer. O hospital em que ela estava internada ficava distante do local de trabalho do servidor e, tentando permanecer mais tempo com sua mãe, ele conseguiu outra instituição, situada no mesmo bairro do hospital, que o receberia como funcionário cedido, precisando, apenas, que o dirigente autorizasse essa transferência institucional. No entanto, o presidente teria afirmado que não poderia prescindir do funcionário. A mãe do servidor faleceu pouco tempo depois. Em outro momento, o funcionário teve o carro roubado e precisou tomar providências, como registrar boletim de ocorrência e negociar o seguro para o veículo, o que só poderia ser feito em horário normal de expediente. O presidente, ao saber da ausência, mesmo justificada, teria mandado descontar de seu salário o valor referente ao dia de trabalho. O que ele me salientava eram atos prejudiciais que não são vistos como

isolados, ocorrem em cadeia, minando a resistência.

Talvez porque soubesse da minha vontade em entender a instituição, João começou a me contar espontaneamente as suas lembranças e, por perceber que eu o estava entendendo, decidiu pôr mais um elemento na composição. Fez menção a uma servidora que teria sido forçada a pedir exoneração e, na sequência, adoeceu e morreu. Para ele, a morte foi fruto do desgosto que sofreu, já que ela “gostava muito de trabalhar”. É como se a pessoa se afastasse do local de trabalho, mas ele se fizesse presente em sua mente por meses e anos. Como muitos que se viam perseguidos, de alguma forma, João conseguiu uma transferência e, quando questionei o porquê do dirigente máximo da instituição tê-lo prejudicado, disse-me: “ele é mau”.

O terceiro exemplo se refere à Cíntia, uma funcionária recém-concursada, jovem e que cursava duas faculdades públicas enquanto trabalhava na administração estatal. Assim que entrou no serviço público, ela teria sido alvo de uma observação do administrador maior da instituição. Ele teria confidenciado a uma colega de trabalho da servidora que poderia estar enganado, mas a nova funcionária “não se daria bem” naquele setor. A vigilância sobre Cíntia foi intensificada e logo se começou a falar que ela “não se daria bem” em lugar nenhum. Seu horário de serviço começou a ser controlado, pois ela tinha tendência a se atrasar, e os atrasos motivaram recriminações ríspidas de seus superiores. Reforçando sua imagem ruim, os demais colegas de setor teriam conseguido transferências ou foram comparativamente vistos como competentes, mantendo-se em primeiro lugar na estima do chefe imediato. Uma dessas colegas de trabalho me confidenciou que Cíntia era “inteligente” e poderia lhe “passar a perna”. Cíntia começou a sofrer seguidas punições como, por exemplo, ser mal avaliada no estágio probatório, passar por processos de sindicância, receber advertência no Diário Oficial e uma série de tratamentos desiguais. Sua saúde se agravou, tendo crises de ansiedade. Um diretor recém-chegado na instituição fez a tentativa de transferi-la para outro setor e, caso o seu desempenho ainda fosse ruim, cogitou pô-la em disponibilidade.⁴ A nova colega de Cíntia começou a lhe passar trabalhos, a incluiu no circuito de informações do setor e passou a elogiá-la. Como resposta ao considerado melhor comportamento de Cíntia em seu setor, a colega mencionou a mim: “eu a tratei bem”.

Ouvi algumas pessoas diferentes para esboçar este enredo, inclusive Cíntia, e advirto que não é minha intenção eximir a funcionária de falhas no comportamento profissional, no entanto o tratamento desigual parecia nítido. Para demonstrar isso, foi alegada a orientação da

4 Quando um cargo é extinto ou considerado desnecessário, o funcionário pode permanecer sem trabalhar, recebendo parte da remuneração, até ser aproveitado em outro cargo.

chefe do departamento de pessoal para que a nova colega de trabalho de Cíntia controlasse o seu “ponto” de frequência e, caso ocorresse um atraso de 15 minutos, Cíntia perderia o valor correspondente a uma parte do dia de trabalho, mas, se o atraso fosse superior a 15 minutos, seria descontado de seu contracheque o valor do dia inteiro de trabalho. Para os demais funcionários, essa regra inexistia e, na maioria das vezes, cada um podia controlar o seu próprio ponto ou alterar o intervalo de horas em que permanecia na instituição. Desse modo, a colega de trabalho decidiu não obedecer à ordem, salientando que dois servidores, em momentos diferentes, foram ao seu encontro para comentar que Cíntia iria “tomar o seu lugar” — estimulando, assim, concorrências.

Os comportamentos agressivos podiam perfazer uma regra e contaminar o ambiente, quando se veria “um pisando no pescoço do outro” — conforme mencionou Diego, o funcionário alvo de sindicâncias que teve um princípio de infarto. A incidência de atos insidiosos também foi reforçada pela afirmação: “aqui as pessoas são muito ruins, ficam jogando com você”, como me disse um motorista da instituição ao tentar explicar o funcionamento do local de trabalho.

Um motivo para a descrição do terceiro caso é a demonstração de uma estratégia movida por certo prazer em concretizar um plano que causaria sofrimento à pessoa-alvo, como a realização de uma profecia: “ela não se dará bem em lugar algum”. Com ações desse tipo, a sensação de poder sobre o destino das pessoas pode aumentar. No primeiro caso, Perla fez menção a “injustiças”, trapaças e intrigas e, por outro lado, interpretou as alianças com superiores como baseadas na estrita obediência. No segundo caso, João exemplificou atos de maldade como frutos da desconsideração das necessidades pessoais. Nos três casos, havia recriminações em relação às ações administrativas.

A recriminação das ações dos superiores deixava patente um julgamento moral que destacava a injustiça de que os funcionários seriam alvos. Segundo Vianna (2001, p. 29), a injustiça pode ser “uma forma de compreender a distância entre a autoridade e a moralidade”, expressando a não aceitação de decisões e situações. A moral, sendo uma forma de organizar um conjunto de percepções e atitudes, seria um objeto de luta (VIANNA, 2001, p. 24, 26-27). Essas afirmações servem para pensar os casos expostos, quando o que estava em causa era o modo correto de gerir uma instituição, evidenciando resistências às autoridades instituídas. Convém lembrar que, com o auxílio de Bauman e Lévinas, Coelho (2010, p. 19-20) sugeriu que “o [bom] comportamento moral pode ser justamente aquele que se insurge contra poderes e autoridades instituídos”, manifestando a resistência.

Pela minha escuta e experiência, as justificativas de superiores para realizar ações coercitivas contra um funcionário expressavam a necessidade de “enquadrar” um servidor,

“diminuir o ego” dele ou “baixar a crista”. O termo “enquadrar” teria sido pronunciado por uma chefe de departamento ao mencionar o que faria com um servidor, com quem possuía pequenas rixas. Segundo o funcionário alvo, que gozava de uma transferência institucional de longo prazo, tais rixas surgiram enquanto ela era assessora da presidência e ele apontava limitações em seu trabalho. Um tempo depois, ela se tornou chefe do departamento ao qual o servidor estava vinculado. Enquadrar alguém exigia um saber, pois a assessora logo teria se voltado para uma assistente de sua confiança e mencionado algo do tipo: você sabe que eu sei enquadrar. Com a arte de “enquadrar”, aos poucos, o servidor ficou abatido e começou a emagrecer. Vendo-o, pude entender que, quando um é afetado, todos no ambiente de trabalho que ainda possuem empatia sentem. É possível, como afirmou Hirigoyen (2014, p. 34), que, para evitar o sofrimento, as pessoas coisifiquem os seres a sua volta. Sem dúvida, podemos apontar essa objetificação como uma das raízes da indiferença na burocracia. Se o mal se nutre da indiferença, o bem poderia florescer pela compreensão da dor?

A expressão “diminuir o ego” teria partido de um chefe de departamento em relação à sua subordinada recém-concursada que, embora tivesse formação superior adequada para estar em um setor específico, mais central à instituição, foi lotada em um departamento no qual ela desempenhava funções triviais, fragmentadas e muito abaixo de sua capacidade. Para a concursada, o dirigente máximo a perseguia a mando de dirigentes de fora dessa instituição, mas que também faziam parte dos quadros do Estado.

Já a expressão “baixar a crista” teria sido pronunciada por outro chefe de departamento em relação a uma subordinada recém-concursada que teria considerado “competitiva”. Essa subordinada, com quem conversei, também possuía formação muito superior às atividades que desempenhava. Segundo relatos, esses comportamentos provindos de superiores hierárquicos frequentemente continham sarcasmo, ironia e menosprezo, perceptíveis pela entonação da voz. O costume parece ter transformado esse tipo de ação em algo comum em certas instituições públicas, a ponto de eu ouvir algumas vezes: “é assim em todo lugar”.

Fazendo observações sobre certas práticas, um antigo concursado, mesmo estando na função de assessor, recriminou: “é para humilhar!”. Não consegui associar sua fala à situação referida, mas ela envolvia a designação de tarefas. Ele mesmo, ao ver uma servidora receber nota baixa de seu superior na avaliação de estágio probatório, teria aconselhado: “por que você não diz que ele tem implicância com você?”. Algumas atividades ordenadas apareciam como humilhação perante os demais colegas, pois podiam soar como uma diminuição de valor. Pegar um advogado, chefe de departamento, e colocá-lo para separar as correspondências da instituição ou sujeitar outro funcionário titulado a carregar pesadas caixas constituíram minhas escutas.

Segundo uma interlocutora, por exemplo, ela foi solicitada por determinado funcionário, um pouco mais antigo no setor, a abrir velhos arquivos do computador e verificar se havia espaços digitados ao final dos parágrafos, após pontos finais, a fim de retirá-los para evitar que os arquivos ficassem muito pesados, o que seria, a seu ver, uma tarefa despropositada.

Uma antiga contratada, que atuava no mesmo departamento do chefe que teria usado a expressão “diminuir o ego”, expressou: “só porque têm poder acham que podem tudo”. E ela ainda afirmou sobre o seu ambiente de trabalho: “me pisam”, “me humilham”. Essas frases foram escritas como um desabafo na plataforma Facebook.

Aproveito para acrescentar a definição de humilhação expressa por Rezende e Coelho (2010). As autoras salientaram que “o sentimento de humilhação surge quando o indivíduo experimenta ser um objeto pressionado por forças fora de seu controle”; diante disso, “o sujeito acredita na intenção dos outros de degradarem a sua pessoa” (Ibid., p. 39). A humilhação acarretaria “uma perda de controle da identidade”, pois, na humilhação, “não sou mais quem eu pensava ser, mas alguém inferiorizado diante de todos” (Ibid., p. 88). Essa definição corresponde ao que foi salientado pelos funcionários.

A maldade também se expressou por meio de falas em tom de ordem, como *faça isso a-go-ra*. Conforme relatos, certas afirmações podem depreciar o funcionário como pessoa e profissional, como chamá-lo de “infeliz”, “anta”, “chato” e assim por diante — estas palavras teriam partido do administrador máximo. Segundo me contou Gerson, que era amigo de uma das secretárias da presidência, esta teria chegado para cumprir o seu expediente e foi recebida com a frase: “bom dia, infeliz”. Lembro-me de ver essa secretária, em específico, com o rosto inchado e os olhos vermelhos. Sobre ela, pairavam histórias de abusos ocorridos ao longo de alguns anos e, certo dia, ela pediu demissão. Um de seus confidentes, que também trabalhava bem próximo ao alto escalão, faleceu de infarto, mas esta é outra história.

Nas práticas discursivas analisadas, a ênfase foi posta em atos que subjagam. Esses atos, para alguns, revelavam a maldade dos dirigentes e repercutiam em afirmações do tipo: “ela é má” e “ela pisa no pescoço”.⁵ A duas chefes couberam essas frases: uma era concursada e a outra não. Ser qualificado como mau/má cabia bem aos chefes, independente do tipo de vínculo. A maldade tinha potencial para ser admirada, pois ela era premiada pela concessão de cargos, privilégios e vantagens. Consoante a isso, podemos presumir que, mediante a socialização, a maldade podia ser aprendida.

⁵ Ao destacar essas frases, não ignoro o marcador de gênero, mas opto por discutir a questão em outro artigo, dada a quantidade de material sobre o assunto e a criação de um argumento distinto do que foi escolhido para este texto.

Pela crença na difusão da maldade naquele ambiente, muitos se cercavam de amuletos contra o mal: pés de pimenta ou de comigo-ninguém-pode, medalhas de santos, fitas de Senhor do Bonfim, água-benta, orações... Em uma dessas orações, uma recém-concursada, porém com certa experiência como secretária, dizia antes de entrar no local de trabalho: “Senhor, blinde-me com seu sangue”.

A ênfase dada aos atos humilhantes e prejudiciais cotidianos nos remete ao trabalho de Hannah Arendt (1999) sobre a banalidade do mal, quando desvelou o julgamento de Eichmann, um funcionário do regime nazista acusado de crimes contra a vida do povo judeu. Ele teve como estímulo para seus atos a obediência a ordens superiores que o faziam ter progressos profissionais, não refletindo sobre o efeito danoso de seus atos sobre os outros. Seguindo a perspectiva da obediência e da promoção hierárquica, seus crimes podiam ser encarados como algo normal. Esse aspecto levou Arendt (1999, p. 309) a salientar a possível descoberta de um “Eichmann dentro de cada um de nós”. A autora conclui que: “A essência do governo totalitário, e talvez a natureza de toda burocracia, seja transformar homens em funcionários e meras engrenagens, assim os desumanizando” (ARENDR, 1999, p. 312).

O “BICHO-PAPÃO”: A MALDADE E A PREDACÃO CONTRA A SUA PRÓPRIA ESPÉCIE

A qualidade de ser ruim com os demais chegou a ser um atributo associado aos chefes, embora as exceções existissem. A chefe do departamento de pessoal teria afirmado que a função dela era ser “má”. Conseqüentemente, Gerson argumentava que ela era “fria” e Diego se referiu a ela como “toco de maldade”, ressaltando a sua baixa estatura. É oportuno salientar que o departamento de pessoal (RH) era um local central no trato com os servidores, portanto, muito instruído pelos dirigentes da presidência ou das diretorias.

Além do já mencionado trabalho de Arendt, a concepção sobre a maldade de agentes estatais mostra uma regularidade expressa, por exemplo, nas análises de Pacheco de Oliveira (1988), ao examinar o que os indígenas Ticuna do Alto Solimões, entre 1942 e 1972, consideravam uma boa administração, e de Herzfeld (2016), que concebeu a existência de uma imagem previsível de mau funcionamento da burocracia europeia.

Pacheco de Oliveira (1988, p. 276) analisou como os indígenas hierarquizavam papéis de autoridade e elaborou o seguinte escalonamento: *aegaçu*, chefe, capitão e *to-eru*. Nessa

hierarquia, as duas primeiras funções seriam ocupadas por brancos e as duas últimas por índios (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988, p. 275). A autoridade chamada de *aegaçu* estaria mais próxima da divindade, *Yoi*, e quanto mais se descresse nessa hierarquia de prestígio, mais ocorreria uma perda progressiva de poder e de perfeição. *Yoi* protegeria contra a destruição do mundo, ocasionada por condutas nocivas que predispuham à doença e à morte. O autor concluiu que quando os Ticuna faziam menção ao “nosso governo”, com o termo *aegaçu*, referiam-se a “um governo voltado para os índios e não para os brancos”. Logo, quanto mais a administração, realizada pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), fosse vista como não obediente a *Yoi*, menos perfeita seria, abrindo-se à ocorrência de atos errados e nocivos, que moviam a recriminação dos Ticuna. Em consequência, Pacheco de Oliveira (1988, p. 280) afirmou: “A rotinização desse domínio, com a sucessão de *chefes* caracterizados como *maus*, incapazes de atender às expectativas dos índios, levou a *atuação indigenista* a uma *condição de descrédito e de total incapacidade para mobilizar os índios*” (grifos do autor).

Já Herzfeld (2016) especulou sobre o mau funcionamento da burocracia, contra a qual se manifestam revoltas. As entidades políticas seriam indiferentes às aflições de indivíduos, estabelecendo um formalismo baseado em rígidas classificações que excluem grupos. Se, para o autor, a indiferença burocrática seria “a rejeição da humanidade comum”, a burocracia eficiente seria também desumana (Ibid., p. 11).

Herzfeld explorou a maldade burocrática em relação aos cidadãos que a procuram; diferentemente, exploro a maldade na relação entre os agentes estatais no âmbito da administração pública. Se os cidadãos geralmente veem a burocracia como má, suas percepções coincidem com as dos funcionários aqui representados, de forma que a maldade burocrática poderia chegar aos cidadãos a partir da origem do poder, como um efeito cascata. Grosso modo, é perceptível neste texto a hierarquia dos cargos ocupados por personalidades consideradas más: o administrador institucional, a chefe do departamento de pessoal, os chefes intermediários, seguidos por subordinados em diversas posições. Estes que, em maior medida, mantêm os primeiros contatos com os cidadãos que acessam a burocracia pública.

A natureza “má” ou “ruim” também foi associada ao qualificativo “bicho”. Alguns funcionários mencionaram ser o administrador máximo da instituição um “bicho” ou “idiota”. Neste último caso, um servidor concursado, porém cedido à instituição, desqualificava o dirigente vendo-o justamente como alguém que abusava de seu poder por meio de uma série de atos que visavam menosprezar os demais e que não teriam muito sentido, a seu ver.

Uma variação de “bicho” foi o termo “bicho-papão”. Desse modo, em tom de gozação, quando desejavam amedrontar um colega de trabalho, os funcionários situados em certa ala

afirmariam que o “bicho-papão” estava chegando ou que iria pegar alguém — entre esses funcionários gozadores estava Diego.

Sobretudo, é sugestivo que o administrador máximo tivesse falado, certa vez, sobre “cadeia alimentar” para se referir às relações entre as pessoas. Minha interlocutora, técnica-administrativa concursada há dois anos, narrou que estava conversando na copa com um funcionário recém-promovido a chefe de setor, Vitor. A parede do local era de vidro, o que possibilitava ver o corredor e vice-versa. Ao passar por esse corredor, o dirigente os viu e entrou na copa. Dirigindo-se a Vitor, que era um biólogo, fez uso da expressão “cadeia alimentar” como uma linguagem figurada para se referir à predação das pessoas umas às outras, tomando os três como parte dessa cadeia. Essa linguagem em que falta clareza e abunda mistério lhe era comum, segundo a funcionária, e podia amedrontar, neste caso específico, para evitar o contato entre os dois. É interessante reter que, em uma “cadeia alimentar”, um animal maior ataca e se alimenta de um animal menor ou mais indefeso.

Usando a bagagem antropológica, a noção de “bicho” e “idiota” nos leva ao ser que ainda não “se destacou do conjunto da natureza”, permanecendo na condição de animal. Sem chegar ao estágio da “humanidade” e da “intelectualidade”, ele seria então comandado por seus instintos (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 3,128). Com essa lente, remeter aos superiores considerados maus a qualidade de “bichos” os coloca em nível primitivo da evolução do homem. Além disso, o “bicho-papão” pode ser visto como aquele ser que, por não absorver os códigos morais, alimenta-se dos indivíduos de sua espécie. Nesse sentido, segundo interpretações de Foucault (2001, p. 69, 79) sobre o funcionamento de exames psiquiátricos no âmbito do Judiciário, o *monstro* era visto justamente como um misto de dois reinos (humano e animal), violando as leis da sociedade e também as leis da natureza. Tal monstro aparecia no campo “jurídico-biológico”, sendo “uma infração que se coloca automaticamente fora da lei”, assim viola a lei e “a deixa sem voz” (FOUCAULT, 2001, p. 70).

Quando indivíduos detêm, por estatuto, “efeitos de poder de que sua qualidade intrínseca deveria privá-los”, Foucault (2001, p. 15-16) chamou esse fato de *grotesco*, sendo ele um procedimento essencial à soberania arbitrária. O autor sinalizou: “Essa engrenagem do grotesco na mecânica do poder é antiquíssima nas estruturas, no funcionamento político das nossas sociedades” (*ibid.*, p. 15). É assim que, chamando seu chefe máximo de “bicho”, “bicho-papão” e “idiota”, alguns funcionários deixavam patente o fato de o superior não ter as qualidades necessárias para ocupar o cargo, julgando-o moralmente.

Para Foucault (2001, p. 15), a origem dos efeitos de poder poderia ser encontrada em um lugar manifestamente “desqualificado pelo odioso, pelo infame ou pelo ridículo”. Lembrando-

se do Império Romano, da burocracia moderna e do fascista Mussolini, Foucault (2001, p. 16) insistiu na proveniência do poder a partir de uma figura “teatralmente disfarçada”, como um “palhaço” ou um “bufão de feira”, e sentenciou: “[P]arece-me que encontramos aí, da soberania infame à autoridade ridícula, todos os graus do que poderíamos chamar de indignidade do poder” (FOUCAULT, 2001, p. 16). Talvez pela vigência dessa sistemática, alguns funcionários não continham suas piadas e ridicularizações em relação ao administrador máximo: seja empregando o termo bicho-papão, apontando problemas físicos, rindo da mesma expressão apática para momentos tristes ou felizes, ou especulando sobre as suas preferências sexuais.

Pela crença em uma essência má, não trabalhada socialmente, foi explicada a reprodução de atos prejudiciais contra servidores. Esses atos podiam redundar em formas autoritárias de gestão e era por meio deles que os funcionários sentiam a influência cotidiana das autoridades estatais, supostamente mais próximas de um estado de natureza. Isso nos faz dar créditos a Elias (2006, p. 25), para quem, no processo civilizador, impulsos animais deveriam ser sublimados, fazendo seres humanos aumentarem a sua capacidade de se identificar com outros seres humanos, ampliando, portanto, a simpatia por eles. A descivilização significaria uma transformação na direção oposta: “Uma redução do alcance da simpatia” e um aumento do nível de periculosidade nos ambientes (ELIAS, 2006, p. 25). Essa noção de descivilização, enquanto categoria analítica, ajuda-nos a interpretar como os funcionários ouvidos estavam entendendo o processo no qual estavam inseridos.

“ELA É MUITO INVEJADA”: O NIVELAMENTO DOS TALENTOS

A frase que intitula esta seção, “ela é muito invejada”, foi dita por alguns a respeito de uma funcionária considerada “bonita”, “inteligente”, com alto nível de educação formal e que era “muito boa”, no sentido de ser bondosa. A despeito disso, ela teria sido depreciada por outros funcionários, sobretudo por seus superiores hierárquicos. Uma segunda funcionária concursada há cinco anos, também jovem, bonita e com curso de pós-graduação *stricto sensu*, foi igualmente considerada “invejada”. Esta havia trabalhado por um tempo em torno do alto escalão (presidência ou diretorias) e, segundo uma das secretárias, teria mencionado que ali era um “ninho de cobras”. Com essa metáfora, podia se referir a muitos seres traidores reunidos. A inveja, segundo o que foi apontado por meus pesquisados, era um sentimento que surgia ao se ter contato com pessoas portadoras de atributos que sinalizassem vantagens pessoais ou

sociais, e podia mobilizar ações prejudiciais. Assim, por parte de alguns subordinados, as razões apontadas para humilhar ou prejudicar estavam no fato de serem alguns mais inteligentes, mais jovens, mais bonitos ou terem maior nível de educação formal.

No dicionário (HOUAISS, 2009), a inveja é definida como “desgosto provocado pela felicidade ou prosperidade alheia” ou “desejo irrefreável de possuir ou gozar o que é de outrem”. Epstein (2004, p. 33) afirmou que a inveja é “um auto envenenamento da mente”, a qual “diz respeito menos ao que nos falta do que ao que as outras pessoas possuem”. Já Dorothy Sayers (apud EPSTEIN, 2004, p. 33) ressaltou que a inveja é “a grande niveladora”, nivelando não “por cima, mas por baixo”. Essa assertiva se relaciona muito bem com o fato de diminuir quem se inveja, usando de estratégias. É assim que uma servidora concursada, ainda dentro dos três anos de estágio probatório, disse ter ouvido da chefe do departamento de pessoal, bem antes de começar a ser “perseguida”, que ela estava “acima da média”.

Como um estado mental do indivíduo, que lança uma hostilidade para gerar um infortúnio, a inveja pode ser considerada uma magia de forma parecida à descrição de bruxaria realizada por Evans-Pritchard (1978), quando ele se defrontou com essa crença entre os Azande por volta de 1940. A bruxaria era justamente essa energia hostil, tão maligna que podia adoecer uma pessoa, geralmente um rival. Isso pode nos fazer pensar que a inveja, ou esse estado mental, também é inerente à rivalidade, à concorrência e a uma sociabilidade conflituosa. Ligada a essas situações, a bruxaria funcionava como algo que mantinha a hierarquia, pois impedia ou sufocava uma ascensão considerada desproporcional. Da mesma forma, nas situações por mim pesquisadas, a inveja, como era vista, quando se materializava em atos e palavras, podia prejudicar ascensões profissionais.⁶

Existem interpretações nas quais a inveja aparece como um sentimento que tem abaixo de si, ou que desencadeia, outros sentimentos. Por isso, segundo o jornalista Carvalho (2015), a inveja foi considerada pela Igreja Católica um pecado capital. Pecados capitais eram considerados a cabeça que tem embaixo de si outros pecados subordinados (CARVALHO, 2015). Tomás de Aquino teria designado como filhos da inveja: a fofoca, a detração, o ódio, a aflição pela prosperidade alheia e a alegria com a derrota do invejado (Ibid., p. 62). É, portanto, apontado um grupo de ações e sentimentos compreendidos como negativos.

O contrário da expressão “ela é má” é “ela é boa”. E verdadeiramente este termo era expresso e foi utilizado para mim: “você é muito boa”. Mesmo o administrador máximo da

⁶ A correspondência entre inveja e bruxaria é uma operação lógica que reconhece a distinção entre os fenômenos. Por meio dessa operação, podemos relacionar alguns elementos a fim de iluminar a análise. Portanto, são destacadas semelhanças entre fatos e conceitos distintos.

instituição, considerado mau, teria dito que o presidente era muito “bonzinho” em tom de reprovação. Seguindo as ênfases e lógicas dos pesquisados, o termo “bonzinho” podia ser proclamado como uma virtude ou como um defeito, se alguém pleiteasse o cargo de chefia. Na instituição aqui em foco, ser “bonzinho” era uma qualidade recriminada para os chefes: quanto mais *status* menos se esperava encontrar a bondade.

Ressaltando essa dicotomia entre o bem e o mal, ou entre o bom e o mau, foi dito: é preciso “pagar o mal com o bem”, conforme alegado por Irene, uma servidora protetora dos demais e com fortes relações políticas; ou “o bem vence o mal”, conforme alegado por Vitor, recém-concursado ainda em estágio probatório, mas que viria a ter uma gratificação que o colocou sob suspeita de ter “costas quentes”.

A maldade podia ser realizada contra quem demonstrasse atributos invejáveis, mas não só. Nessa gestão “autoritária”, parecia integrar-se a “maldade”, a luta pela “sobrevivência” e a “inveja”.

“VÃO SE MATAR AÍ”: O “ÓDIO” NA POLÍTICA PARTIDÁRIA E A ESCASSEZ DE BENEFÍCIOS

A política partidária permeia o trabalho na administração pública e a atividade política é costumeiramente relacionada ao ódio e à retaliação. Por isso, destaco um comentário ouvido por mim: chegam a agir com tanto “ódio” que “vão na jugular”. Esse comentário partiu de um recém-concursado que tinha experiência na administração pública, pois seria egresso de outra instituição em que atuou como contratado. Enquanto estávamos no transporte público, retornando para as nossas casas no final do expediente, ele fez a observação acima se referindo aos grupos partidários que, mediante seus indicados, marcavam presença nas instituições e podiam se assemelhar a predadores, porque “vão na jugular”. O funcionário lutava para ter uma gratificação, auxiliando os dirigentes institucionais no que pudesse e manifestando explicitamente o seu interesse, mas não alcançou esse objetivo por ter sido antes vítima de um infarto que lhe desfez a vida.

Para esclarecer, um dos diretores me relatou que, quando uma coligação de partidos vencia a eleição (ao invés de um único partido ganhar), entravam novos “indicados políticos”, o que possibilitava a ocorrência de rivalidades agudas nos ambientes da administração pública, pois as facções se encontram, por vezes, dividindo a mesma gestão. Esse diretor, que identifiquei

como Josué, demonstrou a sua insegurança ao afirmar que “com uma canetada do governador, eu estou fora”. A insegurança quanto à permanência no cargo podia se exacerbar diante do contexto histórico instável descrito na introdução deste texto, que gerava na maioria dos funcionários ansiedades político-administrativas.

A situação se complica quando se estabelece, em uma instituição, um sistema de recompensa que não privilegia a competência, o conhecimento e a qualidade, mas o cumprimento de dívidas por favores prestados por grandes políticos ou funcionários de alto escalão — que geralmente indicam alguém para os cargos. Os indicados são os “protegidos” do superior ou de alguém para o qual o superior deve um favor ou tem estima. São esses “indicados”, “protegidos” ou “aproveitados” que, no vocabulário dos trabalhadores, são possuidores de “costas quentes”. Para Perla, citada na segunda seção deste artigo, um concursado de seu setor que, após dois anos de atuação, havia assumido uma chefia só poderia ter “costas quentes”, já que cometera muitos erros que eram tolerados por sua superior hierárquica. As pessoas que têm costas quentes possuem alguém influente e poderoso por trás delas que lhes garante a permanência no posto que ocupam ou garante seus privilégios.

Tomei (1994), pesquisadora da área de administração, sinalizou que em um contexto recessivo como o brasileiro, o sucesso nem sempre vem por competência profissional. Existem “variáveis intervenientes”, como o nepotismo, o “pistolão”, “o jeitinho brasileiro”, entre outros (Ibid., p. 55). Desse modo, a inversão dos valores profissionais foi ressaltada pela autora (Ibid., p. 134), que advertiu: “quando as pessoas percebem que as recompensas organizacionais são distribuídas de acordo com critérios políticos em vez de produtivos, elas dedicarão os seus esforços na tentativa de acumular poder”. Assim, recordo-me da afirmação de Irene, ao atestar que quem não tem relações com políticos não é respeitado pelos chefes.

Irene se constituiu como cabo eleitoral durante muitos anos, angariando votos para políticos renomados. Por suas fortes relações, ela era liberada das normas institucionais, como frequência ao trabalho e cumprimento de horários. Contudo, os colegas a julgavam como uma “pessoa muito boa”, pois costumava ajudar os mais perseguidos, aproximando-se deles, ou seja, protegendo-os. Certa vez, Diego me contou que ela ficou estrategicamente no *hall*, na frente dos elevadores com ele, e quando os dirigentes da presidência se situaram ali, ela iniciou uma conversa dizendo que o apresentaria para alguns políticos importantes cujos nomes citou a fim de inibir práticas prejudiciais contra ele. Cíntia também me narrou que essa funcionária bem relacionada teria lhe dito “cola em mim” quando viu que ela estaria sendo prejudicada. Esses exemplos nos levam a perceber um verdadeiro combate travado na instituição por meio de insinuações e práticas veladas. Sempre procurando visitar os colegas em seus departamentos e

conversar, ela costumava dizer enfaticamente quando falava de algo considerado injusto: “Deus não dorme, nem cochila”.

Entre os funcionários não indicados por políticos a rivalidade também imperaria, pois disputavam cargos e gratificações. Logo, é possível compreender a afirmação do diretor Josué na hora de escolher seus chefes subordinados: “vão se matar aí”. Referia-se a essa inimizade ou hostilidade generalizada baseada no desejo de possuir o que o outro tem ou pode ter. Josué se via impotente diante disso e mostrava uma ponta de esperança diante da minha vontade de escrever sobre o que ouvia e percebia nas relações, já que ele era não só um indicado por partidos políticos, mas um antigo e experiente funcionário concursado que provinha de outra instituição estadual.

Portanto, Tomei (1994) considerou que a inveja é sempre associada à escassez. O fato de as coisas ou as qualidades “não estarem à disposição ou de não ser fácil adquiri-las, estabelece as bases da escassez” (Ibid., p. 25). Epstein (2004, p. 44) ressaltou a pergunta fundamental do invejoso: “Por que ele tem aquilo, e não eu?”; manifestam uma sensação de “injustiça profunda” e uma “competitividade desenfreada” para se estabelecer como “os primeiros em meio à desigualdade”.

A submissão sendo apreciada pelos superiores seria oferecida a eles pelos funcionários interessados em gratificações, em bons cargos ou meramente em se aproximar de pessoas com maior poder. E quando alguém menos capacitado para uma função é escolhido para exercê-la, deverá ser extremamente grato e fiel ao superior, porque sem a sua indicação não estaria no posto. Dessa forma, Gerson me alertava para o fato de o chefe de certo setor ser menos qualificado que o seu colega de trabalho, por isso insinuava que esse colega, que podia ensinar o trabalho ao seu chefe, seria alvo do interesse afetivo do administrador máximo da instituição. Infere-se que, na representação do meu interlocutor, bastava ao seu colega ceder às vontades do administrador para conseguir a gratificação.

Interessante notar que Weber (2010) considerou, cem anos atrás, que os funcionários de carreira, qualificados, seriam propensos a desenvolver um sentimento de integridade que preveniria a corrupção, diferente dos funcionários designados por ele como políticos. Essa separação, contudo, pode ser meramente didática, pois funcionários de carreira (concursados e qualificados) não prescindem de se relacionar politicamente, já que o sucesso não viria necessariamente pela competência profissional. Esse era o caso do diretor Josué, que, sendo um antigo concursado, buscou se envolver com partidos políticos.

E se o cotidiano das práticas no ambiente da administração pública pode ser, em grande parte, tomado por inveja, acentuadamente destrutiva, é bastante pertinente que o Estado (civil-

eclesiástico) tenha sido qualificado por Hobbes como o Leviatã. Isso porque, de acordo com o que nos escreveu o jornalista Carvalho (2015, p. 56), quando os cristãos começaram a associar demônios aos pecados capitais, Leviatã foi associado à inveja.⁷

Seria o ambiente de disputas, baseado na inveja generalizada, que delinearía, no contexto, o perfil mau do Estado, visto os prejuízos alegados pelas pessoas que viviam em tal ambiente de luta por “sobrevivência”.

É oportuno destacar que nem o presidente ficou imune aos infartos, pois, cerca de um ano após deixar a instituição, foi vítima de um e demorou a se recuperar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto, concentrei-me nas ideias relacionadas a situações encaradas como autoritárias. De outra forma, busquei compreender o imaginário dos meus interlocutores e me coloquei a seguinte questão: qual era a ideia que os funcionários tinham sobre o Estado? Diante de suas percepções, podemos nos questionar se a pergunta a ser respondida diz respeito a como se *faz Estado* ou a como se desfaz o Estado, pela produção de instabilidades políticas e inseguranças pessoais.

Em primeiro lugar, verifiquei que o Estado, entendido aqui como a instituição da qual faziam parte, era majoritariamente visto como mau, já que era comandado por seres qualificados como maus, bichos e idiotas, que, portanto, estavam mais próximos da natureza e a capacidade intelectual poderia lhes faltar. Em segundo lugar, os atos maus teriam como fonte psíquica a inveja, assim os talentos de quem estivesse “acima da média” poderiam ser combatidos. Esse combate de aspectos bons dos agentes estatais, quando ocorre, nos leva a concluir que o Estado não só será mau como funcionará premeditadamente abaixo de sua capacidade. Em terceiro lugar, o terreno das lutas por “sobrevivência” seria regado a rivalidades, que podiam se manifestar por questões de disputas político-partidárias e por escassez de recursos a serem distribuídos institucionalmente. Muitos desejavam fazer parte da *entourage* e isso poderia significar estar em uma melhor posição para sobreviver, dados os riscos de estar em um “ninho de cobras”, virar alimento de um “bicho-papão”, entrar na “cadeia alimentar” ou ter sua “jugular” atingida,

⁷ A luxúria foi associada a Asmodeus, a gula a Belzebu, a ganância a Mammon, a preguiça a Belphegor, a ira a Azazel e o orgulho a Lúcifer (CARVALHO, 2015, p. 56).

caso fosse declarado inimigo. A imagem da selva, empregada por Adorno *et al.*, ilumina a nossa compreensão, mas também nos coloca no limite do ridículo político, como salientou Foucault.

Várias representações foram aqui destacadas, mas acredito que a grande categoria para compreender as dinâmicas é a maldade, que abarca um complexo emocional constituído pela inveja, pelo ódio e pela frieza. Apesar disto, existiam aqueles que, por perceberem a dinâmica à qual estavam sujeitos, incentivavam ações contrárias ao mencionarem: “o bem vence o mal” ou é preciso “pagar o mal com o bem”.

A maldade também chegou a ser apontada por Pacheco de Oliveira (1988) e Herzfeld (2016) como integrante de comportamentos na administração pública, o que nos leva a crer que esse é um lugar-comum há décadas quando se trata da percepção sobre as burocracias. Nesses espaços, se ocorre uma redução progressiva do alcance da simpatia entre as pessoas, podemos pensar em um processo de descivilização, como alertado por Elias (2006). Mas só conseguimos conceber isso se não partirmos da premissa de burocracias racionalizadas e regradas; em alguns casos será a irracionalidade, o desregramento ou mesmo a ilegalidade que pode comandá-las.

Ao falar aqui de inveja e maldade, atento para o que foi apontado por Abu-Lughod e Lutz (1990): o discurso emocional é uma forma de ação social que tem efeitos sobre o mundo, desse modo, liga-se às relações de poder e estas podem construir ou contestar realidades. Ao inferiorizar as autoridades estatais, funcionários expressavam o potencial micropolítico das emoções para “expor e afetar as relações de poder e hierarquia” (REZENDE; COELHO, 2010, p. 17). Era dessa forma, com os espaços e as possibilidades que tinham, que alguns funcionários se punham a dramatizar as suas emoções a fim de simular mentalmente a alteração das relações de poder, que tanto os subordinavam. Em suas mentes, parecia ser preciso domesticar os(as) dirigentes e, assim, inverter uma hierarquia vista como lesiva e mortífera, quando o que se desejava era uma burocracia que fosse doadora de vida.

REFERÊNCIAS

1. ABRAMS, Philip. Notes on the Difficulty of Studying the State. **Journal of Historical Sociology**, Alberta, v. 1, n. 1, p. 58-90, march 1988.
2. ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. Introduction: emotion, discourse and the politics of every life. *In*: LUTZ, C.; ABU-LUGHOD, L. (ed.). **Language and the politics of emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 1-23.
3. ARENDT, Hannah. Epílogo; Pós-escrito. *In*: ARENDT, Hannah. **Eichmann em**

- Jerusalém:** um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
4. AGUIAR, Monique Florencio de. **A mediação a favor do Estado:** disputas entre mediadores políticos pela aproximação com agentes estatais. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.
 5. BAILEY, Fredrick. Entourage. *In:* BAILEY, Fredrick. **Treasons, stratagems and spoils:** how leaders make practical use of beliefs and values. Colorado: Westviewpress, 2001. p. 60-65.
 6. CARVALHO, Alexandre. **Inveja:** como ela mudou a história do mundo. São Paulo: Leya, 2015.
 7. CASTILHO, Sérgio Ricardo Rodrigues; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; TEIXEIRA, Carla Costa (org.). **Antropologia das Práticas de Poder:** reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2014.
 8. COELHO, Maria Claudia. Três mulheres no nazismo: reflexões sobre as fontes do comportamento moral. **Dilemas:** Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, Rio de Janeiro, v. 2, n. 5-6, p. 13-47, 2010. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7189>. Acesso em: 03 out. 2022.
 9. COELHO, Maria Claudia; DURÃO, Susana. Introdução ou Como Fazer Coisas com Emoções. **Interseções**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 44-60, jun. 2017. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/30337/21366>. Acesso em: 03 out. 2022.
 10. COLOMBO, Eduardo. Prólogo. *In:* ADORNO, Theodor; FRENKEL-BRUNSWIK, Else; LEVINSON, Daniel; NEVITT SANFORD, R. **La Personalid Autoritaria.** Buenos Aires: Editorial Proyección, 1965. p. 3-14.
 11. ELIAS, Norbert. Conceitos sociológicos fundamentais. *In:* ELIAS, Norbert. **Escritos & Ensaio:** Estado, processo, opinião pública. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. p. 21-33.
 12. EPSTEIN, Joseph. **Inveja.** São Paulo: Arx, 2004.
 13. EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
 14. FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
 15. FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso.** São Paulo: Edições Loyola, 1999.
 16. FOUCAULT, Michel. **Os anormais:** curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

17. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2014.
18. HIRIGOYEN, Marie-France. **Assédio Moral**: a violência perversa no cotidiano. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.
19. HERZFELD, Michael. **A Produção Social da Indiferença**: explorando as raízes simbólicas da burocracia ocidental. Petrópolis: Vozes, 2016.
20. HOUAISS, Antonio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009 [versão eletrônica].
21. LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Totemismo Hoje**. Lisboa: Edições 70, 2003.
22. PACHECO DE OLIVEIRA, João. A dimensão oculta da tutela. *In*: PACHECO DE OLIVEIRA, João. **“O nosso governo”**: os tucuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: CNPq, 1988, p. 263-280.
23. REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. **Antropologia das Emoções**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
24. SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. O estudo antropológico das ações governamentais como parte dos processos de formação estatal. Apresentação Dossiê Fazendo Estado. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, n. 2, p. 559-564, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/download/59295/64154>. Acesso em: 03 out. 2022.
25. STEINMETZ, George. Introduction: Culture and the State. *In*: STEINMETZ, George (ed.). **State/Cultura**: State-Formation after the Cultural Turn. Ithaca and London: Cornell University Press, 1999. p. 1-49.
26. TOMEI, Patrícia Amélia. **Inveja nas Organizações**. São Paulo: Makron Books, 1994.
27. VIANNA, Adriana. Direitos, moralidades e desigualdades: considerações a partir de processos de guarda de crianças. *In*: LIMA, Roberto Kant de (org.). **Antropologia e Direitos Humanos 3**. Niterói: EdUFF, 2001. p. 13-67.
28. WEBER, Max. **Ciência e Política**: duas vocações. São Paulo: Editora Cultrix, 2010.

Monique Florencio de Aguiar

Professora visitante da Universidade Federal de Alagoas. Doutora e mestre em antropologia pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3162-5348>. E-mail: monique_aguiar@yahoo.com.br

Maternidade contra o genocídio: o Movimento Mães de Maio frente à *democracia das chacinas*¹

Motherhood against genocide: the Mothers of May Movement facing the *democracy of slaughter*

Matheus de Araújo Almeida

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

RESUMO

O Movimento Mães de Maio é uma rede de mães e familiares das vítimas dos Crimes de Maio de 2006, episódio em que ficaram conhecidos os assassinatos de mais de 600 pessoas no estado de São Paulo cometidos por agentes do Estado. A partir de sua união e luta, as Mães de Maio se tornaram um dos principais movimentos de enfrentamento ao genocídio de pobres, negros e periféricos levados a cabo no Brasil. Neste artigo, analiso o modo como estas mães têm narrado e denunciado as violências estatais, avaliando alguns dos muitos rendimentos teóricos que a categoria nativa de *democracia das chacinas* pode nos oferecer para compreensão das políticas de morte em curso no país.

Palavras-chave: Mães de Maio, Democracia das chacinas, Antropologia da política.

¹ Este artigo é derivado da minha dissertação de mestrado em Antropologia Social defendida no PPGAS/USP, intitulada *Do luto à luta: o Movimento Mães de Maio na Baixada Santista*, que contou com financiamento da FAPESP.

Recebido em 21 de maio de 2021.
Avaliador A: 10 de julho de 2021.
Avaliador B: 12 de julho de 2021.
Aceito em 04 de dezembro de 2021.



ABSTRACT

The Mothers of May Movement is a network of mothers and relatives of the victims of the Crimes of May of 2006, an episode in which the murders of more than 600 people in the state of São Paulo were committed by agents of the State. From their union and struggle, Mães de Maio became one of the main movements to confront the genocide of poor, black, and ghetto people in Brazil. In this article, I analyze the way in which these mothers have narrated and denounced state violence, evaluating some of the many theoretical yields that the native category of democracy of the chacinas can offer us for understanding the ongoing death policies in the country.

Keywords: Mothers of May, Democracy of slaughter, Anthropology of politics.

INTRODUÇÃO

O dia nascia na manhã de 15 de maio de 2006. Débora Maria da Silva vivia um misto de felicidade, por ter passado o dia anterior, um domingo de Dia das Mães e de seu aniversário, juntamente com seus filhos e netos, e apreensão, por seu filho ter partido de sua casa tarde da noite para descansar e regressar ao trabalho. Preocupada com as notícias e boatos que circulavam, sintonizou a rádio na programação local de Santos, buscando informações sobre os dias confusos que se passavam no estado de São Paulo.

Ao ligar a rádio, o repórter anunciou: “Houve uma matança em nossa região, com 16 pessoas mortas”, e passou a ler os nomes das vítimas de cada cidade da Baixada Santista, a começar por Santos. Ouvindo para verificar se conhecia alguém, escutou o nome de seu filho como o terceiro da lista.

Enlouqueci. Parecia que o mundo tinha desabado em cima de mim. Não acreditava, mas logo veio a confirmação. Sofri muito, mas muito mesmo. Imagine uma mãe receber a notícia da morte de seu filho pelo rádio! Passei alguns dias sem comer, sem dormir, tentava uma explicação: por que fizeram isso? (MÃES DE MAIO, 2011a, p. 25).

Sem saber o porquê de terem matado o seu filho, Débora passou por um intenso processo depressivo: “Durante 40 dias eu vegetei, acabei me hospitalizando, mais ou menos por 10 dias. Foi quando eu senti ele me dizer: ‘Mãe se levante! Seja forte!’” (MÃES DE MAIO, 2011a, p. 25). Ela viu seu filho Rogério na cama do hospital, pegando-a pelo braço e a mandando ir à

luta. “Me levantei mesmo. No dia seguinte recebi alta. Fui pra casa e, passando mais ou menos uma semana, fui à procura das outras mães que tinham perdido seus filhos também” (MÃES DE MAIO, 2011a, p. 25).

Ao encontrar essas outras mães, todas residentes em regiões periféricas na Baixada Santista de São Paulo, elas se uniram e saíram em busca de informações sobre o que havia acontecido. “Foi a partir dessas quatro mulheres que lutavam por justiça pelo assassinato dos filhos que surgiu o Movimento Mães de Maio” (CAAF-UNIFESP, 2018, p. 87). O nascimento do Movimento Mães de Maio é um marco na história recente do Brasil, gerado a partir da maior série de chacinas praticadas pelo Estado brasileiro desde a ditadura militar, que ficou conhecida como Crimes de Maio de 2006.

O objetivo do presente texto é identificar, através da análise de alguns dos principais documentos políticos de autoria do Movimento Mães de Maio, em diálogo com uma literatura pertinente, as concepções desse movimento acerca de temas que lhe são relevantes, como os Crimes de Maio de 2006 e a *democracia das chacinas*.

Para tanto, me debruçarei mais especificamente sobre os seguintes documentos deste movimento: *Crimes de Maio e a Democracia das Chacinas – Parte 1: mapa da violência no Brasil*, de 2011; *Crimes de Maio e a Democracia das Chacinas – Parte 2: os Crimes de Maio de 2006*, de 2011; *O que foram os Crimes de Maio?*, de 2011; *Novo manifesto pela federalização das investigações sobre os “Crimes de Maio de 2006”*, de 2012; *Desmilitarização das polícias no Brasil*, de 2012; e a *Carta Final do I Encontro Internacional das Mães de Vítimas da Violência do Estado*, de 2016.²

OS CRIMES DE MAIO

A consciência sobre a escala dos homicídios praticados em maio de 2006 só foi obtida parcial e progressivamente. Em verdade, até hoje não se sabe exatamente quantas pessoas foram mortas e desaparecidas nesse período. Ainda assim, sabe-se que foram centenas de casos. E isso graças não a obrigatórios esclarecimentos que deveriam ser prestados pelo Estado, mas ao trabalho de investigação das Mães de Maio e de diferentes pesquisadores.

² Estes textos, entre outros, compõem os livros das Mães de Maio que são aqui referenciados (MÃES DE MAIO, 2011a, 2011b, 2018, 2019).

As Mães de Maio insistem em alertar que, passados mais de 15 anos dos Crimes de Maio, o Estado jamais deu uma explicação oficial para os assassinatos cometidos, e tão somente enunciou, em conjunto com a mídia, um discurso de que essas mortes foram cometidas por “ataques do PCC” (o Primeiro Comando da Capital, maior facção criminosa do estado de São Paulo). Com isso, contaram que esses casos fossem esquecidos após terem suas mortes “naturalizadas” como “criminosos”.

O primeiro ponto de inflexão que as Mães de Maio questionaram e ofereceram outro modo de olhar foi a própria narrativa do que se trataram esses acontecimentos, explicitado na diferença de nomenclatura adotada:

Uma das primeiras e mais importantes lutas de todos movimentos envolvidos na busca pela verdade e por justiça no episódio foi, justamente, passar a chamar a matança de maio de 2006, praticada sobretudo pelo estado, por um nome mais apropriado do que aquele escolhido pela grande imprensa corporativa e pela polícia, com o objetivo de desviar a atenção de suas responsabilidades. Daí esta disputa política e historiográfica, que permanece em curso cotidianamente, a respeito de como nomear os acontecimentos: “Ataques do PCC”, como eles insistem em chamar; ou “Crimes de Maio”, como nós preferimos (MÃES DE MAIO, 2011b, s/p).

O ato de nomear não é mero detalhe, mas implica uma forma de constituir memória e os próprios processos cognitivos de atribuição de sentido a respeito do ocorrido. Nesse sentido, “a terminologia para nomear o ocorrido é parte das lutas pelos sentidos e significados do passado. Essas maneiras de nomear também demandam sentidos diversos, e mudam ao longo do tempo” (JELIN, 2001, p. 70-71, tradução nossa).

Mas, afinal, o que foram os Crimes de Maio de 2006? Assim narram as Mães de Maio:

Tudo indica que a onda de violência tenha começado no dia 12 de maio, véspera do Dia das Mães, e nos dois primeiros dias 43 agentes públicos foram assassinados em ataques imediatamente atribuídos ao PCC. A maioria dos homicídios colocada na conta de tal entidade não ocorreu durante tiroteios, mas foi fruto de emboscadas contra agentes públicos (a maior parte policiais de baixa patente e agentes penitenciários) que estavam em horário de folga nas ruas, restaurantes, bares e espaços públicos de São Paulo. Tais funcionários públicos, aliás, não tinham recebido qualquer alerta das autoridades que os comandavam — provavelmente em razão da alta pressão eleitoral já em curso, por mais que os planos atribuídos ao PCC, relata-se, já fossem do conhecimento de muitos comandantes semanas ou até meses antes dos ataques. Havia a imagem dos políticos-candidatos grávidos a zelar... Assim como há quem aponte indícios concretos de que diversos setores rivais da polícia teriam aproveitado o alibi do PCC para acertarem contas entre si, entre facções rivais dentro da própria polícia. De todo modo, além desses ataques, o PCC também teria organizado rebeliões em mais da metade dos presídios de São Paulo e ordenado o ateamamento de fogo em diversos ônibus, além de atingido alguns bancos também, paralisando a circulação dos transportes e parte significativa da mercantil-financeira no estado para chamar

atenção às suas reivindicações. (MÃES DE MAIO, 2018, p. 107).

A imprensa, a polícia e o governo de São Paulo consideraram esses “ataques do PCC” como uma vingança desta organização devido à transferência de centenas de suas supostas lideranças para um afastado presídio de segurança máxima nas vésperas do Dia das Mães (negando o direito de visita de seus familiares), que teriam se rebelado em dezenas de presídios e mandado um *salve geral*³ (MALLART, 2011) no estado de São Paulo.

As Mães de Maio há muito contestaram essa narrativa. Diziam que as reais razões desse conflito se deviam mais às disputas internas nas redes criminosas das quais o Estado continuamente faz parte (MÃES DE MAIO, 2018), uma vez que diversos agentes públicos exercem “papeis de colaboradores, competidores, negociadores e/ou cobradores de propinas” (MÃES DE MAIO, 2018, p. 111). Concretamente, o caso paradigmático que levou a tal conflito foi o sequestro do enteado de Marcola (considerado um dos líderes do PCC), Rodrigo Olivatto de Moraes, por dois policiais civis que tentavam extorquir a organização exigindo o pagamento de trezentos mil reais (JOZINO, 2020).

Assim, diferente do que propagou o discurso oficial policial-midiático, os “ataques do PCC” não ocorreram durante todos os nove dias de elevados índices de homicídios (entre 12 e 21 de maio), mas perduraram até o dia 14 de maio, e nem tiveram como alvos civis, alvejando tão somente agentes de segurança. O que teria se passado a partir de então foi uma “resposta” do Estado aos ditos ataques iniciais do PCC:

A “reação” do Estado, também chamada de “resposta”, tratou-se, supostamente, de “revidar” a onda de violência que teria sido iniciada pelo PCC. E de fato, nos dias seguintes, a polícia e agentes paramilitares ligados a ela passaram a intensificar brutalmente *uma prática já verificada historicamente na sua atuação cotidiana no estado de São Paulo, ao menos desde o surgimento do Esquadrão da Morte nos anos 1960, e a prolongação de seu chumbo na conduta de muitos integrantes das Rondas Ostensivas Tobias de Aguiar – ROTA, dentre outros grupos policiais violentos: a “matança de suspeitos” nas periferias, com a participação de exterminadores públicos e/ou agentes particulares (alguns também ligados a empresas de “segurança privada”)* (MÃES DE MAIO, 2018, p. 107-108).

No Brasil, os Esquadrões da Morte datam dos anos 1950, primeiramente no Rio de Janeiro e logo em seguida em São Paulo, e se caracterizaram como grupos constituídos por policiais para execução de “inimigos”, “bandidos” ou “comunistas”. A escala dos assassinatos

³ Conforme explicado por um interlocutor de Mallart, “O Salve Geral é uma comunicação do Comando. Quando revoluciona alguma caminhada, por exemplo, em 2006 teve os atentado. Em 2007, veio o salve geral da paz, a bandeira branca. O salve da paz foi comunicado a todo mundo (Caio)” (MALLART, 2011, p. 311).

cometidos por grupos de Esquadrões da Morte não é conhecida, mas em páginas na Internet é possível encontrar estimativas de que suas vítimas passaram dos milhares de casos, considerando apenas o período da ditadura militar.

No atual regime democrático, tais grupos permanecem atuando, e em uma recente reportagem foi mensurada a extensão de suas execuções: *Esquadrões mataram em 3 anos o dobro da ditadura em 21* (REINA; PEDRETTI, 2020). Além de tais grupos paramilitares, as mortes são praticadas exponencialmente na história de alguns agrupamentos militares, como foi demonstrado em outra recente reportagem: *Rota, 50 anos de matança* (STABILE, 2020). Nos Crimes de Maio, Esquadrões da Morte⁴ e unidades beligerantes das forças policiais atuaram em conjunto na matança realizada.

Mas o conluio para a matança não foi organizado apenas entre forças policiais e Esquadrões da Morte — que, como convém lembrar, muitas vezes são compostos pelos mesmos agentes. Os Crimes de Maio de 2006 foram arquitetados também em coligação com autoridades políticas:

Existem evidências que indicam que, a partir do dia 14 até o dia 20 de maio, houve uma decisão oficial de iniciar uma ação repressiva de resposta aos ataques. O secretário de Segurança Pública da época, Saulo de Castro Abreu Filho, teria defendido a seguinte posição: “Distribua os armamentos de grosso calibre e vamos partir para cima”. Essa afirmação do secretário teria acontecido em uma reunião de emergência durante a madrugada do dia 12 para o dia 13 de maio. Como consequência, é possível afirmar que houve uma decisão oficial do comando da Segurança Pública para que as forças policiais partissem para ações de repressão a partir desse momento. (AMADEO, 2019, p. 334).

Assim, as mortes foram tramadas pela burocracia governamental com a burocracia militar, de modo que as execuções não foram ações tomadas sem o consentimento de autoridades superiores.

Atualmente, há fartos indícios de que o alto comando da polícia — sob os aplausos de representantes das elites e, posteriormente, do próprio Ministério Público de SP⁵ — decidiu “partir para cima” “sem dó nem piedade” da população de forma abusiva e indiscriminada, matando já de início mais de 100 pessoas, grande parte em circunstâncias que pouco tinham a ver com a suposta “legítima defesa” (os chamados

⁴ Em alguns casos, são também denominados como Grupos de Extermínio, mas atuam de modo semelhante aos Esquadrões da Morte.

⁵ “Conforme comprova Ofício do MP de São Paulo, carimbado por dezenas de promotores em 25 de Maio de 2006, reconhecendo e saudando ‘a eficiência da resposta da Polícia Militar’, na página 239 de ‘São Paulo sob achaque’, relatório publicado em Maio/2011 pela ONG Justiça Global e pela Clínica Internacional de Direitos Humanos da Universidade de Harvard” (MÃES DE MAIO, 2018, p. 111).

“autos de resistência seguida de morte”, que têm dado uma verdadeira “licença para matar” às polícias de diversas regiões do país). Além disso, policiais encapuzados, integrantes de grupos de extermínio, mataram generalizadamente outras centenas de pessoas na calada das noites. Esses policiais realizaram “caças” aleatórias de homens jovens pobres, alguns em função de seus supostos antecedentes criminais ou de tatuagens (tidas como sinais de ligação com a criminalidade), e muitos outros com base em mero preconceito pela cor e aparência: racismo puro e simples. O famoso “estar no lugar errado, na hora errada” [...] (MÃES DE MAIO, 2018, p. 108).

Desse modo, além de sofrerem com perdas inestimáveis pelos entes queridos assassinados ou desaparecidos, as mães ainda carregam o sofrimento do não esclarecimento e da não resolução por parte do Estado diante dos crimes cometidos.

Acontece que, mesmo depois de mais de cinco anos, ainda não sabemos de fato o quê precisamente aconteceu durante aqueles dias. Entre centenas de casos não investigados, há inclusive muitos jovens desaparecidos, com indícios de terem sido enterrados em valas comuns. *Até hoje não há sequer um relatório oficial do Estado que tente explicar e dar uma resposta minimamente satisfatória à sociedade sobre os acontecimentos de “Maio de 2006”*. Abriram mão até mesmo de qualquer formalidade, ficando simplesmente em silêncio, gozando de sua impunidade secular. (MÃES DE MAIO, 2018, p. 107).

Com a atual pandemia de Covid-19 e o exponencial índice de mortes causadas no Brasil, gerida por uma burocracia que reproduz as condições de ampliação dessas mortes, a imagem das valas comuns foi debatida por Araújo, Medeiros e Mallart na seguinte formulação: “Desse modo, ao mesmo tempo que essas imagens das valas alimentam uma atmosfera e um imaginário de morte, os próprios mortos são invisibilizados. Simultaneamente, o que se tem é a materialidade da morte *versus* a invisibilidade dos mortos” (ARAÚJO; MEDEIROS; MALLART, 2020, p. 7).

É possível afirmar que um efeito similar de materialidade da morte *versus* invisibilidade dos mortos se produziu com a escala da matança nos Crimes de Maio. Essa invisibilidade é produzida pelo Estado, e identificada pelas mães, como no trecho acima, na forma de um silêncio. Um silêncio estatal que opera uma negação e naturalização das mortes, e que não se confunde com eventuais silêncios observados em certas mães, que podem representar tanto um silêncio imposto (MORAWSKA, 2018) quanto uma forma de resistência à violência cotidiana (DAS, 2020).

Relatando a experiência a respeito da pesquisa sobre os Crimes de Maio, Javier Amadeo, um dos coordenadores do estudo realizado pelo CAAF-UNIFESP, descreve um *modus operandi* das execuções efetuadas. “Em primeiro lugar, o *toque de recolher*: um elemento comum em diversos casos era o aviso por parte da Polícia Militar de um toque de recolher para a população civil” (AMADEO, 2019, p. 340).

“Em segundo lugar, *a escolha das vítimas*: diversos relatos apontam que policiais

militares teriam abordado pessoas com passagem pela polícia ou ‘suspeitos’ de vínculo com o crime, e a grande maioria dessas pessoas abordadas teria sido assassinada horas depois” (AMADEO, 2019, p. 340).⁶ “Em terceiro lugar, *o ataque de encapuzados*: grupos de pessoas encapuzadas, geralmente em carros sem identificação, teriam atacado e matado as vítimas anteriormente abordadas e outras que estivessem juntas” (AMADEO, 2019, p. 340).

Por último, *a chegada da polícia e alteração e destruição das provas*: outro elemento comum nesses ataques era a rápida chegada de viaturas da polícia, em muitos casos sem tempo suficiente para terem sido acionadas, e a retirada dos corpos, a remoção de cápsulas de projéteis e a alteração da cena do crime para dificultar a investigação das mortes (AMADEO, 2019, p. 340-341).

Esses quatro elementos levantados por Amadeo suscitam algumas questões para a reflexão sobre as referidas práticas de extermínio. Tal *modus operandi* evidencia que os assassinatos eram previamente planejados e contavam com a participação não somente daqueles que puxavam o gatilho e dos que dirigiam os veículos, mas dos policiais a serviço que iam logo em seguida aos locais dos homicídios para alterar as cenas dos crimes e atrapalhar as investigações.

Outro traço característico é a questão do *toque de recolher*. A polícia não reconhece que ordenou nenhum *toque de recolher* em maio de 2006, mas diversos moradores relatam que ouviram tal ordem (GOMES; ASSUMPÇÃO; SILVA, 2019). Em um primeiro momento, a reação de diversas pessoas foi de indiferença, haja vista que “os familiares expressam que esse toque não tinha um significado direto em suas vidas, pois não entendiam que seus familiares poderiam estar entre as vidas ameaçadas” (GOMES; ASSUMPÇÃO; SILVA, 2019, p. 365).

No entanto, no momento seguinte, quando além das notícias do *toque de recolher*, se espalharam os rumores acerca das execuções realizadas, a indiferença deu lugar ao medo, medo este que passou a ser suscitado inclusive pela cobertura midiática e pelas autoridades políticas. Arantes (2007), ao analisar o pânico que se formou na cidade de São Paulo, relata que setores da mídia, do Estado e até mesmo renomados intelectuais passaram a reportar a onda de assassinatos (sempre pensados como cometidos pelo PCC, nunca pelos agentes estatais) como o “nosso 11 de setembro”.⁷ Evocava-se a ideia de que “estávamos sendo atacados por inimigos”, e, portanto,

6 O que demonstra que a escolha das vítimas não foi tão aleatória, como sugerem alguns autores, mas se baseou em critérios raciais, territoriais e de classe. E estes critérios foram tanto percebidos pelas Mães de Maio, quanto por alguns analistas, como Sanjurjo e Feltran: “as Mães de Maio e outros coletivos de familiares de vítimas da violência policial buscam enfatizar o critério racial (negros), de classe (pobres) e territorial (periferias) da repressão perpetrada” (SANJURJO; FELTRAN, 2015, p. 43).

7 Esta analogia é carregada de sentidos, ensejando múltiplas comparações analíticas. Tomando como paralelo a interpretação de Butler (2019) acerca da sucessão do 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos, entendo que em ambos os casos a ideia de o Estado dar uma “resposta” em função de “ataques inimigos” é verificada. No entanto,

era preciso a polícia reagir e retomar a ordem pública. O *toque de recolher*, portanto, dramatiza um estado de pânico e terror provocado *in loco* nas periferias e *ad nauseam* na cobertura midiática.

Diversos traços desse *modus operandi* das execuções são vistos em outras chacinas cometidas por policiais. Como resultado da ação do Estado nos Crimes de Maio e após eles, ao negar um suporte básico aos familiares das vítimas, observa-se, entre as mães, uma percepção de que também fora sequestrado o *sentimento de justiça* das famílias:

São centenas de mães, milhares de familiares e amig@s que tiveram, no intervalo de pouco mais que uma semana, seus entes queridos assassinados covardemente, e até hoje seguem sem qualquer satisfação decente por parte do Estado brasileiro. A imensa maioria dos casos permanece arquivada, sem investigação correta para busca da Verdade dos fatos; sem Julgamentos dos verdadeiros culpados (os agentes do estado e seus outros braços armados); sem qualquer Proteção, Indenização ou Reparação por parte das instituições que tiraram os seus/nossos jovens. Um estado que ainda insiste em sequestrar também o sentimento de Justiça dessas/nossas famílias (MÃES DE MAIO, 2018, p. 118).

Os Crimes de Maio foram, portanto, esse terrível evento que deu origem ao Movimento Mães de Maio como seu efeito colateral, após ter imposto a essas mães a perda de pessoas que organizavam sentidos em suas vidas, sentidos estes que tiveram que ser rearranjados. Os Crimes de Maio, no entanto, não foram um episódio isolado, mas se inserem em um longo histórico de genocídio, massacres e chacinas que constituem a *democracia das chacinas*.

A DEMOCRACIA DAS CHACINAS

O ano de 1990 representa um marco para a história dos movimentos de mães contemporâneos no Brasil. Apenas dois anos após a promulgação da “Constituição Cidadã”, que representou um apogeu no processo de redemocratização após 21 anos de ditadura militar no país, ocorreu a primeira chacina reconhecida da nova democracia: a Chacina de Acari, no Rio de Janeiro. Freitas (2002, p. 70) assim narra o acontecimento:

diferente de como foi no caso estadunidense, em São Paulo o Estado jamais admitiu que “atacou de volta”, como resposta ao PCC, alegando que houve tão somente situações de confronto que levaram a mortes de “bandidos” que seguiam atacando. Ainda assim, a multiplicidade de sentidos que a analogia carrega reserva significativa importância.

O drama de Acari começou em julho de 1990, com o desaparecimento de onze pessoas, sendo três meninas e oito rapazes. Desses onze, oito eram menores de idade. Os “Onze de Acari”, como ficaram conhecidos, desapareceram realmente em Magé, num sítio pertencente a avó de um dos desaparecidos. Estes são, em sua maioria, pertencentes a favela de Acari, ou de suas proximidades. Aparentemente, o grupo viajou para fugir de policiais que estavam tentando extorquir dinheiro de alguns deles que tinham envolvimento em assaltos e roubos de cargas de caminhão. Bandidos ou não, o fato concreto é que estes jovens foram retirados deste sítio numa noite de julho de 1990 por homens que se diziam policiais e nunca mais foram vistos.

O desaparecimento forçado⁸ dos 11 jovens de Acari levou à constituição do primeiro movimento de mães de vítimas do período democrático, as Mães de Acari.⁹ As Mães de Acari, portanto, possuem importância fulcral para os movimentos de mães subsequentes, e foram temas de pesquisas em áreas como o jornalismo (NOBRE, 1994), o serviço social (FREITAS, 2002), a sociologia (ARAÚJO, 2007) e a antropologia (VIANNA, 2015).

Desde esse momento, diversos movimentos de mães emergiram por todo o Brasil. Nos limites deste artigo, destaco mais dois, que possuem relevância singular para o Movimento Mães de Maio. Ainda no Rio de Janeiro, em princípios dos anos 2000:

Os anos de 2003 e 2004 foram um marco importante na crescente mobilização de base social, capitaneada por familiares e amigos de vítimas, contra a violência no país. No dia 16 de abril de 2003, quatro jovens foram mortos em uma operação policial na favela do Borel, no bairro da Tijuca, zona Norte. A polícia justificou as mortes afirmando que os jovens eram integrantes de grupos criminosos, fato desmentido posteriormente. Além disso, os laudos cadavéricos mostraram que os jovens foram executados, e testemunhas disseram que pelo menos um dos jovens tentou dissuadir os policiais da suspeita de que eram bandidos e pediu às autoridades para que pudesse se identificar, porém não foi atendido. A partir desse caso, um grupo de moradores do Borel, apoiado por movimentos sociais, organizou um movimento contra a violência policial conhecido como “Posso me identificar?”, em alusão à última frase dita por uma das vítimas da chacina (SILVA; SANTOS; RAMOS, 2019, p. 22).

A partir da emergência do Movimento “Posso me Identificar?”, em pouco tempo, surgiu uma nova rede constituída como movimento de mães e familiares no Rio de Janeiro:

Após um ano da chacina, os moradores da Favela do Borel se reuniram com movimentos similares de outras favelas e morros do Rio de Janeiro, além de ONGs

⁸ Sobre a categoria de “desaparecido forçado”, cf. Araújo (2014). Categorias semelhantes podem ser vistas no caso brasileiro, como a de “desaparecido político” (AZEVEDO, 2019), e no caso argentino, a exemplo de “detenidos-desaparecidos” (SANJURJO, 2018). Para outras questões sobre os desaparecimentos, cf. Ferreira (2015).

⁹ Estou ciente de que há movimentos de mães no Brasil muito antes das Mães de Acari, como os Clubes de Mães da Periferia, bastante atuantes desde a época da ditadura militar no Brasil. Dito isso, em função dos limites deste texto, opto por considerar na análise apenas os movimentos de mães de vítimas que emergiram na democracia atual.

de defesa dos Direitos Humanos, como o Centro de Justiça Global, e movimentos sociais, como a Frente de Luta Popular, o Centro de Cultura Proletária e a Central de Movimentos Populares, para realizar uma grande manifestação na Zona Sul do Rio de Janeiro. Essa manifestação marcou o ato de formação da Rede de Comunidades e Movimentos contra a Violência (SILVA; SANTOS; RAMOS, 2019, p. 22-23).

Fundada em 2004, a Rede de Comunidades e Movimentos contra a Violência do Rio de Janeiro se tornou uma referência para as lutas de movimentos de mães nesse estado e além dele. Sobretudo uma de suas categorias nativas, *Era das Chacinas*, serviu de base inspiradora para o Movimento Mães de Maio¹⁰ formular a sua compreensão sobre o regime político brasileiro contemporâneo.

As Mães de Maio apontam que os Crimes de Maio de 2006 foram “sem dúvida, o maior e mais emblemático Massacre da história brasileira recente, sendo um marco daquilo que os companheiros da Rede Contra Violência chamam de ‘A Era das Chacinas’, iniciada com a Chacina de Acari, em 1990” (MÃES DE MAIO, 2011a, p. 19). As Mães de Maio se inspiram nessa categoria da Rede, e a partir dela expressam sua própria nomeação equivalente para o período pós-1990: a *democracia das chacinas*.

Na Parte 2 do texto *Crimes de Maio e a Democracia das Chacinas*, intitulada *Os Crimes de Maio de 2006*, publicado em 2011, as Mães de Maio avaliam o que foram os Crimes de Maio diante do histórico das chacinas ocorridas no Brasil:

Os Crimes de Maio, nesse triste contexto, certamente representam o caso mais emblemático desta Democracia das Chacinas. Juntamente com o significado histórico do Massacre do Carandiru (1992) — o maior massacre carcerário que se tem notícia na história do país, até hoje sem o devido julgamento e respectiva responsabilização; a Chacina da Candelária (1993) — dado o simbolismo e a repercussão planetária de tamanha covardia cometida contra crianças e adolescentes dormindo, já em situação de rua, na frente de uma das principais igrejas em pleno centro do Rio de Janeiro; e o Massacre de Eldorado dos Carajás (1996) — a mais violenta matança no campo desta era democrática no Brasil, matança que também segue impune, mesmo tendo vitimado brutalmente dezenas de trabalhadores rurais sem-terra que lutavam legitimamente pelos seus direitos. (MÃES DE MAIO, 2018, p. 106).

Frente a esse cenário, a identificação do período atual pela Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência do Rio de Janeiro como *Era das Chacinas* é outra vez evocada como modo de associar os números que evidenciam a escala genocida das mortes, com a categorização oferecida pelos movimentos de mães:

¹⁰ Além das Mães de Acari e da Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência, que são referências em solo brasileiro para a emergência e formulações das Mães de Maio, as Madres de Plaza de Mayo da Argentina — grupo de Mães que se articula desde 1979, em meio à ditadura militar argentina — são outra clara inspiração para o Movimento Mães de Maio.

Conforme já pudemos gritar em tantos outros momentos (como em nosso livro ‘Mães de Maio – do Luto à Luta’ – Nós por nós, São Paulo, 2011), não é por outra razão que noss@s companheir@s da Rede de Comunidades e Movimentos contra a violência do Rio de Janeiro batizaram o período democrático que passamos a viver, depois da promulgação da Constituição Federal de 1988, de ‘A Era das Chacinas’, o nome mais apropriado para a fase atual dessa longa História de Massacres que nos conforma. Afinal, na sequência da tão alardeada ‘abertura democrática’ e a promulgação da dita ‘Constituição Cidadã’, menos de dois anos depois, a Chacina de Acari anunciaria o que nos esperava pela frente [...] (MÃES DE MAIO, 2018, p. 104).

A confirmação desse processo genocida¹¹ é apontada a partir da própria continuidade dos massacres e chacinas: “[...] e, de lá para cá, uma sucessão de chacinas e massacres concentrados, de trabalhadores pobres, pretos e periféricos ressurgem constantemente, como que traçando nós e borrões na já altíssima, fria e constante curva das estatísticas de homicídios cotidianos no Brasil” (MÃES DE MAIO, 2018, p. 104).

Como exemplo substancial de sua argumentação, as mães listam um conjunto de massacres e chacinas que ocorreram na democracia brasileira, em diversos territórios, entre os anos de 1990 e 2011 (data de escrita deste texto):

E assim se sucederam à emblemática Chacina de Acari (1990), a de Matupá (1991), o Massacre do Carandiru (1992), da Candelária e Vigário Geral (1993), do Alto da Bondade (1994), de Corumbiara (1995), de Eldorado dos Carajás (1996), de São Gonçalo (1997); de Alhandra e do Maracanã (1998), da Cavalaria e da Vila Prudente (1999), de Jacareí (2000), de Caraguatatuba (2001), do Jd. Presidente Dutra e de Urso Branco (2002), do Amarelinho, Via Show e do Borel (2003), do Caju, da Praça da Sé e de Felisburgo (2004), a Chacina da Baixada Fluminense (2005), os Crimes de Maio (2006), do Complexo do Alemão (2007), do Morro da Providência (2008), de Canabrava (2009), a chacina de Vitória da Conquista e os Crimes de Abril na Baixada Santista (2010), a chacina de Praia Grande (2011)... (MÃES DE MAIO, 2018, p. 104).

11 Ramos (2020) demonstra o processo histórico de surgimento e modificações a que a noção de “genocídio” foi submetida. Como ponto de inflexão, o autor cita Abdias do Nascimento (2016), que opera uma reversão das “duas noções centrais previstas no direito internacional [a respeito do genocídio] — aquelas de ato e de intenção. O genocídio negro no Brasil é um processo e a sua intenção não é expressa, mas ‘mascarada’” (RAMOS, 2020, s/p). Flauzina (2006) considera que desde a obra de Nascimento (2016), *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*, que data de 1976, até a campanha “Reaja ou Será Morto, Reaja ou Será Morta”, fundada em Salvador em 2004, há fartos indícios de que “nesse genocídio, obviamente, não faltam ilustrações, apenas enunciados. O esforço, nesse sentido, não está em provar sua existência material, fartamente diagnosticável, mas em superar os obstáculos políticos que impedem seu reconhecimento” (FLAUZINA, 2006, p. 121). Nesse sentido, a categoria de genocídio é tanto nativa, porque utilizada pelas Mães de Maio e por outros movimentos de mães de vítimas, quanto acadêmica, e em ambos os casos o seu caráter histórico e político é ressaltado. Ela serve, portanto, como um recurso heurístico e dialógico em relação à categoria nativa de *democracia das chacinas*, isto é, como “uma categoria analítica que visa recobrir, sem pretensão de substituir, o campo semântico de categorias nativas” (MARQUES; COMERFORD; CHAVES, 2007, p. 35).

Vedovello parte dessa lista de chacinas lembrada pelas Mães de Maio, inclui as da Favela Naval (1997), Castelinho (2002), Unai (2004) e Jacarezinho (2007), ocorridas até 2011, e outras chacinas que ocorreram de 2012 até 2015:

Chacina do ABC, de Saramandaia, da Aldeia Teles Pires, da Penha, Japeri, Favela da Chatuba, Várzea Paulista, os Crimes de Junho, Julho, Agosto, Setembro, Outubro, Novembro e Dezembro em SP (2012), a Chacina do Jd. Rosana, Vila Funerária, Chacina da Maré (2013), Chacina de Belém do Pará (2014), Chacina do Cabula (2015), Chacina do Pavilhão Nove (2015), Chacina de Manaus (2015), Chacina de Barueri e Osasco (2015). (VEDOVELLO, 2015, p. 137).

Como se vê, a lista apresentada pelas Mães de Maio, e depois complementada por Vedovello, levanta ao menos uma chacina ou massacre por ano, desde 1990 até 2015. Essa lista ainda poderia ser complementada por outros casos no período relatado, como os Crimes em Altamira (1989-1993), Massacre de Haximu (1993), Chacina de Colombo (2003), Chacina de Guaira (2008) e a Chacina de Pedrinhas (2010).

Além disso, poderíamos complementar essa lista de chacinas e massacres de 2015 até 2020, trazendo casos como os das Chacinas de Mogi das Cruzes (2014 e 2015), Chacina de Costa Barros (2015), Chacina da Grande Messejana (2015), Chacina do Curió (2015), Chacina de Londrina (2016), Massacre de Alcaçuz (2017), Massacre de Manaus (2017), Chacina das Cajazeiras (2018), Chacina de Palmácia (2018), Massacre de Altamira (2019), Massacre de Paraisópolis (2019), Chacina de Ibaretama (2020), Chacina do Complexo do Alemão (2020) e a Chacina do Jacarezinho (2021).

Esses levantamentos em muito ainda seriam ampliados ao considerarmos diversas outras chacinas, massacres e extermínios cometidos por policiais em presídios, despejos urbanos e rurais, em manifestações de rua e em assassinatos de menor número de pessoas por ação policial, como na morte da menina Ágatha Felix no Complexo do Alemão, e nos desaparecimentos forçados de Amarildo, na Rocinha, e de Davi Fiuza, em Salvador. Isso sem contar as ações de grupos paramilitares e milicianos (que, entre muitas outras pessoas, assassinaram a vereadora Marielle Franco e seu motorista Anderson Gomes) e do Exército (como no episódio dos 80 tiros de fuzil disparados contra o carro de Evaldo dos Santos Rosa no Rio de Janeiro).

As chacinas são, desse modo, uma experiência comum nas periferias do Brasil há décadas. Mas o que caracteriza uma chacina? Diferente do que alguns poderiam supor, “chacina” não é uma categoria jurídica:

Apesar de comum, chacina não é um conceito jurídico. A morte de diversas pessoas em uma ação planejada aparece no inquérito policial ou no processo judicial como “homicídios múltiplos”. Nesse sentido, a palavra chacina é o que os antropólogos

denominam como uma categoria nativa (ou êmica), ou seja, ela opera no mundo prático e seu significado tem um valor histórico para determinadas sociedades ou grupos sociais. (SILVA; SANTOS; RAMOS, 2019, p. 12).

Mais do que nos determos sobre a origem desse termo¹², considero ser indispensável, no presente artigo, pensar sobre os procedimentos e significados das chacinas. Desta feita, compartilho da compreensão das chacinas como um ritual dramático de fins preestabelecidos:

Partimos da ideia de que as chacinas são uma expressão radical da violência letal como recurso político de controle social, ou seja, os assassinatos múltiplos são comumente utilizados como uma demonstração pública de poder, utilizado tanto por organizações criminosas como por agentes públicos, principalmente em contexto de instabilidade institucional ou de disputa por territórios e mercados. (SILVA; SANTOS; RAMOS, 2019, p. 5).

Quanto ao procedimento comum em chacinas e às suas mensagens, conjugando ritualização e visibilidade, Silva, Santos e Ramos afirmam:

O primeiro ponto que sobressai é de que o fenômeno da chacina combina de forma tensa ritualização e visibilidade. Na maior parte das vezes, a chacina é um ritual de execução de pessoas tomadas como inimigas ou indesejáveis, realizado por assassinos mais ou menos anônimos. Nesse sentido, as chacinas podem ser interpretadas como mensagens públicas, com intuito de criar medo e temor a um público mais ampliado, e uma demonstração de poder e autoridade conquistado e/ou garantido por meio da violência letal. Na maior parte dos casos, as chacinas são ritualizadas, atos repetidos em diferentes casos, vestígios são estrategicamente deixados na cena do crime e a identidade dos assassinos ou dos mandantes circulam publicamente na forma de rumores. (SILVA; SANTOS; RAMOS, 2019, p. 13).

Chacinas, assim, são tomadas aqui como momentos dramáticos de ritualização da morte de diversas pessoas, como forma de eliminação de inimigos ou indesejáveis, realização de vinganças, conquista de mercados ou territórios e transmissão de mensagens públicas que se expressam no medo, no pânico e no terror, mobilizando a violência mortal como demonstração de poder. Esses acontecimentos, por sua vez, geram rumores, que também produzem uma série

12 A respeito disso, cito em caráter anedótico: “O jornal americano *Washington Post* descreveu a palavra ‘chacina’ como a mais assustadora do português brasileiro. Em uma reportagem específica sobre a peculiaridade da palavra e do cenário de violência vivenciado no país, o jornalista Shannon Sims pontuou: ‘A palavra chacina vem do abate de porcos em matadouros, e significa literalmente massacre ou abate. Mas pergunte a qualquer brasileiro, e eles vão dizer que há um outro significado, mais perturbador [...] Ao longo da história moderna do Brasil, a palavra chacina veio a se referir ao massacre de pessoas após a morte de um policial. A implicação é clara: chacina são assassinatos em represália pela polícia em uma escala assustadora’” (SILVA; SANTOS; RAMOS, 2019, p. 13). Em resposta a essa inferência, Silva, Santos e Ramos comentam que a matéria do jornal é interessante por questionar o sentido etimológico da palavra no contexto brasileiro, mas colocam que “não podemos restringir a ocorrência de chacinas aos atos de retaliação protagonizados pelas forças policiais, embora esse tipo de situação seja uma das principais facetas desse fenômeno em alguns estados” (SILVA; SANTOS; RAMOS, 2019, p. 13).

de efeitos.

O rumor pode ser entendido como consequência a um acontecimento fora da rotina, como algo reformulado em sucessivos atos comunicativos, que pode se referir a eventos recentes ou antigos, derivados de situações problemáticas e ambíguas, cuja ação do Estado pode contribuir nessa imprecisão, gerando uma narrativa de baixo grau de formalização e em que os canais de comunicação não se encontram operando a contento (DAS, 2020; MENEZES; GUTTERES; MAGALHÃES; BARROS, 2020).

Rumores, assim sendo, constituem a “espetacularização da morte” (SILVA; SANTOS; RAMOS, 2019) que são as chacinas. Dito isso, devo colocar também que alguns “assassinatos em massa” não são referidos como chacinas, como é o caso de massacres, e mesmo dos Crimes de Maio. Em minha experiência de contato com as Mães de Maio, não recorro tê-las ouvido se referirem aos Crimes de Maio como uma chacina. Penso que talvez pudéssemos dizer que nos Crimes de Maio de 2006 ocorreram chacinas em série no intervalo de nove dias, entendendo que as chacinas são múltiplos assassinatos realizados na mesma hora e local.¹³

Na *Carta Final do I Encontro Internacional das Mães de Vítimas da Violência do Estado*, ocorrido entre 11 e 13 de maio de 2016, as Mães de Maio, entre outros movimentos sociais, afirmam:

Atualmente, no Brasil, são assassinadas mais de 60.000 PESSOAS — DE CARNE, OSSO E MUITAS HISTÓRIAS — POR ANO, sendo a enorme maioria de jovens negros moradores das periferias; Atualmente, nesse território que eles chamam de Brasil, nós ostentamos o índice absurdo de MAIS DE 700.000 ADULTOS ENCARCERADOS EM VERDADEIRAS CELAS MEDIEVAIS, na sua maioria jovens negros primários, sem contar DEZENAS DE MILHARES DE CRIANÇAS E ADOLESCENTES PAGANDO SOFRIMENTO BRUTAL EM MEDIDAS NADA SOCIOEDUCATIVAS e outros tantos aprisionados em instituições totais de “Saúde mental”; Atualmente, ainda nessa infame mercadoria-Brasil, nós enfrentamos UM SEM-NÚMERO DE ABORDAGENS VIOLENTAS, TORTURAS COTIDIANAS E UMA CRESCENTE CRIMINALIZAÇÃO DE TODO O NOSSO POVO E DE NOSSOS MOVIMENTOS SOCIAIS. Aqui de dentro dessa DEMOCRACIA MILITAR, essa verdadeira DEMOCRADURA. (MÃES DE MAIO, 2018, p. 10).

No trecho acima, as mães levantam uma série de críticas: ao genocídio brasileiro na escala dos milhares de mortos anuais, ao hiperencarceramento dos jovens negros e de crianças e adolescentes em “medidas nada socioeducativas”, ao aprisionamento de pessoas em “instituições totais” de “Saúde mental” (ou seja, de manicômios, unidades terapêuticas, hospitais psiquiátricos etc., consideradas como movidas pelo lucro), ao caráter mercadológico

¹³ Dias (2015) utiliza a expressão “ciclo de execuções” para se referir aos assassinatos cometidos em 2012 em São Paulo.

reinante no Brasil, às violações cotidianas e à criminalização do povo negro e dos movimentos sociais, e à democracia brasileira que em muito se aproxima da ditadura para essas populações. Focarei neste último ponto.

É interessante notar que, se por um lado, as Mães de Maio colocam o período de redemocratização como marco inicial da *democracia das chacinas*, por outro lado, elas também afirmam que há uma continuidade entre democracia e ditadura no Brasil no que se refere à relação do Estado com as classes e grupos exploradores e oprimidos. Observemos mais de perto essa questão.

Em matéria intitulada *A ditadura continua nas periferias*, realizada pelo jornalista Thiago Borges, Débora Maria declara sobre a ditadura: “A ditadura não acabou. Ela está muito presente nas nossas periferias e tem um alvo certo: o negro, pobre e periférico, que não tem acesso à Justiça, que não funciona pra nós” (BORGES, 2014, s/p). Na sequência, coloca: “Vamos parar de falar que acabou pois não acabou, senão a gente não estaria aqui. Se acabou, foi para a burguesia. Aliás, a escravidão também nunca acabou. A senzala de hoje é a periferia” (BORGES, 2014, s/p). E indaga: “O que mudou [desde o fim da ditadura]? Nada. Não tem perícia [dos crimes cometidos], não tem investigação” (BORGES, 2014, s/p). Por fim, expõe assertiva: “E quando a gente fala da desmilitarização, falamos não só da polícia, mas da política, da sociedade e do judiciário. Pois a canetada é uma arma que não sai bala, mas é a que mais mata” (BORGES, 2014, s/p).

Do modo como compreendo a exposição de Débora, cofundadora e coordenadora das Mães de Maio, considero que ela está aqui evocando um imaginário comum acerca da ditadura e da democracia, para então operar um rearranjo dessa lógica. A ideia corrente (sobretudo na mídia, na academia e nos círculos progressistas da sociedade) de um Estado ditatorial é de um Estado que, legal ou ilegalmente, mata, tortura, sequestra e desaparece com cidadãos considerados inimigos internos, interfere no “bom funcionamento” das instituições públicas e estabelece seus governantes à revelia de eleições por parte da população.

Já um Estado democrático pressupõe ter eleições livres, instituições funcionando autonomamente e garantia de direitos e liberdades individuais e coletivos para a população. Nesse sentido, enquanto é pressuposto que um Estado ditatorial mate, torture, sequestre e desapareça cidadãos considerados inimigos internos, para um Estado democrático é considerado pressuposto que ele ofereça segurança, liberdade de expressão, direitos políticos, saúde, demonstre abertura em relação às demandas da população e seja transparente quanto ao tratamento oferecido aos seus cidadãos.

Diante da inexistência dessa conduta pressuposta do Estado democrático, alguns diriam

que a democracia se encontra em risco. Penso que essa concepção se baseia em uma noção de que o Estado democrático é avaliado em um sentido quantitativo: ele é mais ou menos democrático, de acordo com determinadas conjunções, sendo que quanto mais corresponda à expectativa comum de um Estado democrático mais próximo estará de uma “democracia ideal” e mais distante estará do Estado ditatorial, e quanto menos corresponda a tal expectativa mais distante estará da “democracia ideal” e mais próximo estará do Estado ditatorial.¹⁴ (PINHEIRO, 1991; ADORNO, 1995). É nesse quadro que surgem as avaliações da “democracia em risco” (SINGER; ALONSO; STARLING, 2019).

Acredito que o Movimento Mães de Maio nos remete a uma forma de olhar distinta desta concepção ora apresentada. Entendo que, para esse movimento, o Estado democrático não é tanto avaliado em um sentido quantitativo como o é em um sentido qualitativo. Ou seja, não se trata do “quão democrático” é o Estado democrático (ou quão próximo do “ideal democrático”, em um extremo, ou da ditadura, em outro extremo, ele está), mas sim de *qual* democracia se trata.

Desse modo, o Estado democrático que não corresponde à expectativa comum sobre a democracia não deixa de ser democrático por isso, mas estabelece uma democracia definida por outra qualidade constituinte (que não a da “democracia ideal”): uma democracia anti-ideal, uma democracia da escassez de direitos, uma democracia mortal. Essa democracia, certamente, reserva muitos dos traços associados a um Estado ditatorial — e não à toa, afinal, é a própria manutenção de elementos característicos dessas formas estatais autoritárias que fundamenta a existência e a atuação desse Estado democrático.

Nessa mirada, um tal Estado democrático não é visto próximo a um Estado ditatorial por um olhar quantitativo, em que sua democracia esteja na berlinda, mas ao contrário, é a própria preservação dos elementos autoritários que constituem tal democracia e a perpetuam. Essa democracia, portanto, é um *continuum* autoritário, é a democracia que perdura uma ditadura que nunca deixou de existir em determinados territórios, sem com isso deixar de ser uma democracia; é, assim, a *democracia das chacinas* enunciada pelas Mães de Maio. Por isso, penso e tomo tal categoria nativa não apenas como “objeto” de análise, mas como uma categoria analítica que expressa um modo de observar a realidade social e política identificada pelas Mães de Maio.

14 Refiro-me aqui especialmente, embora não exclusivamente, às abordagens gerencialistas que ganharam força no Brasil a partir dos anos 1980, e que tiveram como um de seus pilares acadêmicos a emergente Sociologia da Violência (formada em uma agenda de pesquisas da época voltada ao tema da segurança pública e da democracia). Para uma crítica à Sociologia da Violência e ao modo como ela reforçou o gerencialismo, cf. Marques (2018).

No texto de 2012, *Desmilitarização das polícias no Brasil*, ao citarem os dados do Mapa da Violência daquele ano, as Mães de Maio asseveram:

Ao longo dos últimos 30 anos, mais de 1 Milhão de pessoas foram assassinadas no país. Neste período histórico ironicamente concomitante à redemocratização brasileira, houve um aumento de 127% no número de homicídios anuais no território nacional — dos quais a imensa maioria das vítimas é composta por jovens pobres e negros, conforme demonstram as diversas estatísticas correlacionadas no estudo. Verdadeiros números de guerra. (MÃES DE MAIO, 2018, p. 127).

A linguagem da guerra é aqui acionada pelas Mães de Maio, e em tantas outras ocasiões ela é exposta no discurso de representantes do Estado. Contudo, ao que me parece, tal linguagem da guerra é apropriada de diferentes formas por mães e pelo Estado. Entendo que as mães veem a guerra supracitada a partir da *luta*, entendida como luta política, sem, com isso, reduzir outras dimensões que a polissemia da palavra *luta*, enquanto categoria nativa, permite (COMERFORD, 1999). Compreendo que é nesse sentido que falam de *mães guerreiras* ou de *exército de filhos*.¹⁵

Como parte desse processo, e como bem notaram Vianna e Farias, em alguns movimentos de mães há uma “fabricação discursiva” do Estado “como polo antagonístico às ‘mães’” (VIANNA; FARIAS, 2011, p. 92). É neste diapasão que no presente artigo tomo as posições das Mães de Maio diante do Estado:

Tal antagonismo alimenta-se de duas representações interconectadas que se expressam, em diferentes momentos, sob a forma de acusações: a primeira delas de ser o Estado o responsável direto pela morte em si dos seus filhos e familiares; a outra, de reforçar a ilegalidade e a injustiça que envolveriam essas mesmas mortes, ao não condenar os culpados e ao não se esforçar para apurar as condições em que a violência fatal foi exercida. (VIANNA; FARIAS, 2011, p. 92).

Já o Estado se apropria da linguagem da guerra como forma de legitimação do extermínio que promove contra grupos sociais associados a determinados territórios de sua população:

Representar o conflito social nas grandes cidades como uma guerra implica acionar um repertório simbólico em que lados/grupos em confronto são inimigos e o extermínio, no limite, é uma das estratégias para a vitória, pois com facilidade é admitido que situações excepcionais — de guerra — exigem medidas também excepcionais e estranhas à normalidade institucional e democrática. Nestes termos, o dispositivo discursivo que constituiu o principal operador da demanda por ordem pública foi a construção de duas imagens polares a partir da metáfora da guerra: de um lado,

¹⁵ A expressão *Filhos de Maio* é utilizada por algumas Mães de Maio para se referir tanto aos seus filhos mortos nos Crimes de Maio de 2006 quanto para se referir aos militantes e apoiadores das Mães de Maio. No primeiro caso, temos a acionamento do parentesco consanguíneo; no segundo caso, de um parentesco além da consanguinidade. O *exército de filhos* se refere a ambos os casos, a um parentesco político composto pelos mortos e pelos vivos.

os cidadãos — identificados como trabalhadores, eleitores e contribuintes e, nesta qualidade, pessoas de bem, honradas, para quem a segurança é condição primordial para viver, produzir, consumir; e de outro, os inimigos representados na/ pela *favela* — categoria que não distingue moradores e criminosos. (LEITE, 2012, p. 379).

Este, aliás, é outro elemento que considero que atravessa ditadura e democracia: a política como guerra e a guerra como política. Como certa vez afirmou Foucault, “a política é a guerra continuada por outros meios” (FOUCAULT, 2010, p. 15). Essa guerra, no entanto, só é admitida pelo Estado na insinuada “guerra às drogas”. Maria Lúcia Karam advertira, precisamente, que não se faz guerra contra substâncias, mas contra pessoas (KARAM, 2016).

A guerra promovida pelo Estado contra essa população “matável” (FARIAS, 2007), baseada em “concepções normativas do humano que suspendem a validade da vida de sujeitos e grupos, produzindo uma multidão de ‘vidas sem valor’” (SANJURJO; FELTRAN, 2015, p. 40), se assemelha ao cenário descrito por Mbembe acerca dos massacres contra os colonizados:

No mesmo contexto, as colônias são semelhantes às fronteiras. Elas são habitadas por “selvagens”. As colônias não são organizadas de forma estatal e não criaram um mundo humano. Seus exércitos não formam uma entidade distinta, e suas guerras não são guerras entre exércitos regulares. Não implicam a mobilização de sujeitos soberanos (cidadãos) que se respeitam mutuamente, mesmo que inimigos. Não estabelecem distinção entre combatentes e não combatentes ou, novamente, “inimigo” e “criminoso”. [...] Em suma, as colônias são zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam. Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos — a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização”. (MBEMBE, 2017, p. 35).

As políticas de morte¹⁶ (MBEMBE, 2018) do Estado produziram tais populações “matáveis”, e essa realidade atravessa a história brasileira desde a colonização, o Império, República, ditaduras e democracias:

A ordem democrática, a ordem da plantação e a ordem colonial mantiveram, durante muito tempo, relações geminadas. Estas relações estão longe de ter sido acidentais. Democracia, plantação e império colonial fazem objetivamente parte de uma mesma matriz histórica. Este fato originário e estruturante é central a qualquer compreensão histórica da violência da ordem mundial contemporânea. (MBEMBE, 2017, p. 43).

16 Em que pese o termo “necropolítica” ser recente, cunhado por Achille Mbembe em diálogo com as noções de “biopoder” e “biopolítica” de Michel Foucault, a ideia de “política de morte” (que é o sentido do termo “necropolítica”) antecede em muito a formulação de Mbembe e mesmo de Foucault. Ainda no século XIX, Marx, por exemplo, afirmou acerca da dinâmica de acumulação do capitalismo (que poderíamos chamar de uma “economia política da morte”): “O capital, porém, não vive só do trabalho. Senhor ao mesmo tempo elegante e bárbaro, arrasta consigo para a cova os cadáveres dos seus escravos, numa verdadeira hecatombe de operários que naufragam nas crises”. (MARX, 1987, p. 68).

Assim, a *democracia das chacinas* brasileira reserva aos “matáveis” não apenas a sua condição de matável, mas também a de não enlutável, de não reconhecimento público de um luto desigualmente distribuído (BUTLER, 2019). Uma democracia herdeira do colonialismo e da ditadura militar, estruturada sobre muitas das bases sociais legadas por esses regimes e que opera em um *continuum* de suas políticas mortais em determinados territórios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo se debruçou sobre o nascimento de mães após a morte de seus filhos. Mães nascidas coletivamente, politizando mortes legadas à naturalização, tornando público perdas, dores e sofrimentos despertados na intimidade. As Mães de Maio nasceram de si mesmas e de seus filhos, dos vivos e dos mortos. E nasceram também de:

[...] caminhos que ora se abrem, ora se fecham: um caminho aberto num presente que age pode levar um filho à morte e encerrá-lo no passado; e o passado, por meio da dor e da memória, se impõe ao presente abrindo um novo caminho para que o filho retorne na forma de visões e lembranças. (MORAWSKA, 2018, p. 368).

Um desses caminhos — que acometeu todas as mães e seus filhos, levando-os à morte e a um passado que sempre volta (por meio da dor e da memória) ao presente (na forma de visões e lembranças, como as narradas por Débora) — foram os Crimes de Maio de 2006.

De um evento que inicialmente não se tinha consciência de sua extensão, as mães, já unidas e mobilizadas, passaram a compreender cada vez mais a dimensão desses crimes, nomeando-os como tal, e, a partir de suas experiências, passaram a desenvolver uma leitura própria, inspirada por outros movimentos de mães, a respeito da configuração política e social do Brasil.

A essa configuração, deram o nome de *democracia das chacinas*, uma potente categoria nativa que choca a certos ouvintes, mas que carrega uma compreensão analítica de extrema elaboração e que, expressando o ponto de vista dessas mães, permite esclarecer uma realidade comum a muitos além delas.

Considero poder afirmar que as Mães de Maio evidenciam, assim, que:

Nos contextos brasileiros, o poder necropolítico se faz visível no sistema carcerário, na população em situação de rua, nos *apartheids* urbanos nas grandes e pequenas cidades brasileiras, em dados relevantes, no genocídio da população negra que em sua maioria é jovem e masculina, na eclosão dos grupos de justiceiros, nos hospitais psiquiátricos,

nas filas das defensorias públicas, nas urgências e emergências hospitalares, entre tantos outros lugares. (LIMA, 2018, p. 28).

Essas “vítimas invisíveis da democracia”, como comenta Débora, advertem, inclusive, determinados movimentos sociais e intelectuais progressistas que falam frequentemente em termos de “ameaça à democracia”, enquanto as Mães de Maio seguem manifestando acerca da “ameaça da democracia” às vidas de seus filhos, de suas vidas, famílias e comunidades.

REFERÊNCIAS

1. ADORNO, Sérgio. Violência, Estado e Sociedade: notas sobre desafios à cidadania e à consolidação democrática no Brasil. **Cadernos CERU**, São Paulo, n. 6, fev. 1995.
2. AMADEO, Javier. Violência de Estado no Brasil Pós-autoritário: Uma Análise dos *Crimes de Maio* de 2006. In: AMADEO, Javier (org.). **Violência de Estado na América Latina: Direitos Humanos, Justiça de Transição e Antropologia Forense**. São Paulo: Editora Unifesp, 2019.
3. ARANTES, Paulo Eduardo. Duas vezes pânico na cidade. In: ARANTES, Paulo Eduardo. **Extinção**. São Paulo: Boitempo, 2007.
4. ARAÚJO, Fábio Alves. **Das “técnicas” de fazer desaparecer corpos: desaparecimentos, violência, sofrimento e política**. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2014.
5. ARAÚJO, Fábio Alves. **Do luto à luta: a experiência das Mães de Acari**. 2007. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
6. ARAÚJO, Fábio; MEDEIROS, Flavia; MALLART, Fábio. As valas comuns: Imagens e políticas da morte. **DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, Reflexões na Pandemia, 2020.
7. AZEVEDO, Desirée de Lemos. Os nossos mortos e desaparecidos: reflexões sobre a construção da noção de desaparecimento político no Brasil. In: AMADEO, Javier (org.). **Violência de Estado na América Latina: Direitos Humanos, Justiça de Transição e Antropologia Forense**. São Paulo: Editora Unifesp, 2019.
8. BORGES, Thiago. **A ditadura continua nas periferias**. [S. l.]: Periferia em Movimento, 06 maio 2014. Disponível em: <http://periferiaemmovimento.com.br/ditadura-continua-nas-periferias>. Acesso em: 05 ago. 2019.
9. BUTLER, Judith. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
10. CAAF-UNIFESP. **Violência de Estado no Brasil: uma análise dos Crimes de Maio** de

- 2006 na perspectiva da antropologia forense e da justiça de transição - Relatório Final. São Paulo: Unifesp, 2019.
11. COMERFORD, John. **Fazendo a luta**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1999.
 12. DAS, Veena. **Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário**. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.
 13. DIAS, Camila *et al.* A prática de execuções na região metropolitana de São Paulo na crise de 2012: um estudo de caso. **Rev. Bras. Segur. Pública**, São Paulo, v. 9, n. 2, ago./set. 2015.
 14. FARIAS, Juliana. Quando a exceção vira regra: os favelados como população “matável” e sua luta por sobrevivência. **Teoria & Sociedade**, Belo Horizonte, n. 15, 2, jul./dez. 2007.
 15. FERREIRA, Letícia. **Pessoas desaparecidas: uma etnografia para muitas ausências**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.
 16. FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro**. 2006. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
 17. FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
 18. FREITAS, Rita de Cássia Santos. Família e violência: reflexões sobre as Mães de Acari. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 13, n. 2, 2002.
 19. GOMES, Aline Lúcia de Rocco; ASSUMPÇÃO, Raiane Patrícia Severino; SILVA, Valéria Aparecida de Oliveira. A Reconstrução da História dos *Crimes de Maio* de 2006 a partir da Experiência Narrada pelos Familiares das Vítimas. In: AMADEO, Javier (org.). **Violência de Estado na América Latina: Direitos Humanos, Justiça de Transição e Antropologia Forense**. São Paulo: Editora Unifesp, 2019.
 20. JELIN, Elizabeth. **Los trabajos de la memoria**. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2001.
 21. JOZINO, Josmar. **Ex-policial preso por sequestrar enteado de líder do PCC tem medo de ser morto**. São Paulo: Ponte Jornalismo, 08 mai. 2020. Disponível em: <https://ponte.org/ex-policial-presos-por-sequestrar-enteado-de-lider-do-pcc-tem-medo-de-ser-morto>. Acesso em: 12 mai. 2020.
 22. JUSTIÇA GLOBAL; IHRC. **São Paulo sob ataque: corrupção, crime organizado e violência institucional em maio de 2006**. Rio de Janeiro, 2011.
 23. KARAM, Maria Lúcia. **Por que precisamos dar fim à guerra às drogas**. São Paulo: Justificando, 7 abr. 2016. Disponível em: <http://www.justificando.com/2016/04/07/por-que-precisamos-dar-fim-a-guerra-as-drogas>. Acesso em: 22 jul. 2020.
 24. LEITE, Márcia Pereira. Da “metáfora da guerra” ao projeto de “pacificação”: favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro. **Rev. Bras. Segur. Pública**, São Paulo,

- v. 6, 2012.
25. LIMA, Fátima. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 70, n. spe, 2018.
 26. MÃES DE MAIO. **Crimes de Maio e a Democracia das Chacinas** – Parte 2: estado de extermínio. [S. l.]: Passa Palavra, 11 maio 2011b.
 27. MÃES DE MAIO. **Do luto à luta: Mães de Maio**. São Paulo: Nós por nós, 2011a.
 28. MÃES DE MAIO. **Memorial dos nossos filhos vivos: Mães de Maio**. São Paulo: Nós por nós, 2019.
 29. MÃES DE MAIO. **Salve Mães de Maio**. São Paulo: Nós por nós, 2018.
 30. MALLART, Fábio. *Salve Geral: áreas urbanas, instituições prisionais e unidades de internação da Fundação CASA em comunicação*. **R@U: Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 3, 2011.
 31. MARQUES, Adalton. **Humanizar e expandir: uma genealogia da segurança pública em São Paulo**. São Paulo: IBCCRIM, 2018.
 32. MARQUES, Ana Claudia; COMERFORD, John; CHAVES, Christine. Traições, intrigas, fofocas, vinganças: notas para uma abordagem etnográfica do conflito. *In: MARQUES, Ana Claudia (org.). Conflitos, política e relações pessoais*. Fortaleza: UFC/Funcap/CNPq-Pronex; Campinas: Pontes Editores, 2007.
 33. MARX, Karl. **Trabalho assalariado e capital**. São Paulo: Global, 1987.
 34. MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
 35. MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.
 36. MENEZES, Palloma; GUTTERES, Anelise dos Santos; MAGALHÃES, Alexandre; BARROS, Rachel. Apresentação ao Dossiê Sociologia e Antropologia dos Rumores. **Sociabilidades Urbanas**, João Pessoa, v. 4, n. 12, nov. 2020.
 37. MORAWSKA, Catarina. Luto e Memória das Mães da Saudade de Peixinhos. *In: MARQUES, Ana Claudia e LEAL, Natacha Simei (org.). Alquimias do Parentesco: casas, gentes, papéis, territórios*. Rio de Janeiro: Gramma/Terceiro Nome, 2018.
 38. NÃO SAIA HOJE. Direção: Susanna Lira. [S. l.]: Modo Operante Produções, 2016. 1 DVD (53 min).
 39. NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectivas, 2016.
 40. NOBRE, Carlos. **Mães de Acari: uma história de luta contra a impunidade**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
 41. PINHEIRO, Paulo Sérgio. **A tortura continua**. São Paulo: Folha de São Paulo, 05 nov.

- 1980.
42. RAMOS, Paulo. **Sentidos e usos do genocídio à brasileira**. São Paulo: Nexo Políticas Públicas, 16 set. 2020.
43. REINA, Eduardo; PEDRETTI, Lucas. **Esquadrões mataram em 3 anos o dobro da ditadura em 21**. São Paulo: Folha de São Paulo, 24 out. 2020.
44. SANJURJO, Liliana. **Sangue, identidade e verdade**: memórias sobre o passado ditatorial na Argentina. São Carlos: EdUFSCar, 2018.
45. SANJURJO, Liliana; FELTRAN, Gabriel. Sobre lutos e lutas: violência de Estado, humanidade e morte em dois contextos etnográficos. **Ciência & Cultura**, Campinas, v. 67, 2015.
46. SILVA, Uvanderison Vitor da; SANTOS, Jaqueline Lima; RAMOS, Paulo César. **Chacinas e a politização das mortes no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2019.
47. SINGER, André; ALONSO, Angela; STARLING, Heloisa *et al.* **Democracia em risco?** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
48. STABILE, Arthur *et al.* **Rota, 50 anos de matança**. São Paulo: Ponte Jornalismo, 15 out. 2020. Disponível em: <https://ponte.org/rota-50-anos-de-matanca>. Acesso em: 16 out. 2020.
49. VEDOVELLO, Camila de Lima. Era das Chacinas – breve discussão sobre a prática de chacinamento na era democrática. **Revista Liberdades**, São Paulo, n. 20 set./dez. 2015.
50. VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 37, 2011.
51. VIANNA, Adriana. Tempos, dores e corpos: considerações sobre a “espera” entre familiares de vítimas de violência policial no Rio de Janeiro. *In*: BIRMAN, Patricia; LEITE, Marcia; MACHADO, Carly; CARNEIRO, Sandra Sá (org.). **Dispositivos Urbanos e Trama dos Viventes**: ordens e resistências. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2015.

Matheus de Araújo Almeida

Doutorando e mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, bacharel em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8106-4601>. E-mail: matheus.da.almeida@gmail.com

Disputas territoriais e conflitos ambientais nas fronteiras do Ariramba

Territorial disputes and environmental conflicts on the borders of Ariramba

Luciana Gonçalves de Carvalho

Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, Pará, Brasil

Valentina Calado Pompermaier

Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil

RESUMO

No complexo cenário fundiário brasileiro, a instituição de territórios quilombolas tem sido uma estratégia de ordenamento de áreas tradicionalmente ocupadas por comunidades descendentes de africanos que resistiram à escravidão. Seguindo a lógica instrumental e reguladora do Estado brasileiro, a criação desses territórios é pautada em procedimentos burocratizados, morosos e atravessados por inúmeros conflitos. Neste artigo, a análise da experiência da comunidade quilombola do Ariramba demonstra como características inerentes desses processos contribuem para o acirramento de disputas territoriais e o agravamento de conflitos ambientais com, pelo menos, três categorias de agentes externos: os “de fora”, os “invasores” e as “outras comunidades”.

Palavras-chave: Comunidades quilombolas, Disputas territoriais, Conflitos ambientais.

Recebido em 01 de junho de 2021.
Avaliador A: 25 de junho de 2021.
Avaliador B: 21 de julho de 2021.
Aceito em 13 de agosto de 2021.



ABSTRACT

Abstract: In the complex Brazilian land scenario, the institution of quilombola territories has been a planning strategy for areas traditionally occupied by communities of African descent who resisted slavery. Following the instrumental and regulatory logic of Brazilian State, the creation of these territories is ruled by bureaucratic and time-consuming procedures, crossed by countless conflicts. In this article, the analysis of the experience of the quilombola community of Ariramba demonstrates how inherent characteristics of these procedures contributes to the inciting of territorial disputes and the aggravation of environmental conflicts with, at least, three external agents categories: the “outsiders”, the “invaders” and the “other communities”.

Keywords: Quilombola communities, Territorial disputes, Environmental conflicts.

INTRODUÇÃO

A história fundiária do Brasil tem sido analisada em perspectiva antropológica a partir da imensa diversidade sociocultural da população brasileira, que empreende modos igualmente diversos de ocupar o espaço, até recentemente pouco refletidos do ordenamento jurídico nacional (LITTLE, 2002). Para Little (2002), ondas de territorialização conformam essa história, na qual se sucedem processos de expansão de fronteiras, invasão de terras e mobilizações de resistência.

Algumas dessas ondas correspondem ao que Almeida (2010, p. 17) chamou de “‘momentos de transição’ ou a situações históricas peculiares em que grupos sociais e povos percebem que há ‘condições de possibilidade’ para encaminhar suas reivindicações básicas [e] reconhecer suas identidades coletivas”. Associadas a modos de vida e práticas de ocupação e uso de territórios específicos, essas identidades “não consistem [...] em estados ou ‘substâncias’, mas em processos, que dependem da maneira como os agentes sociais são percebidos pelos outros e se referem à maneira como os agentes sociais se auto-representam e se mobilizam” (ALMEIDA, 2010, p. 8).

Desde as últimas décadas do século XX, registra-se a emergência de mobilizações políticas que expressam a pluralidade de identidades coletivas e a variedade de territórios sociais ocupados por agentes sociais tão diversos quanto indígenas, quilombolas, ribeirinhos, seringueiros, castanheiros, piaçabeiros, caiçaras, faxinalenses, geraizeiros, quebradeiras de coco-babaçu, apanhadoras de flores e agricultores, entre outros que praticam formas de uso comum

e posse agroecológica da terra (BENATTI, 2003, 2018). Irredutíveis à lógica da propriedade privada, tais territórios sociais, produzidos por força da razão histórica, são marginalizados na perspectiva da razão instrumental do Estado (LITTLE, 2002), que opera por meio de atos e técnicas de captura e controle de terras (BORGES, 2014). Neles prevalecem formas de uso comum da terra e dos recursos naturais, seja em regimes de propriedade (nas áreas regularizadas pelo poder público), seja em regimes de posse.

O uso comum, para Benatti (2003, 2011), constitui o componente crucial de coesão daqueles grupos sociais, pois é em torno da defesa da área compartilhada que eles estabelecem consensos internos quanto a direitos (consuetudinários) e normas de uso do território, o que implica o fortalecimento dos laços de solidariedade e do senso de pertencimento e distinção em relação a outros grupos. Esse “esforço coletivo [...] para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico” é, segundo Little (2002), a expressão da territorialidade do grupo, à qual se associam cosmografias constituídas por “saberes ambientais, ideologias e identidades — coletivamente criados e historicamente situados — que [o] grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território” (LITTLE, 2002, p. 4). Esses saberes orientam as condutas territoriais dos grupos, assim como mobilizações políticas de instrumentos formais-legais em defesa de seu território (ALMEIDA, 2010).

Perante demandas territoriais tão diversificadas, o Estado brasileiro tem criado categorias fundiárias alternativas à propriedade privada para efetivar direitos à terra de uso comum de determinados grupos sociais (BENATTI, 2018). Reservas Extrativistas (Resex), Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS), Projetos de Assentamento Agroextrativista (PAE) e Territórios Quilombolas (TQ), por exemplo, têm constituído estratégias de regularização de áreas historicamente ocupadas por inúmeras comunidades portadoras de identidades coletivas e territorialidades específicas.

No entanto, como o Estado opera a partir de uma razão instrumental e burocrática, o reconhecimento dos direitos territoriais de sujeitos coletivos tão distintos acaba, na prática, erigindo estruturas altamente complexas para a tramitação de diferentes processos administrativos de territorialização. Multiplicam-se, nas palavras de Benatti (2018, p. 211), “situações em que uma determinada prática de atividade agroextrativista seja permitida em uma unidade fundiária e em outra não”, o que gera, no plano jurídico, um desnivelamento de direitos. Logo, como afirma Treccani (2018, p. 149), “a definição de territorialidade específica muitas vezes se consolida em conflitos com a sociedade do entorno”, além de conflitos com o próprio Estado, cuja praxe é considerar como universal o direito privado à propriedade.

Este artigo aborda aspectos conflitivos dos processos de territorialização e regularização

fundiária de uma comunidade quilombola, os quais ilustram a problemática apresentada. Localizada nas margens do igarapé homônimo, na fronteira entre os municípios de Óbidos e Oriximiná, no oeste do Pará, a comunidade do Ariramba é objeto de procedimentos administrativos abertos em 2005 no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e no Instituto de Terras do Pará (Iterpa)¹, uma vez que o território em questão abrange áreas de domínio da União e do Estado do Pará, correspondentes a 12.496,29 ha da Gleba Paru d'Oeste e a 10.454,5619 ha da Gleba Ariramba. Ambos os processos se amparam em dispositivos jurídicos de alcance federal e estadual referentes aos direitos territoriais específicos de comunidades remanescentes de quilombos.

Na esfera federal, a Constituição de 1988 reconheceu o direito à propriedade coletiva das terras ocupadas por tais comunidades no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que incumbiu o Estado de emitir-lhes os respectivos títulos. O ADCT foi regulamentado pelo Decreto n. 4.887/2003, que definiu as comunidades remanescentes de quilombos como “grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003). O decreto também firmou um entendimento sobre a noção de ocupação, definindo como “terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural” (BRASIL, 2003). Com relação à delimitação e à demarcação dessas terras, frisou que devem ser considerados “critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos” (BRASIL, 2003). Por fim, o art. 3º do decreto atribuiu ao Incra as competências de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação dos TQ.

Por meio da Instrução Normativa n. 57/2009, o Incra estabeleceu os critérios a serem observados pelos agentes públicos e pelas comunidades quilombolas requerentes dos títulos de domínio sobre as áreas que ocupam. A instauração do processo administrativo de titulação foi atribuída às superintendências do órgão, por meio de requerimento das comunidades ou associações quilombolas, ou, ainda, de ofício, a partir de “simples manifestação da vontade da parte, apresentada por escrito ou reduzida a termo por representante do Incra, quando o pedido for verbal” (INCRA, 2009). A simplicidade da abertura do procedimento contrasta fortemente com a realidade, como o caso estudado neste artigo deixará entrever.

Na esfera estadual, o pleito da comunidade do Ariramba apoia-se na Constituição do

¹ Processos n. 54100.000755/2005-28 e n. 2005/315528, respectivamente.

Estado do Pará de 1989, na Lei n. 6.165/1998 e no Decreto n. 3.572/1999. Tal qual a Carta Magna, a Constituição paraense previu, no art. 322, o reconhecimento da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos (PARÁ, 1989). A Lei n. 6.165/1998 tratou da legitimação das terras, atendo-se à emissão de títulos de propriedade em nome de entes coletivos legalmente constituídos (associações quilombolas) em caráter não oneroso, “independentemente do tamanho da área previamente demarcada e reconhecida como de ocupação pelos remanescentes das comunidades dos quilombos” (PARÁ, 1998). O Decreto n. 3.572/1999 regulamentou essa lei, atribuindo ao Iterpa a execução dos procedimentos administrativos de identificação, demarcação e expedição dos títulos de propriedade das terras ocupadas por comunidades remanescentes dos quilombos.

O detalhamento dos requisitos para instauração dos procedimentos de titulação foi dado pela Instrução Normativa do Iterpa n. 2/1999. Como no nível federal, a abertura dos processos pode ser feita de ofício ou mediante requerimento dos interessados. Para tal, são aceitos os seguintes documentos: declaração escrita da própria comunidade ou estudo histórico-antropológico assinado por profissional devidamente qualificado, ou ambos. Em comparação com a administração federal, o governo do Pará foi ágil na regulamentação do direito constitucional e se projetou como o estado que mais títulos de terra expediu em favor de comunidades remanescentes de quilombo (ITERPA, 2009). Mesmo assim, no caso do Ariramba, o processo durou 13 anos, durante os quais interesses divergentes levaram a conflitos abertos e agressões.

A despeito das particularidades das normativas federais e estaduais, os procedimentos administrativos de titulação de terras quilombolas no Incra e no Iterpa padecem de problemas similares. Além de lentos, são permeáveis a interpretações diversas e divergentes dos institutos jurídicos e dos atos administrativos que os compõem, e atravessados por direitos colidentes. Seu curso é atravancado por frequente confusão de incumbências — o popular “jogo de empurra-empurra” —, que acaba “favorecendo a grilagem, a delapidação do patrimônio florestal, a destruição da biodiversidade, o aumento da violência no campo, o crescimento do desmatamento e a exploração ilegal dos recursos florestais” (BENATTI, 2018, p. 212).

Neste artigo, pretende-se demonstrar como esses problemas são agravados no âmbito de processos administrativos complexos, morosos e frequentemente marcados pelo desnivelamento de direitos, quando, usando as palavras de Benatti (2018, p. 211), “determinados grupos sociais acabam tendo reconhecimento no plano jurídico de uma autonomia relativa, ou até mesmo tutelada”. Partindo de pesquisa documental e bibliográfica, e de relatos orais registrados em diferentes momentos de trabalho de campo entre 2012 e 2019, toma-se como objeto de análise o

caso empírico da comunidade quilombola do Ariramba, cuja fundação é atribuída a Joaquim dos Santos Oliveira. Formada por 27 famílias (INCRA, 2017), essa comunidade vem reivindicando há quinze anos um território de 22.950,8519 ha, que foi parcialmente titulado em 2018, após solução de um conflito decorrente da sobreposição com uma Unidade de Conservação (UC).

É importante ressaltar que uma das autoras redigiu o relatório antropológico no âmbito do processo de titulação junto ao Incra (CARVALHO, 2013), tendo ainda acompanhado membros da comunidade em ocasiões posteriores de interlocução com esse órgão, o Iterpa e outras instituições, em eventos familiares e comunitários, e em projetos de ensino, pesquisa e extensão universitária envolvendo a segunda autora (POMPERMAIER, 2019). Há, portanto, um contato continuado que, para além das estadas no território e da formalidade dos procedimentos administrativos, permite observar como a comunidade se mobiliza perante outros sujeitos interessados em sua demanda territorial.

O artigo estrutura-se em duas seções além desta introdução e das considerações finais. A primeira resume aspectos históricos da ocupação quilombola no entorno do igarapé Ariramba e contextualiza a formulação da sua demanda territorial. A segunda seção, dividida em três tópicos, focaliza os entraves à consumação dos procedimentos de titulação do TQ, enfatizando os conflitos que os perpassam, destacadamente com três categorias de sujeitos, tais como concebidas pela comunidade²: os “de fora”, os “invasores” e “as outras comunidades” — quilombolas e não quilombolas. Irredutíveis a soluções simples, os conflitos focalizados são representativos da problemática que envolve a titulação coletiva de territórios quilombolas no Brasil.

A OCUPAÇÃO QUILOMBOLA NO IGARAPÉ ARIRAMBA

A presença negra nas margens do igarapé Ariramba é documentada desde o século XIX (COUDREAU, 1901; OLIVEIRA, 1925). Os primeiros ocupantes negros da área foram os Pinheiros, uma extensa família que habitava entre os igarapés Murta e Ariramba, ambos afluentes do rio Cuminá, em uma espécie de “vila” ou “ilha” dos “pretos do mocambo” (CARVALHO, 2013). Segundo Carvalho (2015), o lugar era referido como tal em alusão aos povoados

² Grande parte das atividades de pesquisa transcorreu em circunstâncias de conflito aberto, litígios, inquéritos civis e policiais, inexistindo condições para uma etnografia dos conflitos socioambientais em que é preciso “dialogar com membros de distintos grupos sociais e entender seus respectivos pontos de vista” (LITTLE, 2006, p. 93).

clandestinos formados na floresta por africanos e descendentes de africanos que escapavam à escravidão na região do Baixo Amazonas, dos quais há diversos registros (ACEVEDO; CASTRO, 1993; FUNES, 2000; SALLES, 2005).

Maria de Lourdes Pinheiro, conhecida como Zênia, conta que os Pinheiros se dedicavam ao extrativismo de produtos florestais, à pesca, à caça e à agricultura, e assim alcançaram amplo conhecimento e domínio do território. Relacionavam-se preferencialmente com outras famílias negras das imediações, sobretudo a dos Santos Oliveira, que viviam nas margens do rio Erepecuru. Casamentos, batizados e amizades alimentaram redes de solidariedade fundamentais para a reprodução social dessas famílias. Elas frequentavam juntas o igarapé Ariramba para pescar, caçar, pegar ovos de tartarugas, coletar castanhas e outros produtos florestais.³

Em meados dos anos 1970, Joaquim dos Santos Oliveira instalou-se com esposa e filhos na margem do igarapé Ariramba. Inicialmente, trabalhou como encarregado de uma fazenda cujo dono (posseiro) lhe permitia fazer roça para consumo próprio e lhe dava metade das novilhas quando o gado procriava, em troca dos serviços prestados. A extração de produtos florestais, a pesca e a caça complementavam a renda familiar. Quando o patrão se desfez da fazenda, vendeu as benfeitorias para Joaquim em troca de duas toneladas de mamotes (CARVALHO, 2013). Nas décadas seguintes, a família multiplicou-se, dando início à formação da comunidade.

Com efeito, a maior parte da comunidade é formada por descendentes e parentes de Joaquim, mas também pessoas oriundas de localidades próximas. Alguns poucos posseiros, originários de famílias ribeirinhas do entorno, não se autodefinem como quilombolas, mas estão integrados à coletividade e são reconhecidos como pares pelos demais. Outros posseiros residem na cidade de Oriximiná, vão esporadicamente ao Ariramba e não são considerados membros da comunidade. Sua presença na área deve-se a sucessivas ondas de apropriação de terras públicas nas margens do igarapé, escamoteada pela venda de benfeitorias a pessoas que jamais se fixaram lá. “Eram só brancos. Nessa época eles eram os grandes de Oriximiná. Eles viviam na cidade. Eles eram prefeitos, eram vereadores”, segundo Joaquim (CARVALHO, 2013, p. 101). Com o passar do tempo, essas pessoas foram vendendo as benfeitorias para novos donos, que se apossaram das terras para criar gado.

A intensificação da exploração de recursos naturais no entorno do Ariramba nos anos 1990 e 2000 estimulou as famílias locais a se engajarem na Associação das Comunidades

³ Entre os lugares percorridos, os castanhais são considerados os mais importantes na trajetória das comunidades originadas dos antigos mocambos. De fato, a coleta de castanha-do-pará desempenhou um papel muito relevante em sua história e é, ainda hoje, uma fonte de renda importante (FUNES, 2000; SCARAMUZI, 2016). Alimentação, trabalho, comércio, festa, sociabilidade e socialização dos mais novos — todas essas dimensões se mesclavam nas experiências vividas pelas famílias durante as safras inverniais dos castanhais.

Remanescentes de Quilombo do Município de Oriximiná (ARQMO), que fora fundada em 1989 para representar dezenas de comunidades autodeclaradas quilombolas. A adesão tardia dos moradores do Ariramba à entidade deveu-se à expectativa de titulação individual das terras, alimentada por agentes externos que se opunham ao movimento quilombola.⁴ Os quilombolas tinham pouco esclarecimento acerca das implicações dos processos de titulação de terras coletivas, então cercados por notícias falaciosas, conforme Joaquim Oliveira narrou a Pompermaier (2019, p. 50):

É o seguinte. Primeiro entrou um camarada aqui, com uma associação. Aí ele dizia para nós que a terra quilombola era o seguinte: que a pessoa não podia vender, e não podia fazer isso. E essa associação que eles tinham formado, o camarada tinha o direito de vender, tinha que vir o título da terra assado e cozido.

Em 2004, constatando que a titulação individual não aconteceria, fundaram com apoio da ARQMO a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo do Ariramba (ACORQA). No ano seguinte, amparada em legislação federal e estadual, a ACORQA solicitou a abertura dos processos administrativos de titulação territorial junto ao Incra e ao Iterpa. O primeiro ensejou a elaboração de um relatório antropológico como parte do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) previsto na Instrução Normativa n. 57/2009. Postergado por diversos motivos, o relatório foi produzido entre novembro de 2012 e outubro de 2013 (CARVALHO, 2013), e publicado em 2017 (INCRA, 2017). Já o processo no Iterpa foi obstado durante doze anos devido à criação da Floresta Estadual (Flota) do Trombetas, em 2006.

A Flota abrangeu aproximadamente 3.172.978 ha dos municípios de Alenquer, Óbidos e Oriximiná, incluindo parte da área reivindicada pelos quilombolas do Ariramba. O ato de criação da UC, o Decreto Estadual n. 2.607/2006, assinalou a existência da comunidade e previu contemplá-la com a concessão de direito real de uso (CDRU), mas não afastou a possibilidade de revisão dos limites da Flota por meio de lei específica, caso os quilombolas optassem pelo exercício do direito de reconhecimento de domínio previsto no ordenamento jurídico brasileiro e paraense (PARÁ, 2006).

Na prática, contudo, o exercício desse direito foi inibido por tempo prolongado. Como não aceitavam a CDRU, os quilombolas ficaram vulneráveis a possíveis restrições de acesso e uso de recursos naturais sem prévia autorização do órgão gestor da UC, enquanto assistiam à sua exploração por terceiros. De fato, sem prover a fiscalização necessária à sua proteção, o

⁴ Algumas comunidades negras dividiram-se entre “individuais” e “coletivos” — categorias que, fazendo alusão à modalidade de regularização fundiária pretendida, demarcavam complexos processos internos de identificação e distinção (SAUMA, 2009).

próprio Estado reconheceu, no plano de manejo da Flota Trombetas, a presença de posseiros, garimpeiros e criadores de gado bovino e bubalino (SEMA, 2011), que são vistos pela comunidade do Ariramba como invasores da unidade e do território quilombola.

Os conflitos com esses sujeitos acirraram-se nas vésperas dos trabalhos de campo do Incra e do Iterpa. Durante a primeira reunião realizada com técnicos do órgão federal para apresentar as equipes e o cronograma de atividades na comunidade, os líderes quilombolas foram afrontados com disparos de tiros a esmo e intimidações. Depois desse episódio, dirigentes da ACORQA denunciaram ao Ministério Público do Pará (MPPA) a prática de ilícitos ambientais na Flota e a ocorrência de ameaças contra moradores. Diante das denúncias, o MPPA acionou os órgãos de estado responsáveis pela fiscalização ambiental na UC e pelo processo de titulação. Em julho de 2012, uma vistoria na área resultou na apreensão de armas, malhadeiras, caixas de isopor, caças e pescados.

Entre novembro de 2012 e abril de 2013, equipes do Iterpa efetuaram a medição, a demarcação e o georreferenciamento do território pleiteado pela comunidade (ITERPA, 2013). Esse trabalho subsidiou a proposição de lei específica para revisão dos limites da Flota Trombetas (PARÁ, 2018), possibilitando a conclusão do processo de regularização fundiária de interesse social em 2018. Já o procedimento aberto no Incra segue seu curso, sem perspectiva de um desfecho favorável aos quilombolas, uma vez que a instalação de posseiros em parte das áreas reivindicadas avança a cada dia e há contestações ao RTID publicado em 2017.

OS CONFLITOS EM TORNO DA DEMANDA TERRITORIAL DA COMUNIDADE QUILOMBOLA ARIRAMBA

O território quilombola do Ariramba tem sido dividido com posseiros ocupantes das margens do igarapé homônimo, usuários da área abrangida pela Flota Trombetas e migrantes que estabeleceram núcleos de povoamento em locais afastados da área de moradia da comunidade. São sujeitos individuais e coletivos classificados como “de fora”, “invasores” e “outras comunidades”, cuja presença tem interposto obstáculos à efetivação dos direitos pleiteados pelos quilombolas e ensejado conflitos nos quais eles erigem fronteiras e se diferenciam dos demais.

As fronteiras étnicas, segundo Barth (2000), são realçadas no relacionamento entre grupos que, acionando valores e comportamentos específicos, procuram se distinguir uns dos outros.

As distinções não derivam de características essenciais, mas são elaboradas exatamente na interação. Em outras palavras, os sinais diacríticos de cada grupo são desenhados por contraste. As fronteiras, por sua vez, são relativamente móveis, permitindo inclusões e exclusões de membros conforme a situação relacional.

Com base nesse argumento, é compreensível que, em meio à disputa por terras, um modo de vida concebido como ambientalmente sustentável tenha se tornado uma das principais fontes de produção da distinção entre os quilombolas do Ariramba e os outros, fornecendo-lhes um potente repertório para expressão de interesses e reivindicações, em um processo de “ambientalização dos conflitos” (LOPES, 2006). Na perspectiva da comunidade quilombola, ser “de dentro” implica adotar práticas consideradas sustentáveis (não predatórias, na visão local) e exercer os direitos de uso do território dentro de determinados limites compatíveis com um senso de coletividade, solidariedade, reciprocidade e coparticipação.

O modo de vida que avaliza o pertencimento à comunidade é baseado na combinação alternada de múltiplas atividades nas áreas de moradia e de uso do território. As primeiras são consideradas de domínio familiar e dedicadas aos trabalhos domésticos, ao cultivo de plantas nos quintais e nas roças, à produção de farinha e à criação de animais. Já as áreas de uso são de domínio coletivo e destinadas ao extrativismo de produtos florestais, à caça e à pesca. A intensidade de cada atividade varia sazonalmente, distribuindo a pressão sobre as terras, águas e florestas (WITKOSKI, 2007). Outra característica fundamental do modo de vida em questão é a participação na rede de dádivas e contraprestações que suporta a todos por meio da repartição de alimentos (frutas, caças, peixes, mandioca e farinha), da doação de tempo de trabalho e do compartilhamento de meios de produção (embarcações, motores e casas de farinha). O não enquadramento nesses critérios afasta a possibilidade de integrar a comunidade e implica conflitos de diferentes proporções.

A COMUNIDADE E OS “DE FORA”

As interações pessoais e comunitárias transcorrem majoritariamente nas áreas marginais ao igarapé Ariramba, que delimitam relações de afeto, troca e trabalho em espaços referidos como terrenos ou lotes, ainda que não sejam separados por cercas ou muros. No alto dos barrancos recobertos por vegetação secundária, a aproximadamente 20 metros do leito do igarapé, erigem-se as residências das famílias. Elas ficam afastadas uma da outra por pelo

menos dois quilômetros, e o trânsito entre elas se faz pelas águas. No terreno de Joaquim dos Santos Oliveira, além de sua casa, fica o centro da comunidade religiosa Nova Jerusalém, onde há um templo da Assembleia de Deus e os eventos coletivos são realizados.

Nos demais terrenos, as unidades de paisagem que se destacam são a casa, o quintal, a casa de farinha, a roça e o campo. As casas e os quintais são essencialmente femininos e absolutamente interligados. Elas são feitas de madeira, com piso ou assoalho sobre palafitas⁵, e cobertas com palha, cavaco ou telhas de fibrocimento ou de barro. Em geral, apresentam poucas divisões internas: sala, um a três quartos e uma cozinha equipada com fogão a gás, que é integrada ao quintal. Aí existe outro espaço destinado ao preparo de alimentos: uma estrutura simples, feita de madeira e semicoberta de palha, equipada com jirau, fogão a lenha e trempes.⁶ Veem-se galinhas e patos ciscando por entre arbustos e, próximos do jirau, canteiros suspensos nos quais se plantam temperos e verduras. Um pouco mais afastadas da casa ficam as árvores frutíferas: manga, laranja, limão, goiaba, cupuaçu, caju, carambola, abacate, acerola, pupunha, cacau, tangerina e graviola, entre outras. A produção do quintal raramente é comercializada, mas frequentemente é trocada entre parentes e vizinhos como espécies de presentes.

As casas de farinha, construídas com madeira e palha entre a residência e o igarapé, são como pequenas indústrias familiares de beneficiamento do principal produto agrícola local: a mandioca. Elas não têm paredes, cercas nem porteiros, e é comum encontrar pequenos animais circundando os instrumentos de trabalho e outros poucos objetos que preenchem o espaço. A produção de farinha e derivados é uma atividade coletiva e envolve todos os membros da família aptos ao trabalho, independentemente de sexo e idade. Cada um faz o que pode, e as crianças colaboram descascando mandioca e “pedalando” o rodete.⁷

É corriqueiro o compartilhamento das casas de farinha entre duas ou mais famílias, em geral relacionadas por laços de parentesco. Quando uma família possui a própria plantação de mandioca e uma casa de farinha, e recebe parentes que vêm ajudá-la na produção, é costume retribuir o auxílio emprestando o espaço para que os parentes também possam preparar sua farinha. Se uma família possui uma casa de farinha, mas não tem mandioca, parentes e amigos que plantam o tubérculo utilizam o espaço e, em troca, cedem ao dono parte da farinha produzida,

5 As terras marginais ao igarapé não são alagáveis, mas, como muitos moradores vêm do Erepecuru, reproduzem o tipo de construção que lá é habitual.

6 A manutenção de dois fogos é estratégica na economia das famílias: por um lado, a reposição de botijas de gás, além de dispendiosa, é dificultada pelas condições de acesso à cidade; por outro, a disponibilidade de madeiras para corte é reduzida desde a criação da Flota Trombetas.

7 Um mecanismo acoplado a corrente e pedais sobre um banquinho, como uma bicicleta, onde as crianças se divertem “pedalando” para ralar o tubérculo.

no sistema de “meia”. Dessa maneira, as famílias se alternam no trabalho em algumas casas de farinha da comunidade, promovendo encontros nos quais contam histórias e tratam de assuntos relativos à vida diária e às questões comunitárias. A casa de farinha, portanto, é mais que um ambiente de trabalho, é um importante espaço de sociabilidade dotado de um sentido peculiar de propriedade, como Acevedo e Castro (1993, p. 154) notaram na região do Trombetas: “Os moradores circulam bastante pelas casas de farinha da comunidade, seja pela organização do trabalho que comporta divisão de tarefas e parceria na produção, seja pelas definições de uso que não são restritivas por regras absolutas de propriedade privada”.

Deixando o espaço delimitado pela residência e seu entorno, o mais importante prolongamento do ambiente doméstico é a roça, onde se produzem alimentos que abastecem a casa e, em alguns casos, o mercado de Oriximiná. As famílias mantêm seu roçado a alguns minutos de caminhada a partir do quintal. Além da mandioca, os principais cultivos são abacaxi, banana, batata, cana, cará, feijão, jerimum, macaxeira, maxixe, melancia e milho. O sucesso das plantações requer dedicação por parte de todos os familiares em diferentes atividades: broca, derrubada, queima, plantio, capina e colheita.

Práticas de cooperação e sociabilidade marcam o trabalho agrícola. Desde a abertura do roçado, trata-se de um empreendimento coletivo para o qual são convidados parentes e vizinhos, em “um sistema que organiza a troca de tempos de trabalho relativamente iguais para tarefas semelhantes e socialmente necessárias” (ACEVEDO; CASTRO, 1993, p. 139). O sucesso desse sistema varia conforme o grau de integração, afinidade e prestígio da família responsável pela área a ser cultivada. Os convidados ajudam a preparar a roça, e os anfitriões retribuem em pelo menos dois momentos distintos: no dia do trabalho, com a oferta de refeições apreciadas; e posteriormente, quando receberem convite semelhante, doando trabalho àqueles que os ajudaram.

O campo de gado completa a paisagem dos terrenos. Em regra, são pequenas criações, até de uma ou duas cabeças, e os campos são compartilhados por duas ou mais famílias em um sistema de sociedade que compreende a cooperação de diversas pessoas no cuidado dos animais, sem distinguir entre as reses de diferentes proprietários. As crianças, principalmente do sexo masculino, aprendem a lidar com o gado ajudando os mais velhos a tomar conta dos currais e a pastorear os animais. Os campos de pasto são divididos em quadros cujas dimensões variam conforme o tamanho da criação. Em geral, quando os animais se reproduzem, os bezerros são distribuídos entre os cuidadores, que assim vão formando seus rebanhos. O gado raramente é consumido e constitui, antes, uma espécie de poupança destinada a despesas emergenciais.

Na área de moradia, os quilombolas relacionam-se com algumas pessoas “de fora”

contrárias ao seu pleito territorial: os proprietários da Fazenda Murta (comprada dos Pinheiros) e os posseiros ocupantes de seis terrenos localizados em ambas as margens do igarapé Ariramba. Adquiridos na década de 1970, no mesmo período em que Joaquim se fixou na localidade, quatro desses terrenos pertencem a membros de uma só família, e os outros a dois indivíduos não relacionados entre si nem com os quilombolas. Esses posseiros mantiveram boas relações com os Santos Oliveira e demais moradores até o início dos anos 2000, quando a expectativa comum ainda era de titulação individual dos lotes. As divergências começaram a partir do momento que a demanda do território coletivo foi formulada pelos autodeclarados quilombolas, embora a permanência dos “de fora” fosse, até então, aceita na comunidade.

Como vem sendo exposto, a defesa do território étnico enfatizou como traço distintivo da comunidade um determinado modo de vida, considerado ambientalmente sustentável e apropriado à convivência na área coletiva. Em contraste, o modo como os “de fora” lidam com a terra e os recursos naturais passou a ser representado como incompatível com os valores comunitários. Os “de fora” frequentam esporadicamente os terrenos, que são descampados desde a beira do igarapé e destinados principalmente à criação de gado e a eventuais práticas de caça e pesca, vistas pela comunidade como predatórias. Não há roças, casas de farinha, canteiros nem árvores frutíferas. Em lugar de moradias para o convívio familiar, veem-se pequenas construções que servem de apoio a atividades temporárias ou de abrigo para vaqueiros e capatazes que, eventualmente, cultivam algumas plantas para consumo próprio. De acordo com relatos colhidos por Pompermaier (2019, p. 52):

[...] eles só querem fazer campo e destruir tudo. O Inkra já fez a notificação, mas até agora eles não saíram. Quando a Força Nacional vier, eles vão sair. Eles já disseram que quando eles vierem, se tiver gado, eles vão matar tudo e vão mandar eles saírem fora [...]. Mas eles ficam aí ocupando espaço de outras pessoas que são quilombolas e ainda não têm terrenos, e era para estarem nesses lugares.

As diferenças acirraram-se a partir da elaboração do RTID, que incluiu o cadastramento de quilombolas e a identificação de não quilombolas passíveis de desintrusão do território. A perspectiva de perderem os terrenos, ainda que mediante indenização por benfeitorias, levou os “de fora” a estratégias de confrontação com a comunidade: questionando a identidade étnica assumida, fazendo melhoramentos nos terrenos a fim de majorar os valores indenizatórios e atuando publicamente contra a titulação do TQ. Desde então, os quilombolas alegam que a permanência deles na comunidade se tornou inaceitável, mais por causa das suas atitudes que em função da sua origem étnica ou do fato de não residirem no Ariramba.⁸

⁸ Alguns quilombolas não residem permanentemente no território por motivos diversos: trabalho, no caso de alguns professores; estudo, no caso de jovens e adolescentes que cursam ensino de nível médio, disponível apenas

OS QUILOMBOLAS E OS “INVASORES” DA FLOTA

Os problemas decorrentes da sobreposição de Unidades de Conservação e terras indígenas, territórios quilombolas e áreas ocupadas por outras comunidades tradicionais são extensamente conhecidos e debatidos por diversos pesquisadores, sob diferentes perspectivas: da geopolítica, da ação reguladora do Estado, das interações entre os grupos envolvidos e as instituições estatais, dos usos da terra e dos recursos naturais, entre outras (BARRETO, 2004; BENSUSAN, 2014; LOBÃO, 2010). O aspecto a destacar aqui é a oposição, intensificada no âmbito do processo de titulação do TQ, entre os demandantes e outros usuários da Flota Trombetas, por eles denominados “invasores”.

Vendo-se como legítima detentora da área, uma vez que a utiliza desde muito antes da criação da UC, a comunidade entende que o direito de uso da floresta é imprescindível à manutenção de seu modo de vida.⁹ Ao contrário, o uso da Flota por terceiros é visto como ilegal e devastador, e tem sido apontado como fonte de conflitos em diversas denúncias formalizadas ao Ministério Público. Assim como os “de fora”, os “invasores” vêm da cidade e das imediações de Oriximiná, e cultivam uma relação com o território que é julgada incompatível com a vida coletiva. No entanto, ao contrário daqueles — que pelo menos mantêm seus campos de gado na comunidade —, os “invasores” não ostentam posses nem benfeitorias. Segundo os quilombolas, eles nunca pretenderam realizar atividades duradouras no Ariramba, mas trafegam pelo igarapé para acessar a floresta, caçar e pescar, e pagam a serviçais para derrubar a mata dentro e fora dos limites da Flota.

Os “invasores” reagiram com retaliações e ameaças à demanda territorial dos quilombolas (ANDRADE; ALFONSI, 2005). Na pesquisa para o Relatório Antropológico do RTID, estes últimos contaram que parentes abandonaram a área por causa de ameaças e atentados:

O [invasor] fez uma agressão e eles saíram. Eles foram lá e desarmaram a casa deles, tacaram fogo. Teve algumas ameaças, aí foi que eles saíram. (CARVALHO, 2013, p. 210).

Ela tinha um plantio, parece que era de jerimum, melancia, milho, banana. Ela deixou

na cidade; doença, já que inexistente serviço de saúde na localidade; e arranjos familiares de escoamento da produção agrícola, nos quais a maior parte do núcleo doméstico fica trabalhando na comunidade enquanto um ou dois membros se baseiam na cidade para receber e vender a produção.

⁹ O principal produto extraído da área é a castanha-do-pará, mas açaí, andiroba, breu, carapanáuba, copaíba, cumaru, madeiras, palhas e cipós também são utilizados para fins tão diversos como alimentação, preparo de remédios e construção de casas, pontes, currais e embarcações.

tudo para lá por causa do [“invasor”]. Ela parou na comunidade e disse que esperava ser resolvido para ela poder voltar. O que [ele] falou para ela? Sei lá porque, por exemplo, assim, o acabamento que ele estava fazendo da área, derrubando, estava invadindo o terreno deles, e ela não aceitaria. No caso, eles ameaçaram ela. Ele foi lá com ela, lá na casa onde ela estava. Ele disse que ele tinha comprado aquilo lá, que era para eles saírem de lá. Ela também não falou nada. Tudo bem, ela saiu, parou na comunidade e informou o pessoal lá. (CARVALHO, 2013, p. 212).

Em 2008, o Incra atestou a impossibilidade de coexistência pacífica entre a comunidade e os chamados “invasores”, e enfatizou a necessidade de especial atenção para sua desintrusão, “sem direito a reassentamento” (INCRA, 2008). Entretanto, dada a morosidade do processo e à ineficácia dos órgãos de controle da UC, a permanência desses sujeitos na área se estendeu. Em 2012, técnicos do Iterpa asseveraram que “somente depois da ação do MPE, com a abertura do inquérito civil público, a SEMA, em 07 de junho de 2012 foi até a área e fez a notificação [...] para desocupar a área, num prazo de 30 dias” (ITERPA, 2012, p. 10).

Em 2013, o MPPA abriu novo inquérito para investigar ameaças dirigidas contra líderes comunitários por agentes externos que exploram ilegalmente a Flota. Em 2015, a ACORQA apelou ao Ministério Público Federal (MPF) ao notar picadas abertas na mata, árvores plaqueadas e pessoas estranhas transitando pelas áreas de uso da comunidade. Um inquérito civil foi instaurado e, mediante apuração de fatos, o MPPA e o MPF emitiram uma recomendação conjunta ao Estado do Pará para que anulasse “qualquer autorização/anuência ambiental para exploração florestal sobreposta ao Território Quilombola Ariramba já devidamente delimitado nos processos do INCRA e do ITERPA” (MPPA, 2017, p. 6-7).

Após a desafetação da área sobreposta e a subsequente titulação do TQ, os conflitos diminuíram, e a expectativa da comunidade é de que os “invasores” não retornem. Entretanto, o potencial de exploração madeireira tem atraído um novo tipo de interessado na área. Intermediários de supostas empresas têm interpelado os líderes comunitários com propostas de manejo florestal que não são formalmente apresentadas, mas chegam em comunicações verbais e pedacinhos de papel rascunhados com cálculos incompreensíveis. Embora não recorram a ameaças e agressões, esses novos “invasores” trazem instabilidade à comunidade à medida que exercem pressão econômica e política sobre ela, contando, inclusive, com apoio de autoridades locais, de acordo com os quilombolas.

A COMUNIDADE QUILOMBOLA DO ARIRAMBA E “AS OUTRAS

COMUNIDADES”

Enquanto os “de fora” e os “invasores” têm tido atuação pontual no TQ Ariramba e, por isso, são potenciais alvos de procedimentos de desintrusão e repressão por ilícitos ambientais, alguns sujeitos coletivos vêm interpondo obstáculos maiores à demanda territorial da comunidade. A terra é seu principal interesse e, na disputa por ela, emergem situações conflituosas que envolvem de desconforto até ostensiva hostilidade.

O primeiro grupo com o qual a comunidade do Ariramba disputou terras recentemente foram seus vizinhos do TQ Erepecuru, titulado em 1998 pelo Incra e em 2000 pelo Iterpa. Devido a um erro do Incra, áreas consensualmente utilizadas por moradores do Ariramba na fronteira entre os territórios foram incluídas no título concedido à Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Erepecuru (ACORQE). O erro só foi percebido na finalização dos mapas do RTID do Ariramba e abriu um período de negociações entre líderes da ACORQA e da ACORQE, em busca de um acordo para eliminar a sobreposição fundiária que impedia a continuidade do processo de interesse da primeira. Uma moradora informou a Pompermaier (2019, p. 50):

Assim, foi um pouco sofrido, porque a gente levou muitas ameaças, porque a área vizinha não queria abrir a mão, pra a gente tirar nosso limite. Eles tinham ultrapassado para dentro da nossa área. Então chegou um tempo de conversar e eles entenderem nosso lado, e liberaram, aí que foi titulado.

Na percepção de moradores do Ariramba, a superação do entrave foi mais difícil que o esperado, pois, a despeito do consenso quanto ao seu direito de uso da área e do fato de o erro ter sido cometido pelo Incra, os líderes quilombolas do Erepecuru não concordavam em ter os limites de sua propriedade alterados. As negociações estenderam-se até 2016, quando um acordo possibilitou a retificação do título daquele TQ.

A outra disputa de terras envolve grupos compostos majoritariamente por migrantes que se estabeleceram em áreas próximas ao igarapé Murta, ao longo de diversos ramais que partem da Estrada do BEC. Essa estrada é assim chamada por ter sido aberta pelo 8º Batalhão de Engenharia e Construção (BEC) como prolongamento da Rodovia BR-163 (Cuiabá-Santarém), que fora concebida no Plano Nacional de Integração (PNI) e inaugurada na década de 1970. Ela é acessível na saída do perímetro urbano de Oriximiná através da Rodovia PA-254, que é um dos principais canais de escoamento da produção agrícola dos municípios da Calha Norte, e segue no sentido noroeste. Trata-se de uma zona sujeita a forte pressão antrópica, onde o

desmatamento e a grilagem de terras favorecem a expansão da fronteira agrícola e da frente de colonização na região (COELHO; CUNHA; WANDERLEY, 2010; WATRIN; VENTURIERI; VALENTE, 1998).

Estimulado por um mercado ilegal de terras aquecido por documentos inautênticos, recibos de compra e venda sem valor legal e promessas de cessão de terra em troca de serviços eventuais, o processo de ocupação da área foi acelerado nos anos 1990.

[...] diante de uma terra relativamente próxima ao centro da cidade de Oriximiná, historicamente devoluta e alvo de grilagem e suspeitas de corrupção [...], a população se mobilizou para fazer uso dela, seja como moradia, local de trabalho ou especulação imobiliária. Houve, assim, um mercado de terras à margem da lei. (MADEIRA FILHO *et al.* 2019, p. 15).

A partir de um monitoramento realizado naquela década, Watrin, Venturieri e Valente (1998, p. 24) assinalaram que a Estrada do BEC “representa[va] potencialmente uma ameaça à integridade da porção sudeste da área Erepecuru”, onde fica a comunidade do Ariramba. Os autores destacaram a “intensidade com que é feita a abertura de áreas de floresta, principalmente para a formação de pastagens pelos colonos da região” (WATRIN; VENTURIERI; VALENTE, 1998, p. 24). Alertaram, ainda, que o padrão de ocupação e uso do solo nas margens da estrada diferiam significativamente do padrão tradicional de concentração populacional nas margens dos rios, praticado pelos quilombolas. A ocupação cresceu ainda mais a partir de 2000, com a abertura do ramal do Cachorro Sentado, incentivada pelo poder público, conforme relatado a Carvalho (2013, p. 115):

Veio uma migração muito forte de famílias maranhenses aqui para a região. Tinha essa área nova lá e o prefeito falou que era para eles se alocarem lá e mandarem abrir o ramal. No mês de novembro de 2000, finalizando o verão, a máquina entrou lá para fazer o ramal, só mesmo abrir o ramal brabo. Só fez abrir, então, essas famílias foram se alocando aos poucos nos lotes que tinham marcado [...]. Aí, no ano de 2003 chegaram mais umas famílias maranhenses que tiraram o lote, mais para dentro, marcando até a beira do Ariramba. Principalmente famílias vindo ali do município São Geraldo do Araguaia, muitas famílias vieram de lá. Em 2008 chegou, mais ou menos, umas sete famílias da região de Marabá e até hoje estão morando lá.

Na mesma época que a ACORQA reivindicou o título do território quilombola do Ariramba, os moradores daquela área fundaram a Associação das Comunidades do Erepecuru e Cuminá (ACOMECE).¹⁰ A paisagem local foi profundamente alterada pela derrubada de árvores,

¹⁰ Por meio da Portaria n. 56, de 29 de dezembro de 2005, o Incra destinou 35.195,0180 ha da Gleba Paru do Oeste, localizada nos municípios de Óbidos e Oriximiná, para criação do Projeto de Assentamento - PA ACOMECE, prevendo a implantação de 500 unidades agrícolas familiares. Em 2007, a pedido do MPF, o PA ACOMECE foi

inclusive castanheiras¹¹, queimadas e abertura de pastos. Atualmente, a área está tomada por clareiras, crateras, troncos caídos e queimados, árvores mortas e caveiras de castanheiras, como dizem os quilombolas. Em um inventário dessa espécie nas imediações da Estrada do BEC, Scoles *et al.* (2016) compararam o lugar a um cemitério de castanheiras, com 75% das árvores mortas.

Os moradores do Ramal do Cachorro Sentado e da Estrada do BEC alegam não conhecer os limites da área quilombola. Um antigo líder da ACOMEC, contudo, informa que tentou esclarecer os colonos e impedir o avanço sobre as terras do Ariramba, sem sucesso. Ele afirmou a Carvalho (2013, p. 116):

[...] avisados eles foram [...], por várias vezes eu fiz palestras lá, avisei para eles que a nossa área de pretensão ia até o ramal do Seu Raimundo Cruz. Aí, por indução de outras pessoas eles avançaram mais para dentro. A nossa área, da ACOMEC, seria até o seu Raimundo Cruz, porque nós conversamos com Gervásio [presidente da ACORQA): A nossa associação, ela não deixa mais grileiro entrar, a gente encosta no pico de vocês, aí também como a nossa área também é coletiva, aí então a gente encosta no pico de vocês e não tem como grileiro, fazendeiro entrar. Aí o que acontece? Quem passou do Seu Raimundo Cruz para dentro foi avisado que aquela área era de pretensão quilombola. [...] As últimas justificativas deles é que não sabiam, mas sabiam sim, porque eu avisei várias vezes, não só eu como outras pessoas, nós fomos com o pessoal do Incra ainda lá, mas parece que não levaram muito a sério.

Dezesseis anos depois da instauração do processo de titulação do TQ junto ao Incra, a disputa territorial se agravou com o avanço da ocupação na Estrada do BEC e nos ramais vicinais. Os quilombolas referem-se genericamente aos moradores dessas áreas como “maranhenses”, embora haja pessoas naturais de diversos estados, inclusive do Pará. Responsabilizam-nos pela devastação da floresta nativa e pela completa destruição dos castanhais Bom Prazer, Três Paiol, Paraíso, Uauá-Açu, Boa Esperança, Cafezal, Alto Alegre, Assoalhado e Jabuti. Em suma, julgam seu modo de vida absolutamente insustentável e incompatível com a permanência no TQ, como resumiu o presidente da ACORQA em entrevista a Carvalho (2013, p. 101):

Vão acabando em campo, tudo, em roçado. Eu estava dizendo, é por isso que muita gente se vê enrascada sobre terra para morar, porque eles pegam uma terra para lá e fazem campo. Tiram o negócio da roça e outras coisas, vão metendo capim. Com pouco tempo não tem mais onde fazer lugar, aí é preciso mudar para outro canto.

De fato, muitos migrantes sofrem dificuldades de adaptação ao lugar, pois desconhecem

interditado pela Justiça Federal junto com outros 106 assentamentos suspeitos de irregularidades e sobreposição com unidades de conservação. Em 2015, o Tribunal Regional Federal anulou a decisão anterior e liberou 24 assentamentos, mas manteve 67 interditados judicialmente, impedindo o Incra de aplicar políticas públicas de sua competência nesses locais. O PAACOMEC foi um deles. Fonte: <https://incraoestepara.wordpress.com/2015/10/16/>.

11 A derrubada de castanheiras é proibida. Decreto n. 5.975, de 30 de novembro de 2006 (BRASIL, 2006).

formas tradicionais de aproveitamento dos produtos florestais e não praticam o extrativismo. Não raramente sucumbem a doenças e a intempéries que os nativos têm experiência de contornar. Todo o seu trabalho é empenhado em roçados e pastos, mas, devido à falta de infraestrutura e apoio técnico, esbarram em obstáculos à comercialização da produção e — como disse o quilombola — após algum tempo, vendem as benfeitorias a novos posseiros e migram novamente. De acordo com Madeira Filho *et al* (2019, p. 14):

[...] para dar alguma legitimidade à área apropriada ilegalmente, um dos artifícios mais utilizados é o deslocamento de gado para uma área grilada e desmatada, com o intuito de dar aparência de empreendimento produtivo a um processo de dilapidação do patrimônio coletivo, com altos custos sociais e ambientais.

Os migrantes se defendem, argumentando que os quilombolas querem “jogá-los da terra” antes mesmo da conclusão do processo de titulação do TQ. Reclamam, ainda, do poder público, que os teria incentivado a se fixar na área em disputa e ignora suas necessidades de transporte, escola, saúde e outros serviços básicos. Com baixo grau de coesão e organização coletiva, sentem-se prejudicados em relação aos quilombolas, que, conforme notaram Coelho, Cunha e Wanderley (2010), têm mais capital social acumulado. Estes últimos, porém, já alteraram os limites do TQ originalmente pretendido por ocasião da elaboração do RTID, deixando fora dele algumas áreas adjacentes ao igarapé Murta, onde a devastação da floresta era tal que não compensava disputar a terra.

Sem dúvida, a pressão exercida pela contínua expansão das posses em direção às florestas abrangidas no território coloca em risco outras áreas e a disponibilidade de recursos naturais necessários aos quilombolas. Os conflitos entre eles e os moradores das estradas agravam-se na mesma proporção da degradação ambiental, à medida que o processo de titulação se estende indefinidamente. Nesse contexto, ameaças têm sido relatadas pela comunidade quilombola: “Eles dizem que não vão fazer nada com o Incra, mas com a gente. E dizem que mexeu com o Cachorro Sentado, mexeu com todo o BEC”. Com o passar do tempo, porém, “mexer” com esses posseiros vai se tornando cada vez menos exequível, já que a desintrusão de comunidades inteiras representa um empreendimento de alta complexidade e baixa viabilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No complexo cenário fundiário brasileiro, a instituição de territórios quilombolas pelo Estado tem sido uma estratégia de formalização, regularização e ordenamento de áreas tradicionalmente ocupadas por comunidades negras, descendentes de africanos que formaram mocambos e quilombos em resistência à escravidão. A criação desses territórios, pautada em procedimentos administrativos altamente burocratizados, segue a lógica instrumental e reguladora do Estado brasileiro, que historicamente marginaliza formas de ocupação e uso do solo destoantes da propriedade privada, assumida como categoria universal. Tais procedimentos, como se pretendeu mostrar, são excessivamente morosos e atravessados por diferentes expectativas de direitos, que alimentam conflitos entre os sujeitos interessados no TQ, a sociedade do entorno e o próprio Estado.

Este artigo analisou a experiência da comunidade quilombola do Ariramba no âmbito de dois processos de titulação territorial, um no nível federal e outro no nível estadual. Em ambos os processos os moradores têm vivenciado disputas territoriais e conflitos ambientais com diferentes agentes externos. Do ponto de vista dos quilombolas, os membros externos à comunidade são classificados de acordo com o modo como se portam e o tipo de uso que fazem da terra e dos recursos naturais. Eles são os “de fora”, os “invasores” e as “outras comunidades”, e atuam diferentemente no território, conforme o vagaroso fluxo dos processos revelou.

O procedimento administrativo mais célere tramitou no Iterpa por treze anos, durante os quais alguns eventos se destacaram: a criação da Flota Trombetas, sobreposta à área declarada de pretensão quilombola; a instalação de posseiros, garimpeiros e criadores de gado na UC, vistos como “invasores” pela comunidade; e um atentado que levou famílias quilombolas a abandonarem o território após uma série de ameaças. O desfecho desse processo veio com a revisão dos limites da Flota e a titulação da área correspondente em nome da ACORQA, em 2018. Desde então, a comunidade tem sido assediada por supostos representantes e intermediários de empresas madeireiras.

O outro procedimento já completou dezesseis anos no Incra e segue sem previsão de conclusão, imerso em contestações, cálculos de verbas indenizatórias e trocas de acusações. De um lado, o processo é rechaçado pelos “de fora”: o proprietário de uma fazenda e posseiros ocupantes de terrenos marginais ao igarapé Ariramba. De outro lado, o processo é confrontado por comunidades rurais que se formaram ao longo da Estrada do BEC e do Ramal do Cachorro Sentado, graças a um profícuo mercado ilegal de terras aquecido pela apropriação e grilagem de terras públicas em Oriximiná. Além desses agentes externos, a comunidade do Ariramba ainda

lidou em negociações com seus vizinhos quilombolas do Erepecuru, cujo título de propriedade teve de ser retificado em função de um erro que havia resultado na incorporação de terras consensualmente pertencentes ao Ariramba, gerando uma sobreposição fundiária entre os dois TQ.

Os “de fora”, os “invasores” e “as outras comunidades” apresentam características distintas quanto aos modos de vida, organização e ocupação do território. Os primeiros representam famílias que utilizam as terras marginais ao igarapé Ariramba para pastagem de gado e estadas curtas dedicadas a caçadas e pescarias. Em tempo pretéritos, tiveram boas relações com Joaquim dos Santos Oliveira e seus descendentes, que chegaram a considerar sua permanência na comunidade. Ela foi tornada inviável, porém, no bojo do processo de elaboração das fronteiras entre os quilombolas e os outros.

Os “invasores”, ao contrário, foram vistos como ameaçadores desde suas primeiras incursões na área. Considerados predadores da natureza, sempre foram rechaçados pela comunidade do Ariramba, com a qual raramente mantiveram relação. A incômoda e ilícita presença desses indivíduos no território teve ainda o efeito de aguçar a percepção dos quilombolas quanto ao desrespeito aos seus direitos por parte do Estado, pondo a nu a fragilidade dos procedimentos administrativos que visam, em tese, à efetivação daqueles direitos. Afinal, a Flota, para a qual os “invasores” eram atraídos sem que o órgão gestor da unidade os reprimisse, havia sido criada a despeito da demanda territorial da anterioridade da ocupação quilombola na área.

Por fim, as “outras comunidades” representam o principal entrave à titulação do TQ Ariramba. Responsabilizadas pela destruição de florestas e castanhais, já que não são extrativistas, elas são tratadas pelos quilombolas com a máxima alteridade: são “maranhenses”, independentemente de seu lugar de origem. Não estavam lá quando o processo de titulação foi aberto no Incra, mas têm crescido e se organizado coletivamente à medida que tal processo se arrasta. Atualmente, embora alguns quilombolas digam temê-las pelo aviso dado de que “mexeu com o Cachorro Sentado, mexeu com todo o BEC”, essas comunidades dificilmente poderão ser retiradas do local.

REFERÊNCIAS

1. ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. **Negros do Trombetas: guardiães de matas e rios.** Belém: UFPA-NAEA, 1993.
2. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. de. Prólogo: um rio dividido? *In:* ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. **Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro.** Manaus: UEA Edições, 2010. p. 7-20.
3. ANDRADE, Lúcia; ALFONSI, Daniela. **Comunidade Remanescente de Quilombo “Nova Jerusalém” – Terra Quilombola Ariramba.** São Paulo: CPI-SP, 2005.
4. BARRETO, Henyo. Notas para uma história social das áreas de proteção integral no Brasil. *In:* RICARDO, Fany (org). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.
5. BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. *In:* LASK, Tomke (org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contracapa, 2000 [1969]. p. 25-68.
6. BENATTI, José Heder. Das terras tradicionalmente ocupadas ao reconhecimento da diversidade social e de posse das populações tradicionais na Amazônia. *In:* UNGARETTI, Débora *et al.* **Propriedades em transformação: abordagens multidisciplinares sobre a propriedade no Brasil.** São Paulo: Blucher, 2018. p. 195-216.
7. BENATTI, José Heder. **Posse agroecológica e manejo florestal: à luz da Lei 9.985/00.** Curitiba: Juruá, 2003.
8. BENNATI, José Heder. Propriedade comum na Amazônia: acesso e uso dos recursos naturais pelas populações tradicionais. Em: SAUER, Sérgio; ALMEIDA, Wellington (org.). **Terras e territórios na Amazônia: demandas, desafios e perspectivas.** Brasília: UnB, 2011.
9. BENSUSAN, Nurit. Diversidade e unidade: um dilema constante. Uma breve história da ideia de conservar a natureza em áreas protegidas e seus dilemas. *In:* BENSUSAN, Nurit; PRATES, Ana Paula. **A diversidade cabe na unidade? Áreas protegidas no Brasil.** Brasília: IEB, 2014. p. 30-81.
10. BORGES, Antonádia. Terra. *In:* SANSONE, Lívio; FURTADO, Cláudio (org.). **Dicionário crítico das Ciências Sociais dos países de fala oficial portuguesa.** Salvador: EDUFBA, 2014.
11. BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília, DF: Centro Gráfico, 1988.
12. BRASIL. Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68

- do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. **Diário Oficial da União**, Poder Executivo, Brasília, DF, 21 nov. 2003. Seção 1, p. 4.
13. CARVALHO, Luciana Gonçalves de. Histórias, memórias e representações da escravidão na comunidade quilombola do Ariramba. *In*: GRUPIONI, Denise Fajardo; ANDRADE, Lúcia M.M. (org.) **Entre águas bravas e mansas: índios e quilombolas em Oriximiná**. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo; Iepé, 2015, p. 62-83.
 14. CARVALHO, Luciana Gonçalves de. **Relatório Antropológico do Território Quilombola do Ariramba**. Curitiba: Ecodimensão, 2013.
 15. COELHO, Maria Célia Nunes; CUNHA, Luís Henrique; WANDERLEY, Luiz Jardim de Moraes. Conflitos em áreas de mineração na Amazônia: os casos dos quilombolas e dos moradores de beiras de lagos, dos canais fluviais e de estradas em Oriximiná. *In*: ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens (ed.). **Desenvolvimento e conflitos ambientais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 349-379.
 16. COUDREAU, Octavie. **Voyage au Cuminá**. Paris: A. Lahure, 1901.
 17. FUNES, Eurípedes. **Comunidades Remanescentes dos Mocambos do Alto Trombetas**. Departamento de História/UFC, Fortaleza, 2000. Disponível em: <http://www.cpisp.org.br/comunidades/pdf/alto-trombetas.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2017.
 18. INCRA. Instrução Normativa n. 57, de 20 de outubro de 2009. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003. **Diário Oficial da União**, Poder Executivo, Brasília, DF, 21 out. 2009.
 19. INCRA. Superintendência Regional de Santarém. **Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidades de Remanescentes de Quilombo Ariramba**. Santarém: INCRA, 2008.
 20. INCRA. Superintendência Regional em Santarém. Extrato de termo aditivo n. 19002/2017. **Diário Oficial da União**, Poder Executivo, Brasília, DF, 3 abr. 2017. Seção 3, p. 2.
 21. ITERPA. **Cadernos Iterpa: territórios quilombolas**. Belém: Iterpa, 2009.
 22. ITERPA. **Caracterização sócio-econômica de territórios quilombolas no Pará: a comunidade Ariramba, Município de Óbidos**. Belém, 2012.
 23. ITERPA. Instrução Normativa n. 2, de 16 de novembro de 1999. Disponível em: <https://cpisp.org.br/instrucao-normativa-no-2-do-instituto-de-terras-do-para-de-16-de-novembro-de-1999/>. Acesso em: 31 maio 2021.
 24. LITTLE, Paul. Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 85-103, jan./jun. 2006.

25. LITTLE, Paul. **Território sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia, n. 322. Brasília: UnB, 2002.
26. LOBÃO, Ronaldo. **Cosmologias políticas do neocolonialismo**: como uma política pública pode se transformar em uma política do ressentimento. Niterói: EDUFF, 2010.
27. LOPES, José Sérgio Leite. Sobre processos de “ambientalização” dos conflitos e sobre dilemas da participação. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 12, n. 25, p. 31-64, 2006.
28. MADEIRA FILHO, Wilson et. al. “Camelôs” da reforma agrária: conflito de terras em Oriximiná (PA). *In*: **Tópicos em Ciências Sociais**. Belo Horizonte: Poisson, 2019. p. 6-18.
29. MPPA – MINISTÉRIO PÚBLICO DO PARÁ. **Recomendação n. 01/2017**. Santarém, 8 mar. 2017.
30. OLIVEIRA, Avelino Ignacio de. **Atravéz da Guyana brasileira pelo rio Erepecurú Estado do Pará**. Boletim do Ministério da Agricultura, Industria e Comercio, n. 31, 1925.
31. PARÁ (Estado). **Constituição Estadual** (1989). Disponível em: <https://www.sistemas.pa.gov.br/sisleis/legislacao/228>. Acesso em: 31 maio 2021.
32. PARÁ (Estado). **Decreto n. 3.572, de 22 de julho de 1999**. Regulamenta a Lei n. 6.165, de 2 de dezembro de 1998, que dispõe sobre a legitimação de terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos e dá outras providências. Disponível em: <https://cpisp.org.br/decreto-n-o-3-572-de-22-de-julho-de-1999/>. Acesso em: 31 maio 2021.
33. PARÁ (Estado). **Decreto n. 2.607, de 4 de dezembro de 2006**. Cria a Floresta Estadual do Trombetas nos Municípios de Oriximiná e Óbidos, Estado do Pará, e dá outras providências. Disponível em: http://bancodeleis.alepa.pa.gov.br:8080/lei2607_2006_64332.pdf. Acesso em: 31 maio 2021.
34. PARÁ (Estado). **Lei n. 6.165, de 02 de dezembro de 1998**. Dispõe sobre a legitimação de terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos e dá outras providências. Disponível em: http://bancodeleis.alepa.pa.gov.br:8080/lei6165_1998_64265.pdf. Acesso em: 31 maio 2021.
35. PARÁ (Estado). **Lei n. 8.595, de 11 de janeiro de 2018**. Altera os limites das Florestas Estaduais de Faro e do Trombetas, desafeta as áreas de uso das Comunidades Quilombolas de Cachoeira e de Ariramba. Disponível em: http://bancodeleis.alepa.pa.gov.br:8080/lei8595_2018_82421.pdf. Acesso em: 31 maio 2021.
36. POMPERMAIER, Valentina Calado. **A territorialidade e o exercício de direitos ambientais e territoriais no Ariramba**. 2019. 96f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Antropologia) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2019.

37. SALLES, Vicente. **O negro no Pará: sob o regime da escravidão**. Belém: Instituto de Artes do Pará, 2005.
38. SAUMA, Julia Frajtag. Ser coletivo, escolher individual: território, medo e família nos Rios Erepecuru e Cuminã. *In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS*, 33., 2009, Caxambu. **Anais eletrônicos** [...]. Caxambu: ANPOCS, 2009. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/papers-33-encontro/gt-28/gt26-9/2057-juliasauma-ser-coletivo/file>. Acesso em: 20 abr. 2021.
39. SCARAMUZZI, Igor Alexandre Badolato. **Extrativismo e as relações com a natureza em comunidades quilombolas do rio Trombetas/Oriximiná/Pará**. 2016. 338f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.
40. SCOLES, Ricardo *et al.* Sobrevivência e Frutificação de *Bertholletia excelsa* Bonpl. em Áreas Desmatadas em Oriximiná, Pará. **Floresta Ambient.**, v. 23, n. 4, p. 555-564, 2016.
41. SEMA – SECRETARIA DE ESTADO DE MEIO AMBIENTE. **Plano de manejo da Floresta Estadual do Trombetas**. Belém: SEMA; Belém: Imazon, 2011.
42. TRECCANI, Girolamo Domenico. “Propriedade coletiva” das populações tradicionais brasileiras e os *usi civici* na Itália. *In: UNGARETTI, Débora et al. Propriedades em transformação: abordagens multidisciplinares sobre a propriedade no Brasil*. São Paulo: Blucher, 2018. p. 141-168.
43. WATRIN, Orlando, VENTURIERI, Adriano; VALENTE, Moacir. **Levantamento da vegetação e do uso da terra em áreas de remanescentes de quilombos na bacia do rio Trombetas**. PA. Belém: Embrapa-CPATU, 1998.
44. WITKOSKI, Antônio Carlos. **Terras, florestas e águas de trabalho: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais**. Manaus: EDUA, 2007.

Luciana Gonçalves de Carvalho

Professora Associada vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade e ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento, ambos da Universidade Federal do Oeste do Pará, e ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará. Doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7916-9092>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa documental, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: luciana.carvalho@ufopa.edu.br

Valentina Calado Pompermaier

Mestranda pela Universidade de Brasília e bacharel em Antropologia pela Universidade Federal

do Oeste do Pará. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5348-6193>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, pesquisa empírica, análise de dados e redação. E-mail: valentina.calado@gmail.com

Cavalos que trabalham: disputas entre carroceiros e ativistas da libertação animal

Horses that work: disputes between cart drivers and animal liberation activists

Ricardo Alexandre Pereira de Oliveira

Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar alguns resultados da pesquisa acerca do conflito e o desdobramento de controvérsias em torno da tração animal em Belo Horizonte e Região Metropolitana. Partindo do modo de vida que entrelaça humanos e equinos nas cidades, foco minha atenção na ação judicial, nas mudanças na legislação e nas implicações da atuação do Poder Executivo municipal nas últimas duas décadas, derivadas de ações do ativismo pela libertação animal. Apresento as transformações ocorridas entre 2014 e 2018, com base nos trabalhos de campo que realizei nesse período, incluindo o período de um ano vivendo junto a uma comunidade de carroceiros e cavalos, acompanhando suas diferentes jornadas de trabalho. Na sequência, como assessor da organização de carroceiros, tornei-me propriamente um mediador entre os demais atores envolvidos nessa rede. Através deste relato etnográfico construído a partir dos anos de observação participante e levantamento de documentação, procuro demonstrar que os termos postos no debate público são ao menos insuficientes para compreendermos os diferentes sentidos que incidem sobre a relação de trabalho entre carroceiros e cavalos nas cidades.

Palavras-chave: Antropologia do Estado, Relações humano-animal, Carroceiros e animais de tração, Libertação animal.

Recebido em 19 de junho de 2021.
Avaliador A: 26 de julho de 2021.
Avaliador B: 27 de julho de 2021.
Aceito em 11 de outubro de 2021.



ABSTRACT

The aim of this communication is to present some research results about the conflict and the unfolding of controversies around animal traction in Belo Horizonte and the Metropolitan Region. Starting from the way of life that interweaves humans and horses in cities, I focus on changes in the legislation and developments of executive municipal power policies in the past two decades. I also put forward the conflict's escalation between the years 2014 and 2018, based on my fieldwork over that period, including a year living together with a community of cart drivers and horses, following their different working hours. Subsequently, as an assistant of the organization of cart drivers, I became a mediator between the others involved in this network. Through this ethnographic report, built from years of participant observation and documentation survey, I aim to demonstrate that the terms used in the public debate are at least insufficient to understand the different meanings that affect the work relations between cart drivers and horses in the cities.

Keywords: Anthropology of the State, Human-animal relations, Cart drivers and animals of traction, Animal liberation.

INTRODUÇÃO

Este trabalho resume algumas reflexões que desenvolvi na dissertação de mestrado defendida em 2017 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAN-UFMG). Meu interesse no debate sobre a tração animal em Belo Horizonte deriva de uma experiência anterior de pesquisa com populações que sofreram deslocamento compulsório em decorrência da implantação de um programa de urbanização de favelas, o Vila Viva.

Trabalhei com esse tema através de um programa de pesquisa e extensão que nucleava investigações na interseção entre antropologia e direito¹, época em que circunscrevi como objeto a intervenção do Estado nas vilas São Tomás e Aeroporto, região norte da capital mineira.

¹ Programa Cidade e Alteridade: Convivência Multicultural e Justiça Urbana, da Faculdade de Direito da UFMG, coordenado pela profa. Dra. Miracy de Sousa Gustin. Meu trabalho estava inserido no eixo de pesquisas com assentamentos e reassentamentos urbanos, que incluía trabalhos em ocupações, favelas e áreas sob intervenção estatal. No departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG, fui orientado na graduação e no mestrado pela professora Dra. Ana Beatriz Vianna Mendes, a quem agradeço a orientação e a amizade.

Entre os cerca de cinco mil moradores removidos daquelas vilas, estavam 30 carroceiros que trabalham com cavalos atrelados a carroças, grupo com o qual me dediquei a partir do mestrado.

Em 2013, Lopes defendeu uma dissertação de mestrado no programa de pós-graduação em Antropologia da UFMG na qual chama a atenção para a singularidade desse modo de vida ao focar as relações entre humanos e cavalos numa das 27 Unidades de Recebimento de Pequenos Volumes (URPVs) de Belo Horizonte, que são equipamentos públicos construídos pela prefeitura, em todas as regiões da cidade, para receber os materiais transportados pelos carroceiros, esse híbrido composto por humanos, cavalos e carroças (LOPES, 2013).

Esse é um dos poucos trabalhos acadêmicos publicados sobre o assunto e foi uma grande contribuição no sentido de visibilizar a alteridade da composição humano-carroça-animal. Trabalhos anteriores giravam em torno da experiência de extensão universitária da Faculdade de Veterinária da UFMG, que promovia a vacinação gratuita nas URPVs e a internação subsidiada no Hospital Veterinário (ALMEIDA, 2003; UMA CARROÇA..., 2000; REZENDE *et al*, 2004). Com base nesses estudos e na documentação existente, estima-se que a população de carroceiros em Belo Horizonte e Região Metropolitana gire em torno de seis a dez mil pessoas, mas os critérios de inclusão e exclusão de indivíduos nessa categoria variam e ainda não foi feito um censo específico.

Aproximei-me dos carroceiros num contexto em que suas casas eram classificadas como “subnormais” pelo poder público, sendo logo demolidas, e o modo como trabalhavam vinha recebendo análises cada vez mais variadas e divergentes na mídia. Com o passar do tempo, notei que as carroças eram emplacadas pela prefeitura, que os carroceiros tinham documentos como licenciamento anual das carroças, carteira de habilitação específica para carroceiros e cartão de vacinas dos cavalos, porque, desde o ano 2000, a prefeitura municipal normatizava o vínculo entre humanos e animais de tração na cidade através da articulação entre diferentes secretarias municipais² e a faculdade de veterinária da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Depois de concluir as disciplinas do mestrado, decidi alugar um barracão na vila e fazer meu trabalho de campo a partir daquele território que eu já conhecia sob outro ângulo. Acompanhei por um ano as jornadas de trabalho de diferentes carroceiros e diferentes animais

2 Do fim da década de 1990 até 2016 essa articulação associava a Superintendência de Limpeza Urbana (SLU), a Empresa de Transportes e Trânsito de Belo Horizonte (BHTrans), a Secretaria de Atividades Urbanas e a Secretaria de Saúde no propósito de normatizar e fiscalizar a circulação de carroças, ministrar formações técnicas aos carroceiros e promover o bem-estar dos animais de tração, além de garantir a destinação ecológica dos resíduos sólidos urbanos (entulhos e podas de árvores, sobretudo). A política de resíduos sólidos formulada ao longo dos anos 1990 foi consolidada através da Lei n. 10.293/2000, que descrevo adiante.

de tração nos trechos que configuram o circuito carroceiro. Direcionei minha atenção para o modo de funcionamento do sistema criado pela esfera municipal do Estado que reconhecia humanos e equídeos como partes diferentes, mas entrelaçadas, do trabalho interespecífico que os transforma, respectivamente, em carroceiros e cavalos de tração. Essa observação aconteceu na época em que o sistema estava sendo desmontado em decorrência das mudanças que descrevo ao longo deste texto.

Antes de apresentar as transformações que incidiram sobre a tração animal em Belo Horizonte e situar as controvérsias, cabe ressaltar, contudo, o processo histórico do reconhecimento municipal dessa forma singular de apropriação do território pelos carroceiros (LOPES, 2013; OLIVEIRA, 2017). Na virada do século, duas leis municipais reposicionaram política e institucionalmente o lugar dos animais de tração e dos carroceiros na capital mineira. A primeira (Lei n. 8.093/2000) instituiu o dia municipal do carroceiro e incumbiu o poder público de promover comemorações e organizar anualmente o Encontro Municipal dos Carroceiros. A segunda (Lei n. 10.293/2000) criou um sistema disciplinar que reuniu de uma só vez a gestão governamental de populações humanas e equinas no território, a inclusão dessa população interespecífica numa política ambiental de resíduos sólidos e o reconhecimento do trabalho realizado por esse coletivo como parte das atribuições do poder público.

Essa segunda lei constituiu seis agentes interligados e regulamentou suas competências:

1. Veículos de tração animal (carroças) cadastrados e licenciados anualmente;
2. Condutores (carroceiros), que passaram a se submeter a cursos de legislação de trânsito e ao registro;
3. BHTrans, instância municipal responsável por registrar condutores e veículos, emitir autorizações de condução aos carroceiros e emplacar as carroças;
4. Secretaria de Saúde, responsável por vacinar os cavalos e fazer o controle sanitário³;
5. Superintendência de Limpeza Urbana, responsável por fiscalizar o recebimento do material transportado por carroceiros e cavalos;
6. Administrações Regionais, responsáveis por organizar o cadastro das carroças e fiscalizar seu uso.

Figura 1. Sistema disciplinar constituído pela lei n. 10.293/2000

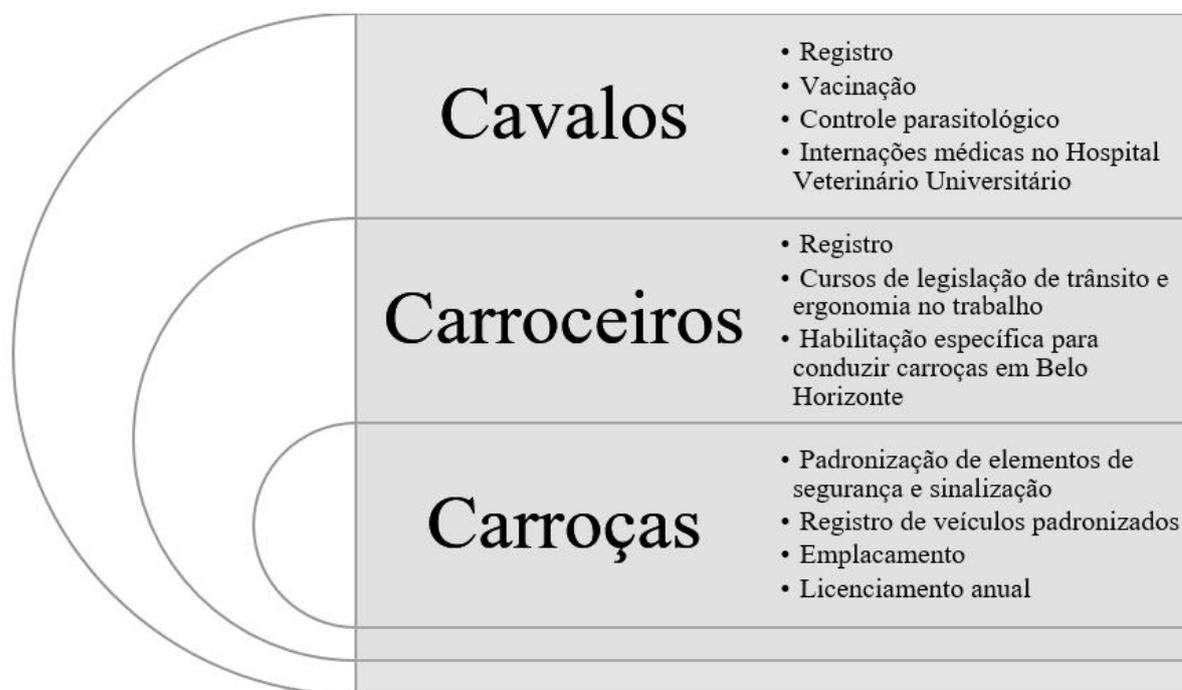
³ A Secretaria Municipal de Saúde acabou não incorporando essa responsabilidade, que foi então assumida pela Faculdade de Veterinária da UFMG através de uma parceria, um convênio entre a prefeitura e a universidade.

Sistema disciplinar constituído pela Lei n. 10.293/2000					
1. Carroças	2. Carroceiros	3. BHTRANS	4. Secretaria de Saúde / Faculdade de Veterinária da UFMG	5. SLU	6. Regionais

Fonte: Elaboração própria (2021).

As duas políticas confluíram num propósito conjunto, com a segunda visando uma espécie de governo da natureza através do reconhecimento de uma composição humano-animal-coisa, e a primeira voltada à celebração da diversidade sociocultural urbana e ao reconhecimento do ofício de carroceiro, que é constituído pelo trabalho executado conjuntamente por humanos e cavalos. A articulação coordenava os três aspectos resumidos no diagrama a seguir:

Figura 2. Governo do ator híbrido composto por humano-carroça-animal



Fonte: Elaboração própria (2021).

Essa configuração, porém, passou a sofrer transformações progressivas a partir da inserção de posições da libertação animal no debate público, que se converteram em ações legislativas e jurídicas provocadas por organizações animalistas. Do ponto de vista analítico, portanto, é pertinente delimitar o conflito em torno da tração animal e descrever o modo como ele se desdobrou concretamente, além de apresentar algumas controvérsias que começaram a proliferar a partir da intensificação desse conflito. A perspectiva do conflito foi o modo preponderante de inscrição das disputas em torno da tração animal no debate público, tanto pela mídia impressa e televisionada como nas redes sociais, a exemplo do Facebook, onde o ativismo contra as carroças se propagava em grupos e páginas de divulgação e debate da libertação animal.

Desenvolvi a pesquisa a partir desse enfoque, influenciado tanto pelo modo de repercussão no debate público das disputas em torno da tração animal, enquanto “conflito” como no referencial teórico utilizado para tentar compreendê-lo, refletindo sobre a relação entre Estado, autonomia, diferença e práticas de poder no meio ambiente urbano, considerando também as relações entre ecologia e direito e a ambientalização de conflitos (BEVILAQUA, 2003; CARMAN, 2017; ENNE, 2014; FOUCAULT, 1979; FLORIT, 2016; LEITE LOPES, 2006; ZHOURI, 2005).

Nesse enfoque, as cidades são espaços interessantes para refletirmos sobre os conflitos sociais relacionados ao ambiente e à apropriação do território (ZHOURI, 2005), pois existem relações desiguais de poder que consolidam determinadas categorias e determinados significados que passam a nortear políticas governamentais de gestão das cidades e de desenvolvimento sustentável, por exemplo. De acordo com Zhouri, nas últimas décadas houve uma sobrevalorização de soluções técnicas e gerenciais para problemas ambientais, que exaltam a ideia de consenso em detrimento da realidade conflituosa da questão ambiental, o que provoca o silenciamento de grupos minoritários e a exclusão de concepções alternativas nessas disputas, retirando determinados debates da esfera política.

A noção de ambientalização dos conflitos sociais é apresentada por José Sérgio Leite Lopes para se referir a dois processos simultâneos: o primeiro é o de invenção, consolidação e avanço da temática ambiental, que desde pelo menos 1972 vem se configurando como uma nova questão pública, que implica transformações no comportamento das pessoas, nas políticas governamentais e nas instituições do Estado (LEITE LOPES, 2006). O segundo processo, indissociável do primeiro, é o da incorporação da temática ambiental por diferentes grupos, que, através de apropriações específicas, passam a utilizá-la como parte do repertório de interesses (econômico-industriais, por exemplo) e reivindicações (como as dos movimentos sociais e dos

atingidos por danos ambientais provocados por empreendimentos econômicos).

O interesse central deste trabalho, portanto, é registrar o modo como as transformações relacionadas ao lugar da tração animal em Belo Horizonte foram percebidas e vividas pelas pessoas que participaram desse processo ao longo dos últimos vinte anos. Territorializando as questões de modo a situar o conflito e as controvérsias, então, apresento alguns resultados da pesquisa enfocando as modificações na legislação e na atuação do Poder Executivo municipal e descrevendo alguns desdobramentos da atuação do Estado.

Com base nos desdobramentos que observei, entretanto, a perspectiva de enfoque nas disputas em torno do “conflito social” se mostrou insuficiente, visto que circunscrevia todas as agências nos humanos a partir de uma oposição radical entre natureza e cultura, deixando as carroças, os animais, os currais e o próprio circuito carroceiro como partes “externas” à sociedade propriamente dita. Como procuro demonstrar neste trabalho, tanto carroceiros como ativistas da libertação animal se apresentam como porta-vozes de humanos e não humanos associados, entrelaçados.

Ambos os atores percebem a relação com os animais como constitutiva da composição dos grupos de que fazem parte (CARMAN, 2017; LATOUR, 2012), o que abriu controvérsias em torno do que significa ser humano, ser animal, sobre os limites éticos e técnicos da associação humano-animal e os sentidos do trabalho, provocando uma proliferação de aliados e antagonistas que, a princípio, não estavam necessariamente implicados na questão, como pesquisadores, legisladores, juristas e médicos-veterinários. Cada ator passou a traduzir as diferentes questões desdobradas a partir de concepções e experiências distintas, problematizando, *interessando*, inscrevendo e mobilizando humanos e não humanos de modos imprevistos (CALLON, 1984).

A LIBERTAÇÃO ANIMAL NAS PRÁTICAS E DISCURSOS EM BELO HORIZONTE ENTRE 2014 E 2018

Neste tópico apresento a intensificação do conflito e a proliferação de controvérsias entre os anos 2014 e 2018. As principais transformações concretas foram percebidas pelos carroceiros a partir de 2016, quando foram publicados três decretos municipais norteados pela libertação animal. Esse período coincidiu com o momento mais intensivo do meu trabalho de campo, no qual passei a viver junto aos carroceiros e cavalos da vila São Tomás e a conhecer o circuito constituído pela circulação de humanos, equídeos, muares, asininos e outros animais

em Belo Horizonte e Região Metropolitana. A atuação dos libertacionistas, contudo, é bastante anterior a 2016 e precedeu a institucionalização dessa perspectiva na administração pública. Não quero me ater neste trabalho às tentativas de criminalização, mas sim descrever o processo de transformação da atuação estatal e as implicações sobre os carroceiros e seus cavalos. Nas sucessivas audiências públicas que aconteceram entre 2014 e 2016, bem como nas votações dos Projetos de Lei (PLs), nas rodas de conversa e nos debates promovidos por diferentes atores, algumas afirmações chamaram minha atenção. Transcrevo quatro delas a seguir:

Eu gostaria de falar da minha emoção de estar aqui (...) que trata sobre carroceiros e cavalos, cavalos e carroceiros, ambos vítimas da omissão do poder constituído, e mais emocionada eu estou por estar historicamente participando desse momento de diálogo pacífico, de formação de parceria com esses cidadãos (...) para que a Lei 10.119, que é uma criação nossa! Não sei se os senhores sabem: foi elaborada por nós ativistas e vai completar quatro anos de sancionada em fevereiro de 2015. Esperamos que não se completem esses quatro anos de descumprimento. Nós não estamos brincando! Nós estamos aqui ineditamente unidos enquanto cidadãos construindo a Belo Horizonte que nós queremos nos orgulhar de morar. Onde cidadãos não sejam excluídos. Onde seus filhos e seus netos tenham oportunidade de estudar, de escolha de trabalho — quando chegar na idade adequada — e que os cavalos também sejam respeitados. (...) E se a gente pensar que todos nós temos fome, temos frio, temos medo, temos dor... Todos nós temos dor — quando nos machucam, o sangue que escorre e faz sofrer faz sofrer cavalos e homens, e é isso que nos une aqui! (...) Que esse momento seja um marco! (Adriana Cristina Araújo, 2014).⁴

Nós somos favoráveis à extinção das carroças, que na verdade são veículos que datam de antes da descoberta da locomotiva a vapor, e hoje não tem mais cabimento esse tipo de veículo para qualquer uso que seja dentro das cidades e dentro do século vinte e um. – *Edna Cardozo Dias, presidente da Comissão de Direitos Animais da OAB em entrevista para o jornal da Câmara Municipal de Belo Horizonte, em 2014, após a audiência pública que anunciou a retirada do projeto de lei que previa o fim da atividade dos carroceiros.*

Nós queremos, inclusive, ampliar as possibilidades de trabalho! A carga pesada para o animal não é uma coisa que pode ser perpetuada! Esses métodos alternativos, não sei se o cavalo de lata, ou uma carretinha, não sei se é um outro método... Mas que sejam esses mecanizados, que estão aí para aliviar o trabalho pesado! Trabalho pesado não é bom para ser humano e nem para animal! Então, vamos ampliar as possibilidades de trabalho! Trabalho digno para os carroceiros e também para os animais: a equoterapia é um trabalho que estamos, já, vislumbrando! O secretário da Saúde quer trabalhar! Então, nós vamos capacitar os carroceiros, os cavalos também precisam ser capacitados para esse trabalho, que é um trabalho específico de saúde humana! (...) O que eu gostaria de trazer é uma reflexão: dizer que nós queremos ampliar, para além da nossa espécie, as noções de justiça, de solidariedade... Nós queremos que o cavalo seja feliz! Não um cavalo que trabalhe, às vezes com uma jornada de trabalho imensa, extenuado, assim ele não tá feliz! Temos que nos lembrar

⁴ Representando o Movimento Mineiro pelos Direitos Animais na mesa da audiência pública de novembro de 2014.

de perguntar o que ele pensa sobre isso! O que ele queria... Aonde ele queria estar. Ele queria estar saltitante! Ele queria estar pulando por aí! Será que ele quer trabalhar? [nesse momento, muitos carroceiros começaram a gritar “quer trabalhar!”] Pode querer continuar... Mas ninguém pode se gabar de ficar estático! Nós temos que querer evoluir! A evolução faz parte! Isso é humano, é uma coisa natural. Então, nós queremos é evoluir juntos, no diálogo. E nós queremos que os animais sejam felizes! – *Marimar Poblet, coordenadora da Comissão de Animais do Conselho Municipal de Saúde, durante a audiência pública de novembro de 2014.*

A libertação animal, ou seja, a não utilização dos animais como tração, é uma luta, uma bandeira que a gente tá empenhado. Mas é claro que a gente não deixa de ver a realidade dos carroceiros, e nós acreditamos que deve haver paralelamente à extinção do trabalho escravo dos cavalos, geralmente vítimas de maus-tratos, deve haver paralelamente um trabalho de apoio aos carroceiros, de profissionalização deles... (Marimar Poblet, 2014).⁵

Nos quatro excertos acima, é possível perceber que ativistas da libertação animal se apresentam como porta-vozes de pelo menos três grupos em três escalas: os cavalos, os carroceiros e a “sociedade”, e definem os carroceiros ora como excluídos, sem profissão e alvo de ações benevolentes, ora como atrasados que utilizam veículos obsoletos que deveriam ser extintos, ora como carrascos que escravizam animais que gostariam de ser felizes longe dos carroceiros. Como apresentarei no tópico final, contudo, os carroceiros não consideram esses porta-vozes legítimos, uma vez que eles, os carroceiros, também se apresentam como porta-vozes de si mesmos, dos seus cavalos e das comunidades de que ambos fazem parte. Eles também se associam a aliados nas universidades, nos partidos políticos e nos movimentos sociais para reverberarem a força da associação carroceiro-cavalo-carroça em outros pontos da rede.

Os indivíduos e grupos ativistas que atuam na defesa da libertação animal em Belo Horizonte são bastante heterogêneos, mas têm em comum a menção mais ou menos recorrente a três filósofos animalistas: Peter Singer, Gary Francione e Tom Regan. De forma geral, atuam na denúncia de maus-tratos e na defesa da proteção moral e jurídica dos animais. Como Ana Paula Perrota ressalta, o antiespecismo pode ser definido como um projeto de reforma política da epistemologia moderna que anula o animal enquanto sujeito. É, portanto, um projeto de reforma do par conceitual natureza/cultura. Ele opera não exatamente uma extensão do reconhecimento da humanidade de não humanos, mas a extensão de uma certa leitura dos valores do humanismo, fundada na moderna visão individualista do homem caracterizada pelo ideal de autonomia, a indivíduos de determinadas espécies animais (PERROTA, 2016). A crítica antiespecista retoma

⁵ Em entrevista para o jornal da Câmara Municipal de Belo Horizonte, após a audiência pública que anunciou a retirada do projeto de lei que previa o fim da atividade dos carroceiros.

valores das Sociedades Protetoras dos Animais do mundo anglo-saxão, como a International League for Animal Rights, da década de 1970 (CARMAN, 2017), e da ainda mais antiga Sociedade Real pela Supressão da Crueldade aos Animais, fundada no início do século XIX (THOMAS, 2010). Nas palavras de Keith Thomas:

No início do século XIX, a agitação culminou na fundação, em 1824, da Sociedade (depois Real) pela Supressão da Crueldade contra os Animais e na aprovação (após vários projetos malsucedidos), a contar de 1800, de uma série de Atos do Parlamento: contra a crueldade com os cavalos e o gado (1822), a crueldade com os cães (1839 e 1854) e os açulamentos e a rinha de galo (1835 e 1849). Em seu discurso de Jubileu, em 1887, a rainha Vitória comentaria que “em meio a outras marcas da difusão do esclarecimento entre meus súditos”, ela notou em particular, e “com sincero prazer, a expansão de sentimentos mais humanos para com os animais inferiores”. (THOMAS, 2010, p. 211-212).

Vicki Hearne (1991) chama a atenção para o fato de que os trabalhos e campanhas do ativismo antiespecista costumam focar os animais (principalmente cachorros e cavalos), invariavelmente sofrendo, agonizando ou desamparados, em contraste com uma expectativa de felicidade a ser concedida a esses viventes por pessoas “mais civilizadas”. Baseados no pressuposto bentoniano de que a questão importante em relação aos animais é o reconhecimento do fato de que eles sofrem, toda uma ideia de felicidade individual é articulada para disputar o reconhecimento ou a negação do direito de “posse” de um ser humano sobre outros seres não humanos (HEARNE, 1991).

Se, por um lado, a crítica antiespecista é relevante tendo em vista o exacerbado antropocentrismo da política moderna e do desenvolvimentismo econômico capitalista, por outro lado é preciso considerar a particularidade do modo como os carroceiros se relacionam com os cavalos. Embora exista um consenso entre ativistas da libertação animal e carroceiros acerca do entendimento da atividade realizada pelos animais de tração ser um “trabalho”, não há nenhuma concordância quanto à modalidade desse trabalho, sendo necessário, por isso, seguir os atores e seus rastros aonde quer que eles nos levem (CALLON, 1984; LATOUR, 2012). Para os libertacionistas, os cavalos estão sendo escravizados, não trabalham porque querem. Para os carroceiros, ao contrário, os cavalos são companheiros de trabalho (HARAWAY, 2011), trabalhadores que têm intencionalidade e interioridade, sendo, portanto, sujeitos.

Dessa maneira, a relação de trabalho acontece através das subjetividades individuais de carroceiros e de cavalos. Necessariamente, essas relações dependem tanto do temperamento emocional de cada um (humano e animal) quanto de suas biografias. Embora não haja uma garantia independente das relações concretas de que não haverá maus-tratos ou situações inadequadas, tampouco é possível generalizar todos os carroceiros como carrascos e todos os

animais como vítimas sofredoras (HEARNE, 1991). As situações concretas exigem respeito e compreensão entre os viventes, uma vez que a relação não se reduz ao valor instrumental, mas, diferencialmente, abrangem uma convivência comunitária ampliada que em geral se desdobra ao longo de vários anos ou a vida inteira.

Analisando a atuação dos chamados antiespecistas ou libertacionistas em Belo Horizonte a esse respeito, primeiramente houve uma ênfase em campanhas no Facebook e em petições *online* voltadas à criminalização do uso de carroças. Formou-se uma rede que se propagou incorporando novos membros de modo a agir em outros lugares. Componentes dessas redes se associaram a outros atores considerados estratégicos, que inscreveram suas posições em pontos de passagem obrigatórios da regulação estatal das relações entre humanos e animais, a saber, os poderes Legislativo e Judiciário, com decorrente transformação na atuação do Poder Executivo municipal.

No Poder Legislativo, diversos de lei passaram a ser elaborados e entregues a vereadores do município, sendo alguns aprovados na Câmara Municipal, como resumirei adiante. Acredito que caiba aqui ressaltar uma interseção contrastante: embora o ativismo antiespecista seja exercido quase exclusivamente por mulheres (brancas), são homens (brancos) os indivíduos que ocupam os principais lugares de poder e decisão nessa pauta, como os vereadores, deputados, secretários e o gerente de defesa animal da prefeitura.

Nas campanhas libertacionistas os marcadores de gênero e raça costumam ser apresentados como exemplos de lutas progressistas — contra o machismo e contra o racismo —, precursoras da luta contra o especismo. No ano de 2021, depois da redação deste trabalho, tomou posse a primeira vereadora (branca) transgênero, que é vegana e tornou-se uma porta-voz das diferentes organizações de libertação animal na Câmara Municipal. Os carroceiros, por sua vez, ressaltam em entrevistas, redes sociais, campanhas e protestos os marcadores de raça, classe e região, afirmando que a demanda pela criminalização é um exemplo de perseguição racista de alguns segmentos da população contra negros e ciganos que moram nas periferias da cidade. Nesse mesmo ano, as duas vereadoras negras eleitas se posicionaram junto aos carroceiros, repudiando sobretudo a equiparação entre a escravização de pessoas não brancas ao trabalho animal.

Para inscrever a libertação animal no processo jurídico, uma Ação Civil Pública (ACP) foi movida por uma organização antiespecista denominada Instituto Abolicionista Animal (IAA), com sede na Bahia, contra a prefeitura de Belo Horizonte (MG), acusando-a de não regulamentar a lei publicada em 2011 e, por esse motivo, em tese, ser omissa quanto a maus-tratos aos animais de tração, incorrendo em crime ambiental. A ACP culminou na assinatura de

um Termo de Acordo em dezembro de 2018, mediado pelo Ministério Público de Minas Gerais, no qual o município se comprometeu a regulamentar a política tal como formulada em 2011. O Termo de Acordo foi assinado por representantes de diferentes secretarias municipais, pela Promotora de Justiça da Coordenadoria de Defesa da Fauna do MPMG, pelo Procurador-Geral do município e pelo advogado do IAA.

A não consulta e o impedimento de participação de carroceiros, antropólogos e veterinários deram continuidade ao padrão configurado desde a formulação e aprovação da Lei n. 10.119/2011, que, embora tenha sido elaborada e instituída sem qualquer participação efetiva de carroceiros, veterinários e pesquisadores, teve efeito prático apenas a partir de 2016, quando foi regulamentada pelo Decreto n. 16.270/2016. O Decreto interrompeu e desmontou o sistema disciplinar que funcionou por 16 anos.

Questões aparentemente simples para os propositores dos projetos, no decorrer do processo, tornaram-se controvérsias recalcitrantes (LATOURE, 2012), como as seguintes afirmações que estão pressupostas na “nova” política gestada a partir de 2011: 1) a carroça é tecnicamente obsoleta, 2) os carroceiros atuam nesse ofício apenas por não terem outras opções de trabalho, 3) os cavalos que trabalham estão necessariamente sofrendo, 4) os cavalos são objetificados como ferramentas de trabalho e isso é cruel, 5) os cavalos não são reconhecidos como sujeitos pelos carroceiros.

Esses são também os pressupostos de três projetos de lei submetidos ao Poder Legislativo municipal voltados a extinguir as carroças e os carroceiros. Primeiro, o PL 832/2013, que pretendia proibir a tração animal em oito anos, gerou forte polêmica na cidade, com grandes carroceatas organizadas pelos carroceiros e a rápida retirada do projeto de tramitação na Câmara Municipal. Os dois projetos seguintes reinseriram todos os aspectos do primeiro, porém de forma desmembrada, sendo o PL 142/2017 visando a proibição das carroças e o PL 154/2017 visando a substituição da tração animal por veículos de tração motorizada através de parcerias público-privadas.

Resumi em uma tabela as diferentes leis que incidiram sobre as relações entre humanos e animais de tração nos últimos vinte anos em Belo Horizonte, demonstrando o processo de “ambientalização” de uma questão “social” na década de 2000 e o processo de “animalização” da questão “ambiental” a partir da década de 2010:

Tabela 1. Mudanças normativas entre 2000 e 2016 em Belo Horizonte

Norma	Descrição da norma
Período de 2000 a 2016	O sistema implementado funcionou com estabilidade, recebeu prêmios e se tornou uma referência nacional. Em 2015, contudo, a parceria entre a prefeitura e a Universidade foi rompida unilateralmente pelo Município, permanecendo apenas o atendimento veterinário (que depende apenas dos recursos universitários).
Decreto n. 10.293, de 12 de julho de 2000	Criou o sistema disciplinar de integração entre carroceiros, cavalos, técnicos da prefeitura, professores e estudantes de veterinária.
Lei n. 8.093, de 26 de setembro de 2000	Homenageou os carroceiros com o Dia Municipal do Carroceiro, que passou a ser comemorado anualmente em Belo Horizonte.
Lei n. 10.119, de 24 de fevereiro de 2011	Instituiu a desarticulação dos agentes que estavam associados aos carroceiros e animais de tração. Começou a vigorar apenas a partir de 2016, com o decreto de regulamentação da lei.
Lei n. 10.764, de 02 de outubro de 2014	Criou a Coordenadoria Municipal de Defesa dos Animais, acrescentando sete cargos públicos à Secretaria de Meio Ambiente.
Decreto n. 16.270, de 31 de março de 2016	Regulamentou a Lei n. 10.119/2011, dando início a uma sucessão de controvérsias acerca da natureza do trabalho, do humano e do animal para os diferentes atores.
Decreto n. 16.269, de 31 de março de 2016	Regulamentou a Coordenadoria de Defesa dos Animais, a Gerência de Mobilização e Articulação para a Defesa dos Animais e a Gerência de Programa e Projetos para a Defesa dos Animais na prefeitura de Belo Horizonte.
Decreto n. 16.431, de 22 de setembro de 2016	Instituiu a Política de Proteção e Defesa dos Animais do Município de Belo Horizonte, que contém a “descarroceirização” da cidade.

Portaria conjunta BHTrans/SMMA/SMAFIS n. 118/2016, de 28 de novembro de 2016	Embora publicada, a portaria não teve aplicação prática porque inviabilizaria o trabalho. Trata-se de uma norma focada no controle e na punição, mas não na garantia das condições de bem-estar e trabalho.
--	---

Fonte: Elaboração própria (2021).

MAIS ALÉM DE IR E VIR É O DIREITO DE SEGUIR E GUIAR: PENSANDO COM HUMANOS E ANIMAIS ENTRELAÇADOS

Resumindo o que foi dito até aqui, podemos dizer que os debates contemporâneos em torno da questão ética sobre as relações entre humanos e animais atualizam uma preocupação histórica relacionada à maneira como os viventes não humanos devem ser tratados pelos homens, problematizando divisões importantes do pensamento moderno ocidental como aquelas entre humanidade e animalidade, a cultura e a natureza e o mundo mental e o material (CALLON, 1984; CARMAN, 2017; FLORIT, 2016; INGOLD, 1995; LATOUR, 2012; OST, 1995; PERROTA, 2016; THOMAS, 2010).

No geral, as pesquisas sobre os carroceiros de Belo Horizonte desconsideraram tanto a especificidade do trabalho quanto o cotidiano mais amplo dessas pessoas e seus animais, subdimensionando a importância dos lugares de moradia e das relações entre humanos e não humanos ali entrelaçadas. Visitando as casas e circulando pelos bairros dos carroceiros, pude observar que o modo de vida configurado a partir da relação entre humanos e animais de tração implica não apenas a associação com esses animais que trabalham, mas também uma convivência com asnos, cabras, porcos, galinhas, pássaros e, embora com menor frequência, até com gado. Os locais de moradia dos carroceiros costumam ser adaptados para abrigar esses animais e quando isso não é possível constituem-se currais coletivos que abrigam animais de comunidades de carroceiros. Pude visitar currais coletivos em todas as regiões da capital e em algumas cidades da região metropolitana. Apesar da grande heterogeneidade interna dessa população, tornou-se evidente a consideração moral com os animais, que são benzidos pelos católicos e ungidos pelos evangélicos. Na Faculdade de Veterinária da UFMG, pude registrar os relatos das professoras e alunos que atuaram no projeto de extensão voltado à promoção da saúde e do bem-estar animal. Também entre eles é unânime o entendimento de que para a

maior parte dos carroceiros aqueles animais são pessoas não humanas que trabalham, e não ferramentas de trabalho.

Entre os dilemas que venho enfrentando está a questão de como pesquisar um “grupo” cuja singularidade inerente ao modo de morar e trabalhar depende da associação insubstituível com determinados não humanos (as carroças e os equinos, sobretudo). Além disso, lidar com a proliferação de grupos, movimentos, partidos, decisões técnicas e transformações estatais em meio a um conflito implica decisões difíceis (CALLON, 1984; ENNE, 2014; LATOUR, 2012). Acompanhando os carroceiros e seguindo os rastros deixados pela atuação de diferentes atores envolvidos na questão da tração animal, tornou-se evidente que cada evento promotor de transformações implicava uma reformulação de posições e uma redistribuição de argumentos, forças políticas e tópicos de discussão. Isso fez com que importantes deslocamentos acontecessem, como a mudança das atribuições técnicas e burocráticas atinentes à associação entre humanos e cavalos da pasta municipal de Limpeza Urbana para as pastas de Meio Ambiente e Defesa Animal, por exemplo.

Assim, lidar com a heterogeneidade dos atores e de suas agências foi desafiador, mas a pesquisa mostrou que as questões problemáticas não se resolvem abstratamente. Pelo contrário, desdobram-se nas relações e nas situações concretas, frequentemente sob acalorados processos políticos, acadêmicos e jurídicos que se entrecruzam (LATOUR, 2012). Não há como desconsiderar as assimetrias de poder nessa grande rede formada para transformar a biopolítica estatal (CARMAN, 2015, 2017; CALLON, 1984; FLORIT, 2016; HARAWAY, 2011), mas a associação entre carroceiros, cavalos e carroças tem se mostrado mais forte do que os esforços por sua dissociação. Nesse sentido, o que está em disputa é não apenas o exercício do poder de disciplinar os corpos humanos, equídeos, asininos e muares no território urbano, mas também o que significam esses atores, como eles agem coletivamente no mundo, onde e como podem viver, onde (, se,) e como podem trabalhar. Em todos os eventos que observei ou participei, a configuração racial era muito contrastante, com pessoas brancas decidindo o presente e o futuro dessa população de maioria negra. Os carroceiros mobilizam de maneira recorrente os marcadores de raça, classe e região, afirmando que são trabalhadores honestos que, desde as favelas, bairros operários, acampamentos ciganos e quilombos, prestam serviços importantes para diferentes segmentos que compõem a cidade e para a política de resíduos sólidos do estado. Em muitas situações, políticos e gestores públicos almejavam que eu, um antropólogo branco, falasse em nome dos carroceiros. Embora jamais tenha me recusado a falar como antropólogo, procurei sempre falar ao lado e junto aos carroceiros. Trago a seguir algumas falas de carroceiros na audiência pública que aconteceu em 2014:

Animal que é solto em vias não são animais de pessoas que trabalham com carroça! Um animal de carroça, hoje, é avaliado em R\$ 5.000,00, tem ali o Zé da Égua que faz carroça no padrão exato, e você pode confirmar. Então essa carroça e esse cavalo têm que ficar sempre muito bem guardados, porque senão vem um ladrão e rouba! (...) eu não vim aqui pra discutir [projeto de substituição da tração animal, denominado] cavalo de lata! (...) Nós somos contra aquele que bate e maltrata o animal. Nós somos a favor daquele que trabalha de acordo com a lei e cuida dos animais. (...) sobre a aposentadoria: ô gente! Se você olhar para o ser humano, que merece o primeiro cuidado, aquele homem que cuida do animal é um animal também, só que racional. Nós somos racionais. Isso tudo tá acontecendo aqui é por descaso dos órgãos públicos em causas que têm sido deixadas para trás! Nós temos aqui pessoas que fazem carroças no padrão certo. Nós temos mulheres que trabalham [como carroceiras]. (...) E venho aqui falar, também, de uma coisa que estava no projeto de lei, que é a questão da ferradura, porque a ferradura de ferro no asfalto é dura e traz dano ao animal, ela não tem a aderência de uma ferradura de borracha [salva de palmas toma a audiência], o animal com ferradura de ferro pode escorregar numa subida e machucar o joelho, provocando acidentes... Se alguém soltar um foguete e o animal assustar ele não perde a aderência com a ferradura de borracha. (...). Alguns falam que ela não presta, mas ela serve sim! Ajuda o animal, tem mais tempo de trabalho, etc. e isso precisa ser mudado. (...) eu tenho ali, pessoas sentadas, que o filho e a filha estão fazendo faculdade. Então é um trabalho digno e tem que ser respeitado! Eu exijo respeito! Eu cheguei numa reunião e uma ativista veio me dizer que eu sou pobre de espírito... Nós não somos pobres de espírito! Nós somos pessoas que aprendemos a trabalhar com carroça, demos o sustento da família com carroça e muita gente nunca maltratou um animal. (Giovani Roberto Soares, 2014).⁶

Eu queria deixar dito a vocês que essa coisa [proposta e projeto de substituição da tração animal, denominado] do cavalo de aço está prejudicando a nós todos. Estamos constrangidos até em sair para trabalhar, pois as pessoas estão agredindo a gente até, verbalmente. Certas pessoas já estão falando 'ah, vocês não podem trabalhar mais não', então eu queria que, como a mídia colocou essa matéria [da proibição das carroças], que colocasse uma matéria também mostrando que nós não vamos perder o direito de trabalhar, para que as pessoas que estão nos agredindo verbalmente possam saber, também, o que está acontecendo aqui dentro. Porque senão eu chego no freguês e ele diz 'ah não vou dar mais serviço pro carroceiro, não. Carroceiro tá maltratando cavalo...', e nós, que trabalha honestamente, nossos cavalos são bem cuidados, então deve sair uma matéria para a população saber o que está acontecendo e nós termos o direito de trabalhar normalmente, sem sermos constrangidos! (Maxwell Moreira, 2014)⁷.

Eu gostei muito de conhecer os ativistas! As mulheres e os homens na reunião, porque eu pude saber o que é um ativista! Que tem vários tipos de ativistas: tem o ativista que é contra o trabalho do animal e tem o ativista que é contra o maltrato do animal! E esse que é contra maltrato do animal todos os carroceiros que estão aqui também são ativistas, porque são contra os maus-tratos dos animais! [uma salva de palmas se seguiu] Então eu deixo isso aqui pra mesa: que venham olhar a questão da tração

6 Representando a Associação dos Carroceiros da Região Norte, durante a audiência pública de novembro de 2014, que anunciou a retirada do projeto de lei que previa o fim da atividade dos carroceiros

7 Carroceiro da região Barreiro, durante a audiência pública de novembro de 2014, que anunciou a retirada do projeto de lei que previa o fim da atividade dos carroceiros

animal, mas olhem a questão das ferraduras, porque a proibição das ferraduras de borracha é injusta e promoveria riscos aos cavalos. Nós somos contra os maus-tratos aos animais, mas queremos o apoio de vocês! (Giovani Roberto Soares, 2014).

A gente tem que saber uma coisa: os nossos carroceiros é guerreiro! E muitos carroceiros aqui têm filhos formados aí, tirado o pão de cada dia das carroças! E a maioria dos carroceiros que nós temos aqui, podem ir nas baías deles, para ver: os cavalos são tudo bem tratados! Nós tínhamos o nosso convênio veterinário da UFMG! Até isso nos retirou! Dava vacina, dava remédio, dava tudo... Retirou de nossos carroceiros, não sei se tirou das outras comunidades. (...) Não é só palavras bonitas que a gente fala não. A gente tem que se educar e ser exemplo e espelho, para toda a nossa comunidade [uma salva de palmas toma a audiência] eu tô aqui representando nós, os carroceiros, agradeço cada um de vocês, o esforço de cada um. Mas até quando a prefeitura vai ficar sem cumprir as obras do PAC!?⁸ (...) Eu peço para vocês pensarem em nós, que somos carroceiros, pensar em nossas famílias. Os nossos carroceiros aqui não são leigos, muitos deles, trabalhando, já formaram filho na universidade! Nós temos casos desses aqui! (Rogério Domingues, 2014).⁹

Trabalhamos com o que gostamos. E não com o que os outros querem. (Faixa pregada pelos carroceiros nos protestos (carroceatas) e audiências públicas em 2014).

Somos homens do Bem, somos apenas carroceiros. (Faixa pregada pelos carroceiros nos protestos (carroceatas) e audiências públicas em 2014).

Como podemos observar nos excertos acima, os carroceiros se apresentam como porta-vozes de si mesmos, dos seus cavalos e até de segmentos do movimento pelos direitos dos animais com os quais perceberam se identificar, por reivindicarem melhores condições de vida e trabalho e repudiarem os maus-tratos cometidos contra animais. A diversidade interna do movimento de defesa dos direitos dos animais é reconhecida e admirada por boa parte dos carroceiros. A heterogeneidade interna dos carroceiros, contudo, costuma ser obliterada por segmentos do ativismo antiespecista que os definem como sem educação, sem profissão e sem direitos, e reivindicam como único horizonte futuro a proibição da tração animal e a punição de carroceiros. No processo de interação com essas pautas, os carroceiros acabaram incorporando a defesa dos direitos dos animais como um tópico de luta, embora não numa perspectiva propriamente libertacionista. Muitos dos libertacionistas, por sua vez, abandonaram a posição

8 Como o modo de vida carroceiro é característico das periferias urbanas, o programa de urbanização de favelas da prefeitura se depara, de maneira recorrente, com a intersecção entre habitação humana e equina. O Programa Vila Viva, voltado à “urbanização” das favelas, é conhecido por desconsiderar as diferenças e homogeneizar a população-alvo por meio da categoria “beneficiados”. Se a diversidade de formas de habitar o mundo não é considerada no que se refere aos humanos, a situação torna-se ainda mais grave quando entre os moradores estão viventes não humanos que importam, como cavalos, porcos, galinhas, patos ou até mesmo os cachorros de médio e grande porte.

9 Carroceiro do bairro São José, durante a audiência pública de novembro de 2014, que anunciou a retirada do projeto de lei que previa o fim da atividade dos carroceiros.

fixada na criminalização e no punitivismo, e passaram a defender uma atuação voltada à formação dos carroceiros e o bem-estar dos equinos, tal como ocorreu ao longo de dezesseis anos no município.

Inicialmente, os carroceiros se tornaram objeto de uma política de descarroceirização da cidade construída sem consulta ou participação, e, portanto, sem consideração das necessidades singulares que seus cavalos — que têm nome, biografia e parentesco — demandam. A política ambiental imposta a partir de 2016 ignora o processo de reconhecimento de direitos dos carroceiros ao longo dos últimos vinte anos e, também, ignora os direitos que os carroceiros defendem para os animais que trabalham, como boa alimentação, cuidados de saúde, garantia de descanso, proteção contra maus-tratos, alojamento espaçoso e acesso a pastos. A abordagem antiespecista desdobrou-se, nessa controvérsia, em um sociocentrismo que atribui universalidade civil a alguns segmentos da população e particularidade bárbara a outros (CARMAN, 2017). Entretanto, a sustentação das controvérsias provocou uma reorganização social e cultural desses trabalhadores, que afirmam sua humanidade através da associação com os animais de tração.

Chamado por eles para intervir no debate propriamente político sobre a tração animal, comecei a participar de uma série de eventos e colaborar na mediação com organizações diversas. Seguindo o rastro dos cavalos e dos carroceiros, passei então a registrar os efeitos e, também, os rastros deixados pela ação dos antiespecistas, tornando-me um mediador e um porta-voz entre os demais (CALLON, 1984). A dificuldade para situar um tópico em torno do qual se desdobraria o meu entendimento foi constante, uma vez que cada agente parecia deslocar o centro de ordenação das questões (LATOURE, 2012), que em determinados momentos giravam em torno da política de resíduos sólidos (logo, ambiental); em outros ganhava preponderância a questão do trabalho (humano) e, portanto, de redução das desigualdades e garantia do trabalho/emprego; além de momentos em que a questão da tradicionalidade do modo de vida dos carroceiros passava para o primeiro plano, enfatizando a cultura e a diversidade.

A partir de 2011 e sobretudo 2016, entretanto, uma espécie de “animalização” das questões discutidas deslocou mais uma vez o centro do debate, momento em que os cavalos passaram a ter preeminência em determinados contextos, embora, como demonstrei, segundo uma imagem quase sempre fixada em situações de sofrimento e desamparo. A partir da aproximação com novos atores, como o “Projeto Cidade e Alteridade” (da Faculdade de Direito/UFMG), o Laboratório de Estudos Bioculturais da Universidade do Estado de Minas Gerais (KAIPORA¹⁰/UEMG), a Cáritas Brasileira, a Comissão Pastoral da Terra e a Defensoria Pública de Minas

10 Coordenado pelo prof. Dr. Emmanuel Duarte Almada, que é biólogo e ecólogo.

Gerais, os carroceiros fundaram um movimento social e criaram uma associação jurídica voltada a ser a porta-voz formal em instâncias estatais relativas a carroceiros e cavalos em Belo Horizonte e Região Metropolitana, através da qual têm afirmado suas posições no debate público e promovido a articulação com diferentes coletivos de carroceiros da capital e suas cercanias.

A demanda dos carroceiros para que eu os assessorasse técnica e politicamente transformou e ampliou meu lugar de mediador, trazendo grandes dilemas relativos a como lidar com “o outro do outro” (ENNE, 2014), os ativistas da liberação animal a partir da perspectiva dos carroceiros e seus cavalos. No que se refere à incidência subjetiva das experiências vividas nesse tipo de contexto, convém situar os grupos no tempo e no espaço, como foi proposto por Ciméa Bevilaqua (2003). Seguindo sugestões da autora, em vez de individualidades genéricas, busquei neste artigo apresentar sujeitos concretos, identificados por seus próprios nomes e filiações institucionais, sobretudo nos eventos que são públicos por definição, como as audiências e as entrevistas televisionadas. Não utilizei nomes fictícios, posto que essa opção seria tanto ineficaz para omitir a identidade dos sujeitos quanto indesejável para a construção de um debate público mais bem informado pela diversidade de posições existentes sobre o assunto. Ademais, a identificação dos sujeitos de pesquisa é algo que os participantes almejam.

Esta foi uma tentativa de operar um esforço de pesquisa que considera a necessidade de afirmar a singularidade humana sem recorrer a atributos essenciais de humanidade (INGOLD, 1995; LATOUR, 2012).

REFERÊNCIAS

1. ALMEIDA, Vanessa de. **Acidente de trabalho e perfil sócio e econômico de carroceiros em Belo Horizonte nos anos 2001 e 2002**. 2003. Dissertação (Mestrado em Medicina Veterinária) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.
2. BEVILAQUA, Ciméa. **Etnografia do Estado**: algumas questões metodológicas e éticas. *Revista de Antropologia Social*. Curitiba, edição especial, n. 3, 2003.
3. CALLON, Michel. **Some elements of a sociology of translation**: domestication of the scallops and the fishermen of St Briec Bay. *The sociological review*, v. 32, n. 1, 1984.
4. CARMAN, María. El caballito de Boedo y el cartonero sin nombre: un abordaje crítico de los derechos animales. **Revista Theomai**, Bernal, año XVI, número 32, 2015

5. CARMAN, María. **Las Fronteras de lo humano**. Cuando la vida humana pierde valor y la vida animal se dignifica. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2017.
6. CARMAN, María. **Las trampas de la naturaleza**. Medio ambiente y segregación en Buenos Aires. v. 1. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica-Clacs, 2011.
7. ENNE, Ana Lucia. “Nós”, os “outros” e os “outros dos outros”: dilemas e conflitos no mapeamento de sujeitos, redes e instituições. *In*: CASTILHO, Sergio Ricardo Rodrigues; LIMA, Antonio Carlos de Souza; TEIXEIRA, Carla Costa (org.). **Antropologia das práticas de poder**: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações. Rio de Janeiro: ContraCapa, Faperj, 2014.
8. FLORIT, Luciano Félix. Conflitos ambientais, desenvolvimento no território e conflitos de valoração: considerações para uma ética ambiental com equidade social. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 36, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/41624>. Acesso em: 04 out. 2022.
9. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
10. HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento. **Horizontes Antropológicos**, v. 35, p. 27-64, 2011.
11. HARAWAY, Donna. **The companion species manifesto**: Dogs, people, and significant otherness. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
12. HEARNE, Vicki. What’s wrong with animal rights: of hounds, horses, and Jeffersonian happiness. **Harper’s Magazine**, v. 283, n. 1696, p. 59-64, 1991.
13. INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 28, n. 10, 1995.
14. LEITE LOPES, José Sérgio. Sobre processos de “ambientalização” dos conflitos e sobre dilemas da participação. **Horizontes antropológicos**, v. 12, n. 25, p. 31-64, 2006.
15. LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: Edufba, 2012; Bauru, São Paulo: EDUSC, 2012.
16. LOPES, Nian Pissolati. **Homemcavalo**: uma etnografia dos carroceiros de Belo Horizonte. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.
17. OLIVEIRA, Ricardo Alexandre Pereira. **Carroça Livre**: uma etnografia com os carroceiros e cavalos da vila São Tomás e adjacências. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.
18. OST, François. **A natureza à margem da lei**: a ecologia à prova do direito. Minas Gerais: Instituto Piaget, 1995.

19. PERROTA, Ana Paula. Pode o Animal falar? **Cadernos Sociofilo**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 5. Rio de Janeiro, 2016.
20. REZENDE, Heloisa Helena; PALHARES, Maristela; AGUIAR, Estevão; SILVA, Regina Helena; PEREIRA, Maria. Impacto da migração dos carroceiros de Belo Horizonte: setor formal para o setor informal. *In*: Congresso Brasileiro de Extensão Universitária, 2., Belo Horizonte, 2004. **Anais** [...]. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
21. THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
22. UMA Carroça de Respeito: **Correção ambiental e reciclagem com carroceiros em Belo Horizonte**. História de um Brasil que funciona. Clico de premiações em Gestão Pública e Cidadania, 2000.
23. ZHOURI, Andréa. **Conflitos sociais e meio ambiente urbano**. Comunidades, Meio Ambiente e Desenvolvimento, n. 17. Série Documenta Eicos, 2005.

Ricardo Alexandre Pereira de Oliveira

Doutorando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6169-3192>. E-mail ricardo.apo.oliveira@gmail.com.

Caserna de símbolos: ação ritual, liminaridade, sofrimento e distinção na cultura policial militar

The barrack of symbols: ritual action, liminality, suffering, and distinction in the military police culture

Fábio Gomes de França

Centro de Educação da Polícia Militar da Paraíba, João Pessoa, Paraíba, Brasil

Róbson Rodrigues da Silva

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

Neste artigo, visamos compreender um dos modos pelos quais os policiais militares (PMs) constroem, a partir de aspectos culturais herdados do Exército que são vivenciados nas práticas de suas interações *intra corporis*, um senso de distinção em relação ao público civil. O aspecto em foco será o da “pagação”, fenômeno que se traduz com o exercício de flexões de braço, mais popularmente conhecido no meio militar como “marinheiro”, a partir de uma perspectiva qualitativa que toma como base a análise de fotografias realizadas em outro momento de pesquisa, além do uso da autoetnografia. Em conclusão, mostrar-se-á como a “pagação” é fundamentada na lógica do sofrimento físico e, como ação ritual, traduz uma distinção que caracteriza a imagem militar dos policiais, reforçando a identidade grupal e naturalizando sua diferença do restante da sociedade.

Palavras-chave: Polícia Militar, Distinção PM, Cultura militar, Flexão de braço.

Recebido em 18 de agosto de 2021.
Avaliador A: 14 de setembro de 2021.
Avaliador B: 19 de setembro de 2021.
Aceito em 11 de outubro de 2021.



ABSTRACT

Abstract: In this article we aim to understand one of the ways in which the military police officers build a sense of distinction in relation to the civilian public through cultural aspects inherited of the Army. The aspect in focus will be the “payment”, a phenomenon that translates into the exercise of push-up, more popularly known in the military culture as “sailor”. We use a qualitative perspective analyzing photographs taken in another moment of research in addition to the use of autoethnography. In closing, it will be shown how the “payment” is based on physical suffering and, as a ritual action, it translates a distinction between the military image of police reinforcing the group identity and naturalizing its difference from the rest of society.

Keywords: Military Police, Police distinction, Military culture, Push-up.

INTRODUÇÃO

A instituição policial militar se caracteriza por reunir, em um mesmo arcabouço institucional, aspectos de duas instituições já autonomizadas no curso do processo civilizador ocidental (SILVA, 2011). Por conseguinte, seus integrantes são socializados mediante a introjeção de dois esquemas ideológicos distintos e, por vezes, antagônicos: um, que denominamos “caserna”, por cultivar valores tradicionais da instituição militar, produz uma visão de mundo holística, em que o todo prevalece sobre as partes; o outro, a “rua”, é constituído pelos valores universais do individualismo moderno, com predominância do “indivíduo ideológico”¹ e seus atributos, a igualdade e a liberdade (SILVA, 2011). Nesse sentido, a socialização policial militar é marcada por uma duplicidade em que a “caserna” é englobante na iniciação dos neófitos que se dá nos quartéis de polícia, mas, na continuidade de suas carreiras, a “rua” é quem engloba a “caserna”.

No entanto, essa socialização dicotômica não acontece sem tensões. Como tem sido observado, há um conflito identitário permanente entre essas distintas visões de mundo (MUNIZ, 2001; SILVA, 2011), quando os policiais militares passam a desempenhar suas funções no policiamento ostensivo (CARUSO; PATRÍCIO; PINTO, 2010) e novas características vão

¹ Nos termos de Dumont (2000).

sendo incorporadas ao *habitus* militar (ROSA; BRITO, 2010).

É na sua iniciação profissional que os neófitos passam por um disciplinamento/ adestramento corporal e psíquico (FOUCAULT, 1987; SILVA, 2011) que os condiciona ao respeito à hierarquia e à disciplina, valores centrais da “caserna”. Para tanto, as escolas militares atuam como laboratórios onde suas novas identidades moral-profissionais são forjadas (CASTRO, 2004; ZUCAL, 2017). Nessa oportunidade, as marcas desses processos de socialização se inscrevem ritualmente nos corpos dos neófitos (SIRIMARCO, 2005), quando dois currículos se confundem em vários aspectos: o formal e o oculto ou cultural (LEAL, 2011). O primeiro prioriza a lei em seu sentido lato, universal, impessoal, em que os direitos humanos, a proteção à vida, a garantia aos direitos individuais e a dignidade da pessoa humana são temas que reforçam a “rua”. O segundo visa a construção de um espírito de corpo constituído pelos valores culturais da “caserna”, predominantes nessa fase inicial da socialização policial militar.

Nesse sentido, a iniciação policial militar é fortemente influenciada por esse currículo misto — com aulas formais, mas também com trotes e ordálios corporais que emulam a pedagogia militar do Exército (ALBUQUERQUE; MACHADO, 2001a, 2001b). Com efeito, as PMs brasileiras apresentam um caráter simbólico/militarista peculiar que, segundo alguns autores (FRANÇA e GOMES, 2015; KANT DE LIMA, 2003), produz um *ethos* guerreiro que junta uma face militar à face policial da profissão.² Parafraseando Turner (2005), é possível observar os quartéis de formação militar como uma “caserna de símbolos”, isto é, como “palcos rituais” repletos de ações rituais desempenhadas e naturalizadas pelos alunos em um ambiente pedagógico. Assim, conduzimos nosso olhar para um “drama social” composto de *performances* pelas quais se descortina a relação entre sacrifício físico e distinção (SIRIMARCO, 2005; ZUCAL, 2017).

No caso específico dos PMs, mas também dos militares de uma maneira geral, queremos destacar a “pagação”, fenômeno que se refere a um exercício de flexão de braço muito comum no meio militar, o qual é popularmente conhecido por “marinheiro”. Foi pensando em “desnaturalizar” a “pagação” que resolvemos escrever este texto, já que, como policiais

² Para Zalar (2014), o *ethos* guerreiro também se faz presente em outros grupos sociais, como o dos jovens que entram para o crime organizado, revelando como características a hipermasculinidade, a virilidade exacerbada e a destrutividade como forma de aniquilar o inimigo. Esse *ethos* estaria vinculado às deficiências nos processos de socialização desses jovens para conter a naturalização da crueldade e da insensibilidade diante do sofrimento alheio, ou seja, suas socializações ocorrem sob outros valores, aqueles do cotidiano da favela e da violência que envolve o tráfico de drogas. Acreditamos que as características desse *ethos* guerreiro em muito se assemelham às encontradas entre os PMs, mas, ao contrário dos jovens no “tráfico”, os PMs desenvolvem tal *ethos* por uma socialização estritamente formalizada, algo mais próximo da ideia de um *ethos* guerreiro esboçada por Elias (1997) na sociedade alemã bismarckiana.

militares, ainda não tínhamos pensado em problematizá-la como fenômeno da cultura militar. Alguns trabalhos (CASTRO, 2011; FRANÇA, 2014; LEAL, 2011; VIANA, 2018) destacam a presença da “pagação” nos quartéis policiais, como parte de um conjunto de ritos de sofrimento que condicionam alunos PMs, ou militares de um modo geral, a uma transformação moral pelo sacrifício³ (CASTRO, 2004; SIRIMARCO, 2005; STORANI, 2008; ZUCAL, 2017). Nesse sentido, resolvemos indagar: qual o significado que a flexão de braço como ação ritual tem para os PMs e, em especial, para alunos em formação pedagógico-profissional? Será que esse tipo de exercício pode revelar traços da construção de atitudes que contribuem para a distinção entre os PMs e o público civil, segundo a ótica dos primeiros?

Para responder essas indagações, realizamos uma abordagem qualitativa exploratória, com base na análise de cenas fotografadas por ocasião de uma pesquisa etnográfica que abordou o processo de formação PM (FRANÇA, 2014). Entre as imagens registradas, foram selecionadas as que mostravam momentos em que a “pagação” era realizada. Com exceção da imagem da Figura 7, que retrata o baile de formatura de soldados, as demais mostram os alunos do Curso de Formação de Oficiais⁴ na prática da flexão de braço, no ano de 2013. Por motivos éticos, todas as faces fotografadas foram encobertas no intuito de se evitar o reconhecimento das pessoas, respeitando-se assim o seu anonimato. Foi utilizada, ainda, uma fotografia de um sítio eletrônico que dialogava diretamente com as da “autoetnografia” (CHANG, 2008; ELLIS; ADAMS; BOCHNER, 2011) produzida por um dos autores, que, em um momento específico do texto, descreveu suas memórias para demonstrar a ritualização da “pagação”.

Durante a etnografia em que as cenas foram fotografadas, apenas um dos autores esteve em “campo”. Como capitão de uma PM brasileira⁵, ele foi devidamente autorizado à época, de modo que, nos momentos da etnografia realizada no quartel de formação, se fez reconhecer como pesquisador⁶; e mais, se fez reconhecer como um participante-observante

3 O fenômeno também comporta um estudo sobre relações de gênero, mas o qual não será objeto de nosso olhar pela abrangência do tema, o que pode ser explorado em outro trabalho. No entanto, para conhecimento do leitor, a “pagação”, a nosso ver, demonstra uma hierarquia de gênero entre homens e mulheres, pois estas últimas realizam o movimento com os joelhos apoiados ao chão, deixando o dispêndio de força a realizar-se com a subida e descida do tronco com a alavanca dos braços e apoio das mãos. Isso ocorre porque as mulheres são consideradas mais “frágeis” ou “fracas”, logo, essa segunda alternativa adaptada não exige tanto esforço físico. Geralmente, quando uma mulher consegue realizar o “marinheiro” como os homens executam, é sinal de admiração, espanto, e essa mulher adquire certo *status* entre a maioria masculina de homens nos quartéis.

4 Como se sabe, existem, no Brasil, duas formas de ingresso na carreira PM: ou por meio de concurso público para soldado (elemento direto de execução do serviço ostensivo nas ruas e base da pirâmide organizacional) ou para aluno-oficial (futuros comandantes dos principais cargos PM após formados).

5 Para conhecimento do local original da etnografia, ver França (2014).

6 O que, de certo modo, não neutraliza as relações de poder presentes entre pesquisador-policial e alunos policiais

(SILVA, 2011). Essa condição põe em evidência a neutralidade relativa (VELHO, 1981) de um pesquisador nativo que teve de se esforçar num estranhamento exorcizante extremo, pelo qual se propunha a transformar o “familiar em exótico” (VELHO, 2003), inclusive por ocasião do casamento de um amigo PM no qual pôde observar o boneco que enfeitava o bolo dos noivos emulando o movimento da “pagação”.

Assim, nosso percurso neste artigo se inicia com uma reflexão teórica sobre o tema ritual no campo antropológico, em particular a ação ritual. Em sequência, nosso olhar debruçar-se-á sobre as cenas fotografadas e a autoetnografia de um dos autores, no intuito de analisarmos como a “pagação” enquanto ação ritual praticada na comunidade policial militar merece ser melhor compreendida. Nosso objetivo é destacar o “marinheiro” como uma chave cultural que pode nos ajudar a entender como são construídos os elementos autoritários de distinção entre aqueles que foram capacitados com um corpo apto, perfeito e sadio, treinado para a guerra (os guerreiros militares), e os outros não militares (civis ou paisanos⁷), que desconhecem as regras dessa lógica e os seus significados. Afinal de contas, como nos diz Zucal (2017, p. 6-7) sobre a formação policial, “el sacrificio es, al mismo tiempo, testimonio de una subjetividad y moneda de comparación para con los no policías, formando así, desde el inicio, una subjetividad distintiva”.⁸

SOBRE A ANTROPOLOGIA DOS RITUAIS

Para o antropólogo, é importante que os significados de categorias nativas sejam colhidos “de dentro”, ou seja, sob o ponto de vista do grupo que os compartilha. Mas, apenas como aproximação preliminar do que seja a “pagação” no universo militar, trazemos parte de um

durante a participação observante, mas que o que deve ficar claro é que o pesquisador não ordenava ou participava dos ordálios corporais, apenas observava, o que lhe rendeu, inclusive, ser questionado em uma apuração preliminar administrativa em 2021 movida por uma aluna da época que utilizou os estudos do pesquisador PM como prova na denúncia. No entanto, levaram em consideração a prática de maus-tratos à aluna, o que gerou a prescrição jurídica do fato.

7 Para Castro (2004), a expressão paisano, utilizada de forma geral na cultura militar e, conseqüentemente entre os PMs, deriva do francês *paysan* e significa camponês. Só que, na verdade, essa palavra é sempre utilizada na cultura militar em tom pejorativo ou depreciativo, indicando uma distinção dos militares em relação ao público civil ou à sociedade, já que os primeiros se consideram diferenciados por fazerem parte de um mundo ordenado e organizado, diferente do mundo desorganizado, corrompido e impuro do segundo.

8 “O sacrificio é, ao mesmo tempo, testemunho de uma subjetividade e moeda de comparação com não policiais, formando assim, desde o início, uma subjetividade distintiva” (Tradução nossa).

glossário elaborado por Viana (2018, p. 267) em seu estudo sobre a formação de PMs no estado do Paraná:

Pagar 10: [ato de] realizar dez movimentos de um exercício físico típico militar (exemplos: flexão, flexão com punho cerrado, abdominal, entre outros).

Pagar apoio: Referência ao exercício físico de flexão de braço no solo, tendo a mão apoiada no chão.

Punho cerrado: Exercício idêntico ao de “pagar apoio”, porém, ao invés de apoiar as palmas da mão no chão, as mãos estarão fechadas, apoiando-se as falanges dos dedos no chão para a execução do exercício.

Embora discordemos do autor quanto ao seu entendimento de que o ato de pagar flexões seja um “exercício típico militar”, já que outros grupos que o praticam também cultuam o condicionamento físico, temos de admitir que ele ganha significados próprios no meio militar. Aliás, essa atitude corriqueira, sobretudo na iniciação do militar, tem extrapolado ultimamente a “caserna”, ao atingir um público de não iniciados que recorrentemente tem sido flagrado pela imprensa em aparições públicas junto com o Presidente da República, Jair Bolsonaro, “pagando apoio” sobre o solo. Nessas ocasiões encontram-se pessoas e autoridades que passaram pela iniciação militar e conhecem os códigos da “caserna”, mas também não iniciados ou “paisanos”, nos termos de Castro (2004), constrangidos a aderir ao “teatro militarizado da política” capitaneado por Bolsonaro. No mesmo sentido como ocorre no caso da “pagação”, Leirner observa que a “continência extrapolou o quartel”, ao apontar o fato de Bolsonaro vir cada vez mais constrangendo autoridades civis de seu governo a se colocarem em “posição de sentido”, ato tipicamente militar que, como tal, também é prenhe de significados da “caserna” (LEIRNER, 2020, p. 42). A questão que ora colocamos é saber se a atitude da “pagação” pode ser analisada como um ritual à luz da teoria antropológica.

Não resta dúvida de que o ritual seja um tema clássico da antropologia, uma vez que esteve presente desde os primórdios da disciplina, em importantes obras de seus ilustres fundadores. Mas, por algum tempo, seu uso como operador analítico sofreu restrições por parte das novas gerações que viam nos ritos uma espécie de “sobrevivência” de um passado primitivo da humanidade. O fato de os estudos iniciais sobre o ritual terem surgido no campo religioso e sido restringidos durante muito tempo ao domínio do sagrado¹⁰, ao pensamento

9 Cf. **A flexão de braços de políticos como Bolsonaro e Witzel**. O Globo, Rio de Janeiro, junho de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ERmxHhQ8AmM>; **Bolsonaro faz flexões no solo com o governador de São Paulo, João Dória**. Poder 360, São Paulo, junho de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bMBsf3njjW4>. Acesso em: 25 mar. 2021.

10 O interesse no estudo dos ritos de iniciação surge atrelado a estudos de religião e da magia, segundo François Laplantine, “como uma constante da antropologia francesa do conjunto do século XX” (LAPLANTINE, 2000,

mágico (FRAZER, 1978) e à mentalidade “pré-lógica” (LEVI-BRUHL, 2008) dos chamados povos “primitivos” (TYLOR, 1920) promoveu uma ideia equivocada dos ritos como eventos repetitivos e desprovidos de sentido. Aliada a essa resistência geracional, a ausência de um conceito consolidado dificultou a utilização de um acúmulo teórico sobre o ritual em eventos contemporâneos. Esse teria sido o preço pago por categorias formalizadas precocemente numa disciplina que se predispunha a observar o exótico em sociedades muito diferentes da nossa, ou seja, “o problema com o rito e os conceitos maiores da antropologia no final do século XX é que não existe para eles uma definição reconhecida, canônica, fixada. As primeiras formalizações do conceito [de ritual] vieram da análise de sociedades muito diferentes da nossa” (SEGALEN, 2002, p. 14).

Atualmente, o estudo de ritos, mitos e crenças em geral faz parte da agenda de uma antropologia que, interessada no significado desses elementos, floresceu a partir dos anos 1950. Para essa vertente simbólica, a cultura é analisada como variável independente, ou seja, um sistema de símbolos complexo, com dinâmica própria, cujos significados são construídos e compartilhados por seus integrantes. É preciso lembrar que os primeiros estudos sobre rituais surgiram no campo religioso sob a marca de um individualismo com o viés evolucionista, projetado no mundo social como um dado universal por autores como Morgan, Frazer e Tylor, os quais, por sua vez, foram fortemente influenciados pelo evolucionismo de Herbert Spencer (CASTRO, 2005).

Nessa perspectiva, mitos, ritos e cerimônias não são socialmente relevantes, já que o domínio social não existia ainda como algo independente, mas ratificavam, sob o ponto de vista da lógica mental, distinções “naturais” entre o primitivo e o civilizado. Assim, Frazer (1978) apontava a diferença entre a magia, uma maneira atrapalhada de o primitivo tentar controlar a natureza, a ciência, considerada uma técnica mais segura e eficaz de se obter esse resultado, e a religião, que tradicionalmente é o domínio do sagrado. Ainda que Durkheim optasse por um caminho diverso, seguindo a tradição iniciada por Comte, na qual o social e os seres humanos são tomados como variável independente, havia o interesse da Escola Sociológica Francesa na religião e, conseqüentemente, nos ritos como “atos de sociedade”. No entanto, o que importava para Durkheim e seus seguidores era a função social dos ritos, ou seja, estabelecer aquela “comunidade moral” a qual Durkheim chama “sociedade” (DURKHEIM, 2010). Era com esse sentido religioso acerca dos ritos que os funcionalistas da Escola Sociológica trabalharam. Todavia, assim também se criou uma imagem distorcida, que limitava os ritos a seus aspectos

nota 2, p. 112). Cf., nesse sentido, Durkheim (2003), Mauss e Hubert (2001), Van Gennep (1978), entre outros.

religiosos e, com a diminuição do campo religioso no mundo moderno, os ritos passaram a ser vistos como eventos repetitivos e vazios de significado. Em alguma medida, essas representações explicam a desconfiança que se criou em relação à possibilidade de uma categoria como o ritual ser utilizada como um analisador de eventos contemporâneos.

Essas amarras conceituais começaram a se romper quando o estruturalismo de Lévi-Strauss nivelou magia, arte e ciência como formas paralelas de conhecimento (PEIRANO, 2003). Assim, dadas as estruturas universais do pensamento humano, tanto nós, os “civilizados”, temos nossas “magias”, quanto os “primitivos” operam de forma científica (LÉVI-STRAUSS, 2002). Mas nem por isso houve uma retomada imediata do ritual na antropologia. A questão central do estruturalismo, como destaca Peirano, era a racionalidade e, conseqüentemente, o pensamento, entre as atividades que caracterizam a condição humana. Assim, o mito, tido por Lévi-Strauss como “bom para pensar”, adquiriu mais relevância que o rito, considerado uma manifestação inconsciente de estruturas cognitivas profundas da mente humana, as quais cabia ao antropólogo decodificar.

Foi somente com o esgotamento do estruturalismo e a revalorização da prática etnográfica — que havia sido a tônica da antropologia com Malinowski — que o rito passou a chamar a atenção dos antropólogos (PEIRANO, 2003). Nesse contexto, uma corrente interpretativista, que rejeitava tanto o estrutural-funcionalismo quanto o estruturalismo como grande narrativa, passou a valorizar o saber local e a cultura nativa em seus próprios termos. Seu foco então passava da forma, da função, ou mesmo das estruturas universais que inconscientemente se manifestam no comportamento nativo, para os significados atribuídos pelos próprios nativos para a representação de seu mundo. É do antropólogo estadunidense Clifford Geertz a definição mais representativa dessa corrente, qual seja, “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 1989, p. 4).

Nessa perspectiva, em que o trabalho do antropólogo é comparado ao de um hermeneuta, as culturas compreendem sistemas que se tornam acessíveis por meio dos significados de seus elementos simbólicos como os ritos e cerimônias, por exemplo.¹¹ Ainda assim, não há, todavia, um conceito único de ritual. Não obstante o surgimento de perspectivas profanas e menos fossilizadas, “os diversos autores que se ocuparam do assunto mostram suas definições de rito

¹¹ Ver, nesse sentido, o uso de rituais, como o carnaval, que Da Matta (1990) usa como meio para acessar “o coração de nossa cultura” e compreender os dilemas da sociedade brasileira.

pendendo para o campo de pesquisa predileto de cada um” (SEGALEN, 2002, p. 15). Em alguma medida essa dispersão é explicada por um desenvolvimento espiralado característico das ciências sociais. Se por um lado essa evolução possibilitou o frescor da disciplina, com a retomada e a reapropriação de antigas perspectivas, por outro permitiu o convívio de diferentes “perspectivas que não dialogam entre si” (PEIRANO, 2002).

Nesse sentido, o rito, assim como o mito, obteve atenção especial dessa vertente simbólica formada, sobretudo, por antropólogos que, como Clifford Geertz, apostam no ritual como meio de acesso pelo qual o antropólogo pode realizar seu trabalho na “interpretação das culturas” (GEERTZ, 1989). A grande novidade foi, sem dúvida, a mudança de foco, que passou da forma para o significado do ritual e, conseqüentemente, a sua análise enquanto um tipo específico de ação simbólica. Nesse sentido, a contribuição de Edmund Leach (2009), que concebe o ritual como ação social compreendida em um complexo “sistema de comunicação simbólica”, foi bastante relevante. A atenção dos antropólogos voltava-se, assim, ao que os rituais diziam, ou melhor, ao que os nativos comunicam por meio de seus ritos e como esses ritos se comunicavam nas ações dos seus nativos. Stanley Tambiah, por exemplo, um aluno de Leach mais interessado na eficácia simbólica desse tipo de ação comunicativa (TAMBIAH, 2018), vai tratar do ritual como performance.

Quanto aos ritos de passagem, problematizados ainda no início do século passado por Arnold Van Gennep (1978), serão analisados por Victor Turner (2005) como “dramas sociais”, nos quais a fase liminar do ritual é enfatizada, e como “ritos de rebelião”, por Max Gluckman (1974), em uma perspectiva conflitiva. Mais recentemente, Pierre Bourdieu (1998) retoma esses ritos, porém como “ritos de instituição”, jogando luz à questão no poder simbólico que têm os “donos do ritual” para definir aqueles que passam daqueles que nunca passarão por tais rituais.

Mas será que o acúmulo teórico e conceitual produzido na antropologia sobre o ritual nos ajudaria a analisar eventos contemporâneos? Tanto Peirano (2003) quanto Segalen (2002) acreditam que sim, desde que haja uma devida contextualização, com a flexibilização de conceitos clássicos e a combinação de diferentes perspectivas que, a princípio, não dialogam entre si. Ambas as autoras também alertam, cada uma a seu modo, para o problema de um uso inadequado de definições, o que implicaria na perda da capacidade heurística do ritual. Assim, conceitos restritivos podem gerar um “nada ritual”, enquanto os muito amplos podem admitir um “tudo ritual”, considerando como rituais os mais variados eventos.

Nesse sentido, Peirano (2003) sugere uma “definição operativa” a partir da perspectiva performática de Tambiah, segundo a qual se concebe o ritual como um sistema cultural de comunicação simbólica, constituído por sequências ordenadas de ações rituais com caráter

performativo expresso por múltiplos meios, em que a enunciação performativa, tanto no “dizer” quanto no “fazer”, são consideradas “ações rituais”. Com isso, acredita a referida autora, evitam-se as armadilhas das definições rígidas e absolutas, deixando-se de se preocupar com a natureza profana ou religiosa do rito, passando-se a priorizar definições etnográficas fornecidas pelos próprios nativos, o que viabiliza uma observação mais adequada aos rituais de hoje (PEIRANO, 2003). Por sua vez Segalen (2002, p. 31), nos sugere uma “definição útil” em que “o rito é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagens e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido constitui um dos bens comuns de um grupo”.

Portanto, se o homem é um animal social, como se alega desde Aristóteles (2017), ele é sobretudo um animal ritual porque simboliza. Assim, não podemos encarar os ritos contemporâneos como meras “sobrevivências” de um mundo mágico-primitivo, ou mesmo limitá-los a aspectos religiosos do mundo social, senão “reconhecer que o registro ritual é universal na medida em que toda sociedade tem uma poderosa necessidade de ritualização”, como observa Segalen (2002, p. 16).

Para as análises propostas neste artigo, será fundamental a perspectiva de Victor Turner. Em sua longa pesquisa de campo entre os Ndembu da antiga Rodésia do Norte, atual Zâmbia, Turner dá atenção especial à fase liminar dos ritos de passagem, ressaltando os laços de camaradagem e comunhão que os indivíduos tendem a criar entre si nessas ocasiões (TURNER, 2005). Turner nomina essa fase liminar dos ritos de passagem como *communitas*, palavra latina que se refere a uma comunidade igualitária não estruturada ou “antiestruturada”, por tratar-se de um limbo estrutural que não está aqui, nem lá (*betwixandbetwin*), o que a torna a mais perigosa das fases rituais. É nesse momento de indefinição que ocorre o colapso temporário das posições normalmente prescritas na estrutura social. O foco de Turner são os ritos e seus símbolos e, muito embora seu conceito de rituais ainda apresente a limitação desses eventos a certa “crença em seres ou poderes místicos”, o sucesso de suas pesquisas extrapolou não só os limites de seu conceito, como também as próprias fronteiras da antropologia.

Atualmente, várias disciplinas têm testado, na interpretação dos mais variados eventos, o esquema genepiano dos ritos de passagem atualizado por Turner a partir de uma perspectiva simbólica. Nesse sentido em que rito e símbolo estão intrinsecamente atrelados, o símbolo é entendido como a “menor unidade do ritual que ainda mantém as propriedades específicas do comportamento ritual; a unidade última da estrutura específica de um contexto ritual” (TURNER, 2005, p. 49). Assim, os símbolos podem ser encontrados empiricamente em situações rituais sob as mais variadas formas, como objetos, atividades, relações, eventos, gestos e unidades

espaciais. Sua polifonia permite variados arranjos rituais, uma vez que “cada tipo de ritual pode ser visto como uma configuração de símbolos, numa espécie de ‘pauta musical’ na qual os símbolos são notas” (TURNER, 2005, p. 83).

Considerando que no estruturalismo de Lévi-Strauss o mito é o elemento-chave que dá acesso a estruturas cognitivas profundas da mente humana, na perspectiva simbólico-estrutural de Turner, são os rituais e seus símbolos que permitem aos antropólogos acederem à estrutura social do grupo estudado. No entanto, diferentemente de Geertz, Turner compreende não só as explicações de leigos ou especialistas do grupo estudado acerca dos símbolos encontrados empiricamente em alguma situação ritual, como também a análise sofisticada do próprio antropólogo, já que os símbolos rituais são concretamente vinculados a um evento ou estrutura social e podem ser, assim, observados pelo antropólogo enquanto tal evento ocorre.

Enfim, passados mais de cem anos da publicação de *rites de passage*, o esquema ritual idealizado por Van Gennep (1978) e atualizado por Victor Turner (2005) continua vívido como uma ferramenta heurística poderosa para a análise de eventos rituais contemporâneos. Decerto que ritos de passagem e de iniciação foram bastante explorados em sociedades de pequena escala, mas o mundo moderno também tem permitido etnografias interessantes a esse respeito. A iniciação militar, por exemplo, é marcada por ritos com o condão simbólico de produzir guerreiros para a defesa da maior tribo de que se tem notícia na história da humanidade: o Estado-Nação. Em várias oportunidades, a socialização na “caserna” tem sido analisada na perspectiva de uma iniciação pela qual jovens neófitos passam não só à condição de militares, como também à de homens adultos na sociedade geral. Entre esses estudos estão, por exemplo, a etnografia realizada por Castro (2004) sobre a produção da identidade militar no Exército Brasileiro, bem como a de Sá (2002) e também a de Silva (2011), sobre a iniciação dos cadetes no oficialato da Polícia Militar dos estados do Ceará e Rio de Janeiro, respectivamente. No mesmo sentido, Storani (2008) estuda a socialização dos chamados “caveiras”, policiais que integram o Batalhão de Operações Policiais Especiais, o BOPE, da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro.

“É PRA PAGAR DE PUNHO CERRADO!”: SOFRIMENTO, LIMINARIDADE E DISTINÇÃO NA PROFISSÃO POLICIAL MILITAR

A participação em um curso de formação profissional ou o trabalho em uma caserna

com outros policiais militares (neste sentido estamos destacando o lado militar da profissão) nos ensinaram uma série de experiências e termos nativos que traduzem o significado do que é a vida em quartel. Sobre o fenômeno da “pagação”, para aqueles que não conseguem realizar o exercício de modo correto, seja devido a uma punição ou para enaltecer a honra grupal, passam a ser chamados de “apaianados”, em uma clara alusão ao valor distintivo da atividade física em relação ao paisano, já que “tales prácticas no serían sino una de las modalidades en que los cuerpos físicos se transforman em cuerpos sociales, donde la alteración del cuerpo es la contrapartida, en el ámbito de lo físico, del cambio de status social”¹² (SIRIMARCO, 2005, p. 59).

Não por acaso, em um recorte autoetnográfico descrito pelo primeiro autor que assina este texto, quando de sua participação nos Jogos Acadêmicos das Academias de Polícia e Bombeiro Militares do Brasil na cidade de Curitiba, em 2017, competição poliesportiva que congrega a disputa de diferentes modalidades esportivas entre alunos-oficiais policiais e bombeiros militares de vários estados da Federação, foi presenciado um fato que mostra bem como a “pagação” está atrelada à busca por certo *status* social. As delegações ficaram alojadas na Academia do Guatupê, o quartel de formação dos alunos-oficiais da PM paranaense. Na chegada da delegação de São Paulo, que se encontrava no extenso pátio de formatura do quartel, todos os alunos, como em um ritual de demarcação de território, começaram a “pagar flexões”. A sincronia dos muitos corpos em movimento descendo e subindo demonstrava ter significado real para seus executantes. Cada corpo que ia ao chão individualmente representava algo maior, a PM paulista, motivo de orgulho para os “pagantes”. Só que, desse ato, podem surgir consequências, como as marcas expostas nas mãos, como podemos analisar na Figura 1:

12 “Tais práticas seriam apenas uma das modalidades em que os corpos físicos se transformam em corpos sociais, onde a alteração do corpo é a contrapartida, no âmbito físico, da mudança de status social” (Tradução nossa).

Figura 1. Aluno da PM paulista queimou as mãos no exercício da “pagação”

Fonte: Caramante (2015).

A Figura 1, demonstrando as marcas na mão de um aluno PM por “pagar flexão” no solo quente, é consonante ao argumento de Elias (1997), que estudou os duelos de espada e as cicatrizes inscritas nos rostos dos jovens que participavam das confrarias estudantis duelistas do período bismarckiano alemão (1871-1918), já que tal fenômeno legitimava distinções sociais mediante as marcações corporais. França (2014) mapeou esse mesmo mecanismo social de distinção descrito por Elias (1997) ao estudar a formação policial militar, trazendo-nos um exemplo clarificador:

Estávamos na condição de aluno no CFO no ano de 2006 e fomos convidados a participar dos Jogos Esportivos Internos na Universidade Federal da Paraíba. Na partida final do futebol de salão masculino entre o Curso de Educação Física e o CFO, inicialmente os cadetes chegaram ao ginásio, para torcer, e ficaram todos juntos e isolados em uma parte da arquibancada oposta ao público civil que assistia ao evento e todos estavam uniformizados de forma igual com um agasalho de passeio que identifica o curso. Após uma situação que envolveu os jogadores na quadra, os cadetes na arquibancada esqueceram que existiam árbitros para normalizar a partida e invadiram a quadra para lutar contra os jogadores da equipe do curso de Educação Física. Depois do tumulto ser resolvido e após as pessoas deixarem o ginásio, restando apenas a permanência dos cadetes que só poderiam ir embora mediante a ordem superior do Capitão que estava responsável, esse mesmo Oficial elogiou a atitude da invasão tomada pelos cadetes e os últimos para demonstrar a força e virilidade do que é ser um cadete e um policial militar foram ao chão¹³ para pagar flexões. (FRANÇA, 2014, p. 167-168).

¹³ “Ir ao chão” é uma expressão nativa da cultura militar que indica que o exercício da flexão deve ser realizado, como quando se diz: “Vai pro chão aluno!”. Geralmente é utilizada de forma Imperativa.

França (2014) nos deixa claro no exemplo citado em sua pesquisa a força da coesão grupal entre os alunos PMs a partir do momento em que eles, da posição de espectadores na arquibancada, partem para “duelar” na quadra com os jogadores do time adversário ao CFO esquecendo que existiam árbitros para regularizar a partida de futebol de salão. Além disso, o autor deixa claro que existe uma distinção entre os PMs (“nós”) e os jogadores da equipe adversária (“eles”), e o ato final de “pagar flexão” na quadra como forma de reforçar o espírito de corpo (solidariedade grupal) entre eles é um forte indicativo de como esse exercício físico trata-se mais de uma ação simbólico-ritual para os PMs, nutrida de significados que legitimam a *communitas militaris* (TURNER, 2009), do que apenas uma atividade física por si mesma. Vejamos abaixo duas cenas observadas em campo durante a formação policial militar:

Figuras 2 e 3. Alunos-Oficiais PMs (cadetes) “pagam flexão” durante exercício fora e dentro da sala de aula



Fonte: Acervo dos autores (2013).

Como se vê na Figura 2, a “pagação” é um recurso pedagógico utilizado cotidianamente na formação PM. As fotos deixam claro como funciona sua execução. Os corpos são distendidos ao solo, com o apoio das mãos e pontas dos pés e a força dos braços. Durante a execução, temos a presença da figura de um instrutor (de camisa preta e calça vermelha na Figura 2) ou aluno “mais antigo” ou veterano (de camisa preta e calça caqui na Figura 3) à frente dos alunos, comandando-os. Na verdade, a flexão de braço é utilizada no meio militar ou de forma positiva, como visto no exemplo da invasão da quadra citado por França (2014), como símbolo coletivo de orgulho; ou de maneira negativa, como pode ser visto nas fotografias acima.

Neste último caso, trata-se do uso do exercício como uma punição pedagógica ao aluno

desobediente, relapso (quando dorme durante a aula, por exemplo), que cometeu algum erro disciplinar (FOUCAULT, 1987). A “pagação”, então, é utilizada para causar sofrimento ao corpo (FRANÇA e GOMES, 2015; SIRIMARCO, 2005), como um alerta para despertar esse corpo da inércia. Percebamos a naturalização do uso da “pagação” especialmente na Figura 3, visto que enquanto um aluno é forçado a fazer o exercício a mando de um aluno veterano, os demais continuam observando a aula acontecer, sabendo que se eles fizerem algo considerado uma falta disciplinar disporão seus corpos do mesmo modo como medida punitiva para atentarem ao que prescrevem as ordens regulamentares. Abaixo, nós temos as Figuras 4 e 5:

Figuras 4 e 5. Situações de “pagação” entre alunos PMs



Fonte: Acervo dos autores (2013; 2018).

Nas Figuras 4 e 5 fica ainda mais evidente em nossa análise que a “pagação” funciona como uma ação ritual baseada no sofrimento de quem a executa. Se é comum aos militares viverem preocupados com o asseio pessoal, a ordem e a organização, com certo autopolicimento para que o corpo seja um modelo que sirva positivamente de exemplo, nas figuras acima podemos perceber exatamente do que se trata a “pagação” enquanto uma situação liminar (TURNER, 2005; VAN GENNEP, 1978). Detalhe a se observar é que, na Figura 4, os alunos PMs estão com trajés civis, denotando o uso da “pagação” como retaliação ou punição, enquanto na 5, mesmo que os alunos estejam com o uniforme de educação física, os instrutores estão devidamente fardados, o que indica que a “pagação” está sendo realizada como forma de enaltecimento da honra coletiva. As cenas evidenciam como a “pagação” é mobilizada em diferentes situações adquirindo caráter positivo (de reforço da honra militar) ou negativo (como punição a atos de indisciplina) (FOUCAULT, 1987; ZUCAL, 2017).

Na “pagação” existe certo paradoxo dramático por trás do ato. Ainda que os alunos PMs aprendam cotidianamente os ideais de beleza, limpeza e ordem (FREUD, 1978), da sincronização dos atos, corpos e pensamentos (FOUCAULT, 1987), durante a feitura do exercício os corpos são dispostos ao encontro com a terra, mesclando-se com a sujeira do solo, com o suor do dispêndio físico que produz o odor dos que se esforçam, que rompe a etiqueta da normalização disciplinar. Vê-se isso claramente em todas as figuras, inclusive em um momento em que os alunos estão vestidos à paisana, desfardados. Por outro lado, a ritualidade da ação simbólica das flexões de braço demonstra ao mesmo tempo a construção efêmera de uma forma específica de “pagar”. Não é de qualquer maneira. Em conjunto ou individualmente, o exercício corresponde a uma métrica, pois o corpo não pode sucumbir ao fracasso, deve obedecer a uma estética que o deixa paralelo ao solo, retilíneo, com os músculos esbanjando vigor.

Nessa relação ambígua entre ordem e desordem, entre o corpo militar asseado e organizado (disciplinado) e um outro corpo, aquele das mãos sujas que devem tocar o chão sem receio e produzir o suor que molha a impecável farda, surge um ponto de intermediação, resultado de certa liminaridade nos termos de Turner (2005): o corpo, através de ações rituais de rebaixamento de *status*, aprende, com o vigor e a honra, a autossuperação; o quanto ele é distinto, especial, diferente. Esse corpo trabalhado liminarmente no cotidiano da formação PM é um corpo que aprende a ser rígido, resistente e que pode ser capaz de querer se impor a um outro mais fraco, já que os heróis acreditam que são imbatíveis. Como nos ensina Mauss (2003), para o corpo ser tecnicamente adestrado, não é preciso que essa técnica seja mediada por um instrumento, basta apenas que o corpo se vincule a atos e ritos que sejam transmitidos com base na tradição, assim como o é no fenômeno da “pagação”.

Figuras 6. Formandos durante o baile de formatura do Curso de Formação de Oficiais. E Figura 7. Formandos durante o baile de formatura do Curso de Formação de Soldados



Fonte: Acervo dos autores (2013).

Nas Figuras 6 e 7 acima, vemos ainda mais como o exercício da “pagação” ganha relevância até mesmo nos eventos sociais dos quais participam os PMs. As fotos revelam dois momentos dos bailes de formatura tanto dos cadetes como dos soldados. Percebemos como os formandos dispõem seus corpos ao chão em pleno baile, como se quisessem mostrar aos convidados o orgulho de estarem se formando, mas através do exercício da “pagação”. Na Figura 7, percebemos como os formandos fazem o exercício físico de punho cerrado, o que denota ainda mais prestígio na cultura militar. Como nos indica Castro (2011, p. 114), ao descrever o significado da “pagação” com punho cerrado em um curso do BOPE do Distrito Federal:

Cabe ao corpo carregar as memórias do condicionamento e não raro são mostradas com orgulho pelos iniciados as marcas provenientes do curso. As mais comuns estão localizadas nas mãos e são reproduzidas pela repetição de flexões denominadas de punhos fechados que após repetidas inúmeras vezes diariamente, em regra, formam feridas. Interessante observar que quando as cicatrizes não mais existem fisicamente em discurso os integrantes sempre as lembram e acompanhado às suas falas estão os olhares e gestos que buscam apontar os locais que outrora estavam marcados fisicamente.

Essa marcação pela dor nos corpos com suas cicatrizes foi bem observada por Clastres (1979), de maneira que as marcas fincadas no corpo nos ritos de iniciação entre os índios indicam que o sofrimento serviu como porta de entrada de pertencimento ao grupo. Logo, “a marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo transporta impressos sobre si os traços da recordação, *o corpo é uma memória*” (CLASTRES, 1979, p. 179, grifo do autor).

Do ato performático da “pagação”, alimenta-se o imaginário de uma distinção PM (SIRIMARCO, 2005; ZUCAL, 2017), pois no momento da formatura os futuros profissionais recém-formados em suas túnicas elegantes novamente encontram o solo sujo, mas isso não importa diante de uma ação ritual que exhibe socialmente a figura do militar: alguém que o paisano definitivamente não é! Como nos coloca Bourdieu (1998, p. 98-99) acerca dos rituais sociais que funcionam como ritos de instituição, “o rito consagra a diferença, ele a institui [...] em distinção legítima. A separação levada a cabo durante o ritual exerce um efeito de consagração”. Por mais que seja um ato performático estranho aos olhares de todos que observam, para os PMs não é um movimento qualquer, é um exercício físico que simboliza conquista, posto que é exercido com dor e sofrimento até mesmo nos momentos mais solenes. Como já pontuado, estamos diante de uma ação ritual que visa a uma elevação de *status* (VAN GENNEP, 1978), pois a humilhação vista nas posições daqueles que se dobram em aceitar curvar seus corpos deixando-os em situações de rebaixamento mostra que, após esse momento liminar, esses

corpos erguer-se-ão carregados de honra e reconhecimento.

Figura 8. Bolo de casamento de um Oficial PM



Fonte: Acervo dos autores (2013).

A foto acima foi registrada durante a festa de casamento de um tenente PM. Vê-se o quanto o ato da “pagação” simbolicamente tem significado para os PMs, visto que até mesmo no momento do enlace matrimonial o elemento escolhido para simbolizar a figura masculina do noivo foi sua performance “pagando flexão”, com o boneco visivelmente em cima do bolo na posição característica utilizada na ação ritual.

Em síntese, o ato de “pagar flexão” representa, de certo modo, o princípio da autoridade militar regido por mecanismos de distinção, pois o ato de obedecer à realização da flexão de braço externa uma ideia de rebaixamento do corpo perante o mandante. É o corpo que se curva à ordem que deve ser executada (CANETTI, 1995). Nos termos de Turner (2005), simbolicamente, a “pagação” caracteriza um modo de demonstração da organização social copiada do Exército pelas PMs, por meio de uma relação entre o microespaço (a ordem buscada no ato performático) e o macroespaço (a estrutura militar, como um todo, sustentada pela ordem). Está tudo presente em um ato, como representação do que significa a estrutura militar: a relação mando-obediência (já que alguém manda para outra pessoa executar a “pagação”), o sofrimento corporal (presente nas formações militares como um todo), o sofrimento psíquico (para aprender a ser forte e honrado é preciso entender a humilhação). De modo que temos, assim, que o ato da “pagação” é uma ação ritual pelo conjunto de significados que comporta, como um processo liminar de suspensão da ordem no encontro com a terra (suja), para o alvorecer do corpo disciplinado que se ergue aos céus no caminho do brio e da honra (TURNER, 1974), mostrando-se mais forte, capacitado e exibindo a distinção própria do que é ser um militar, ou, nesse caso, um policial militar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises do material aqui empreendidas nos permitiram afirmar que a “pagação”, enquanto fenômeno da ordem cultural da caserna, é prenhe de significados que estão fundamentados numa lógica que valoriza o sofrimento para a constituição do guerreiro na socialização militar como símbolo de distinção. Nesse contexto, o sofrimento físico que a permeia a torna simbolicamente apta para funcionar como meio de construção da imagem militar dos policiais, distinguindo-a do restante da sociedade, ao mesmo tempo em que reforça a identidade do grupo nativo. Nesse sentido, observamos a “pagação” como uma “ação simbólica” que, como outras ações rituais, faz parte de um receituário simbólico que constitui a caserna e sua socialização militar; não necessariamente um “ritual” acabado, como, por exemplo, um rito de passagem nos termos de Van Gennep (1978) ou com o significado amplo que o termo adquiriu na antropologia, mas mais como uma “molécula ritual”, nos termos de Turner (2005), dentro de toda a polifonia simbólica que ele assim adquire, de forma criativa, numa “caserna de símbolos”. Assim, essa polifonia permite as mais variadas configurações simbólicas, em que cada ritual é visto como uma espécie de “pauta musical”, na qual os símbolos funcionam como notas.

Tomando os estudos de Silva (2011) sobre os ritos de passagem na formação da identidade do oficial da Polícia Militar fluminense, encontramos o sofrimento físico como um valor relevante na “caserna” e ingrediente fundamental na alquimia simbólica que produz o corpo militar, não só como corpo social, isto é, o *esprit de corps* ao que Turner (2005) chamaria de “*communitas*”, mas também como corpo individual, o corpo na forma da armadura simbólica que faz do neófito um guerreiro capaz de enfrentar a morte, como constata Storani (2008). Nesses estudos fica patente que os exercícios físicos, junto com o sofrimento físico e simbólico que os constitui, são tolerados e naturalizados como parte de um receituário ritual que provará e expiará o corpo do indivíduo no processo de produção do guerreiro. Na cultura da formação sob a perspectiva militar, estamos falando do uso de uma pedagogia do sofrimento (FRANÇA e GOMES, 2015; SIRIMARCO, 2005).

Silva (2011), por exemplo, constatou que as punições disciplinares administradas ritualmente aos neófitos, dentro do que chama de “pedagogia da liminaridade”, tinham como alvo o indivíduo ideológico¹⁴ e, como propósito, a modelagem simbólica de seus corpos dentro

14 No sentido de Louis Dumont (2000) e diferente do indivíduo físico, isto é, o indivíduo que, junto com seus

do padrão de normas e regras institucionais estabelecido pelo *ethos* da “caserna” (SILVA, 2011, p. 174). Já os exercícios e trotes físicos, nos quais se inclui a “pagação”, ocupam-se da modelagem física de seus corpos individuais segundo os mesmos valores da “caserna”, que, nessas oportunidades, são inculcados, aprendidos e praticados como uma *hexis* corporal, no sentido de Bourdieu (1998), isto é, um esquema de estruturas estruturadas e estruturantes em ação, que constituem o “*habitus militar*” (SILVA, 2011, p. 115).

Nesse sentido, já é possível visualizar a atitude ritual da “pagação” entre os elementos que constituem o *habitus* da “caserna” como um “símbolo” nos termos de Victor Turner (2005), cujos significados compartilhados entre os nativos podem ser interpretados *in loco* pelo etnógrafo. Aproveitando ainda essa imagem de Turner (2005), tais ações rituais funcionariam como “notas musicais” polifônicas e polissêmicas nas variadas melodias que compreendem a iniciação do neófito na “caserna”. Dependendo do evento ritual e de como e quando ele é praticado, podem ser observadas diferentes propostas simbólicas, não só por ocasião da iniciação dos neófitos, mas também quando ele é usado para ativar uma *communitas* específica. Assim, por meio de mecanismos simbólicos que distinguem determinado *habitus* de classe, no caso a “caserna”, forja-se a identidade militar. Quando, por exemplo, por qualquer motivo o instrutor “cai” ao solo “pagando flexões”, visando a despertar no corpo coletivo a “vibração”¹⁵ e, conseqüentemente uma *communitas militaris*, cria-se para os neófitos uma obrigação moral de também “pagarem”. O mesmo também pode ocorrer quando outros cadetes “pagam” em solidariedade a algum neófito que cometeu um deslize segundo as normas da “caserna”, ou, em termos nativos, “caga o pau”. Nesse caso, todos caem solidariamente ao solo, demonstrando a “vibração” e o espírito de corpo que caracterizam aquela “*communitas*”¹⁶. Dessa forma, a “pagação” enquanto molécula do ritual, isto é, como “a menor parte do ritual que ainda mantém as propriedades específicas do comportamento ritual”, conforme salientou Turner (2009, p. 49), está preta de significados prontos para serem analisados.

Dito isso, é plausível inferir que a atitude de “pagar flexões” demonstrada por Bolsonaro, por ocasião de seus encontros com iniciados ou não iniciados no mundo da “caserna”, seja uma tentativa de acionar a *communitas militaris* e informar certa proximidade com aqueles

atributos, liberdade e igualdade, compreende o valor central da ideologia moderna.

15 Na caserna, os significados dessa categoria se referem à qualidade de o indivíduo militar despertar nos outros a emoção necessária para a formação de um espírito de corpo, o que se torna quase que uma obrigação moral para o grupo militar. Cf. Silva (2011).

16 Sobre essa categoria nativa e a relação entre a alta carga emocional que a caracteriza e a *communitas*, ver Silva (2011), bem como, cf. Da Matta (1990).

a um público mais amplo, via imprensa. Da mesma forma, a “posição de sentido” observada por Leirner denota uma adesão à “caserna”, dentro da estratégia imagética que constitui o conceito de “guerra híbrida” (LEIRNER, 2020). Nesse sentido, a “pagação” não seria muito diferente daquelas performances que caracterizam as campanhas eleitorais, nas quais eventuais candidatos comem os famosos “pastéis de boteco” junto ao populacho, ou trajam mangas de camisa que reproduzem seu *habitus* de classe, visando a comunicar, com essas atitudes rituais, uma proximidade com o povo. Essa hipótese é ainda reforçada pelas muitas chacotas nas mídias sociais apontando as flagrantes “pescoçadas” — movimentos de flexão “roubados” — cometidas por essas autoridades no momento de realizar suas “pagações”.¹⁷ Há que se entender, portanto, sob a luz da perspectiva simbólica de Turner, que a “pauta melódica” executada ali não é a da forja simbólica ou física do corpo social ou individual, tal como ocorre por ocasião da iniciação militar apesar de se tratar da mesma “molécula ritual”, mas a comunicação de uma determinada identidade, e ainda a demonstração de certa distinção como atributo “especial” de um grupo, com o acionamento da *communitas militaris*. Nesses termos, a “pagação” socializa, distingue e forja a identidade militar, mas também pode servir de ação comunicativa na performance do Presidente Jair Bolsonaro, na qual o ex-capitão do Exército Brasileiro busca, em seu teatro político, ampliar a adesão popular a seu projeto de poder, levando para fora dos muros da caserna uma ação social característica da socialização militar. A atitude reflete um método sofisticado pelo qual se pode vislumbrar a pretensão de Bolsonaro expandir a “caserna” em uma tentativa de englobar e anular a “rua”.

Essa hipótese poderá ser testada em outras pesquisas, mas aqui asseveramos pelo argumento de que é o lado militar da profissão que potencializa a presença da “pagação” no seio dos quartéis policiais. Torna-se óbvio que o hibridismo presente em uma profissão regida simultaneamente por um lado policial e outro militar, em uma mescla que coloca em destaque uma complexa teia de significados culturais a serem analisados, demanda olhares analíticos que levem em consideração a presença de características que operam na profissão como um todo. No entanto, quando se trata de ações construídas simbolicamente, importa-nos enfatizar sua origem. Nesse sentido, é possível reconhecer que haja uma cultura policial como um todo (REINER, 2004), caracterizada por atributos tais como o machismo, a virilidade, o senso de missão ou o espírito de corpo, mas não esqueçamos que as polícias modernas foram gestadas no processo

17 Cf. CARTA CAPITAL. **Bolsonaro faz flexões simbólicas e vira chacota na internet**. São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-faz-flexoes-com-joao-doria-e-vira-chacota-na-internet/>; **Flexões de Bolsonaro e Dória são alvos de brincadeira nas redes sociais**. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/brasil/flexoes-de-bolsonaro-doria-sao-alvos-de-brincadeira-nas-redes-sociais-23750553.html>. Rio de Janeiro, junho de 2019. Acesso em: 25 mar. 2021.

de especialização e divisão de trabalho que no Ocidente autonomizou as forças policiais das forças militares de defesa e que, no Brasil, gerou-se um modelo de policiamento profissional tradicional a partir de uma burocracia militar em busca da aplicação da lei (PONCIONI, 2007).

REFERÊNCIAS

1. A FLEXÃO de braços de políticos como Bolsonaro e Witzel. **O Globo**, Rio de Janeiro, junho de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ERmxHhQ8AmM>. Acesso: 25 mar. 2021.
2. ALBUQUERQUE, Carlos Linhares de; MACHADO, Eduardo Paes. O currículo da selva: ensino, militarismo e ethos guerreiro nas academias brasileiras de polícia. **Capítulo Criminológico**, v. 29, n. 4, p. 5-33, dez 2001b. Disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r06732.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2019.
3. ALBUQUERQUE, Carlos Linhares de; MACHADO, Eduardo Paes. Sob o signo de Marte: modernização, ensino e ritos da instituição policial militar. **Sociologias**, n. 5, p. 214-237, 2001a. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/sociologias/article/view/5735>. Acesso em: 25 set. 2021.
4. ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: La fonte, 2017.
5. BOLSONARO faz flexões no solo com o governador de São Paulo, João Dória. **Poder 360**, São Paulo, junho de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bMbsf3njW4>. Acesso em: 25 mar. 2021.
6. BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.
7. CANETTI, Elias. **Massa e poder**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
8. CARAMANTE, André. **Alunos da PM de SP queimam as mãos ao serem obrigados a fazer flexões de braços no chão quente**. Ponte, 2015. Disponível em: <https://ponte.org/alunos-da-pm-de-sp-queimam-as-maos-ao-serem-obrigados-a-fazer-flexoes-de-bracos-no-chao-quente/>. Acesso em: 27 set. 2021.
9. CARTA CAPITAL. **Bolsonaro faz flexões simbólicas e vira chacota na internet**. São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-faz-flexoes-com-joao-doria-e-vira-chacota-na-internet/>. Acesso em: 25 mar. 2021.
10. CARUSO, Haydée; PATRÍCIO, Luciane; PINTO, Nalayne Mendonça. **Da escola de formação à prática profissional: um estudo comparativo sobre a formação de praças e oficiais da PMERJ. Segurança, justiça e cidadania: pesquisas aplicadas em segurança**

- pública. Senasp/Anpocs. Brasília-DF, Ano II, n. 04: 101-118, 2010.
11. CASTRO, Celso. **Evolucionismo cultural**: Textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
 12. CASTRO, Celso. **O Espírito Militar**. Um antropólogo na caserna. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
 13. CASTRO, Priscila Aurora Landim de. **Os convencionais e os especiais**: um estudo sobre a construção da identidade do batalhão de operações especiais da PMDF. 2011. 126f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2011.
 14. CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Porto: Afrontamento, 1979.
 15. DA MATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e Heróis**. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
 16. DUMONT, Louis. **O Individualismo**: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
 17. DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
 18. DURKHEIM, Émile. **Da Divisão do Trabalho Social**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
 19. ELIAS, Norbert. **Os alemães**: a luta pelo poder e a evolução do *habitus* nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
 20. ELLIS, Carolyn; ADAMS, Tony; BOCHNER, Arthur. Autoethnography: an overview. **Forum Qualitative Social Research**, v. 12, n. 1, art. 10, jan 2011. Disponível em: <https://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589/3095>. Acesso em: 30 jun. 2021.
 21. EVANS-PRITCHARD, Edward. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar: 2005. 256 p.
 22. FLEXÕES de Bolsonaro e Doria são alvos de brincadeira nas redes sociais. Rio de Janeiro, **Extra**, junho de 2019. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/brasil/flexoes-de-bolsonaro-doria-sao-alvos-de-brincadeira-nas-redes-sociais-23750553.html>. Acesso em: 25 mar. 2021.
 23. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: história das violências nas prisões. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.
 24. FRANÇA, Fábio Gomes de. **Sob a aparência da ordem**: sociabilidade e relações de poder na implantação da polícia solidária em João Pessoa-PB. 2014. 226 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

25. FRANÇA, Fábio Gomes de. GOMES, Janaína Letícia de Farias. “Se não aguentar, corra!”: Um estudo sobre a pedagogia do sofrimento em um curso policial militar. **Revista Brasileira de Segurança Pública**, v. 9, n. 2, p. 142-159, ago/set 2015. Disponível em: https://redib.org/Record/oai_articulo3564904-se-n%C3%A3o-aguentar-corra-um-estudo-sobre-a-pedagogia-do-sofrimento-em-um-curso-policial-militar. Acesso em: 21 jun. 2021.
26. FRAZER, James George. **O Ramo de Ouro**. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.
27. FREUD, Sigmund. **Cinco lições de psicanálise**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
28. GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
29. GLUCKMAN, Max. **Rituais de rebelião no sudeste da África**. Brasília: Universidade de Brasília, 1974.
30. KANT DE LIMA, Roberto. Direitos civis, estado de direito e “cultura policial”: a formação do policial em questão. **Revista Brasileira de Ciências Criminais**, São Paulo, v. 11, n. 41, p. 241-256, 2003.
31. LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.
32. LEACH, Edmund. **Cultura e comunicação: a lógica pela qual os símbolos estão ligados**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
33. LEAL, Gabriel Rodrigues. **Currículo cultural: uma autoetnografia na Academia de Polícia Militar Costa Verde**. 2011. 152f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2011.
34. LEIRNER, Piero. **O Brasil no espectro de uma guerra híbrida: militares, operações psicológicas e política em uma perspectiva etnográfica**. São Paulo: Alameda, 2020.
35. LÉVI-BRUHL, Lucien. **A Mentalidade Primitiva**. Rio de Janeiro: Paulus, 2008.
36. LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 3. ed. Campinas: Papyrus, 2002.
37. MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Ensaio Sobre a Natureza e a Função do Sacrifício. *In*: MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 141-227.
38. MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
39. MUNIZ, Jacqueline. **Ser policial é, sobretudo, uma razão de ser: cultura e cotidiano da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro**. 1999. 286 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.
40. MUNIZ, Jacqueline. A crise de identidade das polícias militares brasileiras: dilemas e paradoxos da formação educacional. **Security and Defense Studies Review**, v. 1, p.

- 177-198, Winter 2001.
41. PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
42. PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
43. PONCIONI, Paula. Tendências e desafios na formação profissional do policial no Brasil. **Revista Brasileira de Segurança Pública**, Ano 1, Edição 1, p. 22-31, 2007. Disponível em: <http://revista.forumseguranca.org.br/index.php/rbsp/issue/view/2>. Acesso em: 26 set. 2021.
44. REINER, Robert. **A política da polícia**. São Paulo: Editora da USP, 2004.
45. ROSA, Alexandre Reis; BRITO, Mozar José de. “Corpo” e “alma” nas organizações: um estudo sobre dominação e construção social dos corpos na organização militar. **RAC**, Curitiba, n. 2, art. 1, p. 194-211, mar/abr 2010. Disponível em: <http://www.anpad.org.br/rac>. Acesso: 21 jun. 2021.
46. SÁ, Leonardo Damasceno de. **Os filhos do Estado**: auto-imagem e disciplina na formação dos oficiais da Polícia Militar do Estado do Ceará. Rio de Janeiro: RelumeDumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.
47. SEGALEN, Martinez. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
48. SILVA, Róbson Rodrigues da. **Entre a caserna e a rua**: O dilema do pato. Uma análise antropológica da instituição policial militar a partir da Academia de Polícia Militar D. João VI. Rio de Janeiro: EdUFF, 2011.
49. SIRIMARCO, Mariana. Milongas: pedagogia del sufrimiento. Construcción del cuerpo *legítimo* em el contexto de socialización policial. **Interseções**: Revista de Estudos Interdisciplinares, ano 7, n. 2, p. 53-67, dez 2005.
50. STORANI, Paulo. **Vitória sobre a morte: a Glória Prometida**: O “rito de passagem” na construção da identidade dos Operações Especiais do BOPE/PMERJ. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.
51. TAMBIAH, Stanley. The Magical Power of Words. **Man**, Cambridge, v. 3, p. 175-208, 1968.
52. TURNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.
53. TURNER, Victor. **Floresta de Símbolos**: Aspectos do Ritual Ndembu. Niterói: EDUFF, 2005.
54. TYLOR, Edward. **Primitive Culture**: Researches into Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. Nova York: J. P. Putnam’s Sons, 1920.
55. VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

56. VELHO, Gilberto. Observando o familiar. *In*: VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.
57. VELHO, Gilberto. O desafio da proximidade. *In*: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (org.). **Pesquisas urbanas**: desafios do trabalho antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 11-19.
58. VIANA, Dênis Wellinton. **Entre a academia militar e a rua**: um estudo sobre a formação e a prática de policiais militares na perspectiva da educação e da psicologia social comunitária. 2018. 276 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.
59. ZALUAR, Alba. Etos guerreiro e criminalidade violenta. *In*: LIMA, Renato Sérgio de; RATTON, José Luiz; AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de. **Crime, polícia e justiça no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2014. p. 35-50.
60. ZUCAL, José Garriga. “Nos falta manija”: sacrificio y distinción en la formación de la Policía Federal Argentina. **Revista Dilemas Contemporáneos: Educación, Política y Valores**, año V, n. 1, p. 1-22, junio/septiembre 2017. Disponível em: <https://www.dilemascontemporaneoseduccionpoliticayvalores.com/index.php/dilemas/article/view/404>. Acesso em: 25 set. 2021.

Fábio Gomes de França

Doutor e Mestre em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1917-840X>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise dos dados, Redação e Revisão. E-mail: ffsociologia@gmail.com

Róbson Rodrigues da Silva

Pesquisador do Laboratório de Análise da Violência da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Mestre em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1027-8316>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Redação e Revisão. E-mail: rodriguesrobson@icloud.com

Corpos negros, torres brancas: cidade e racismo em pandemia

Black bodies, white towers: city and racism in pandemic

Francisco Sá Barreto

Departamento de Antropologia e Museologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco, Brasil

Roberto Efrem Filho

Departamento de Ciências Jurídicas, Universidade Federal da Paraíba, Santa Rita, Paraíba, Brasil

RESUMO

Em 2 de junho de 2020, o menino Miguel Otávio caiu do nono andar de um edifício no centro do Recife, após ser deixado sozinho no elevador por Sari Côte Real, patroa de sua mãe, Mirtes de Souza, empregada doméstica. No presente artigo, nós buscamos tematizar analiticamente duas controvérsias que, logo após o incidente, passaram a ocupar redes sociais e veículos de comunicação, demarcando as diferentes leituras sobre a morte de Miguel e a culpabilização ou não de Sari: a) o lugar onde a morte aconteceu, um prédio de luxo envolto nos recentes conflitos pela política urbana no Recife; e b) a presença de racismo no caso. Considerando que a experiência da pandemia de Covid-19 não apenas atinge desigualmente sujeitos e populações, mas oportuniza o acionamento, a atualização e a explicitação de relações de poder e domínio, valemo-nos do acompanhamento das narrativas em torno do caso na imprensa e nas redes sociais, sobretudo através da hashtag #justicapormiguel.

Palavras-chave: Racismo, Cidade, Pandemia, Covid-19.

Recebido em 12 de outubro de 2021.
Avaliador A: 08 de dezembro de 2021.
Avaliador B: 21 de janeiro de 2022.
Aceito em: 21 de fevereiro de 2022.



ABSTRACT

The kid Miguel Otávio fell down from the nine-stage of a building in Recife's downtown on June 2nd, 2020, after having been forsaken by Sari Côte Real, mistress of his mom, Mirtes de Souza, a maid. The debate on this case light up the housework and the black people's death during the Covid-19 pandemics. We seek to thematize analytically two controversies which have worth as references for several comprehensions about Miguel's death and the possible Sari's blame: a) the place where the death happened; and b) the racism in this case. For it, We have followed narratives on this case through the media as well as social networks, taking the hashtag #justicapormiguel as reference. We maintain that the Covid-19 pandemics experience not only reaches unequally different people but also gives opportunity and makes explicit power and dominance relationships.

Keywords: Racism, City, Pandemic, Covid-19.

INTRODUÇÃO

No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas. (*Pele Negra, Máscaras Brancas*, Frantz Fanon).

Miguel Otávio, de cinco anos, caiu do nono andar do Edifício Pier Maurício de Nassau, no centro do Recife, no início da tarde do dia 2 de junho de 2020, após ser deixado no elevador de serviço, sozinho, por Sari Gaspar Côte Real, moradora do prédio e patroa de sua mãe, Mirtes Renata Santana de Souza, empregada doméstica há quase quatro anos de Sari e de seu marido Sérgio Hacker Côte Real (PSB), então prefeito de Tamandaré, município localizado no litoral sul de Pernambuco. Amplamente divulgada pelos veículos de imprensa locais e nacionais, que transmitiram as filmagens das câmeras de segurança do momento em que Sari permitiu que as portas automáticas do elevador se fechassem com a criança dentro, a morte de Miguel logo se tornou objeto de debate público e mobilização social por “justiça”.

Naquelas primeiras semanas de junho, avaliações acerca da culpabilização ou não de Sari pela morte de Miguel ocuparam acaloradas discussões em nossos grupos de WhatsApp, nas redes sociais e nos meios de comunicação, enfatizando tanto a gestão policial quanto as

condições de possibilidade do caso. As críticas dirigidas à gestão policial punham em questão a liberdade rapidamente concedida a Sari Côrte Real, com o pagamento de uma fiança no valor de vinte mil reais, após a sua prisão em flagrante delito sob a acusação inicial de homicídio culposo em razão de negligência. Tais críticas também se voltavam ao fato de que, durante a coletiva de imprensa concedida acerca do caso, o delegado de polícia responsável pelas investigações, e que arbitrou a mencionada fiança, recusou-se a informar a quem pertencia o apartamento onde Mirtes trabalhava, protegendo as identidades de Sari e Sérgio, sob a alegação de existência de um “alinhamento com a gestão superior da Polícia Civil” para que se ativesse apenas à “explicação dos fatos”.

As discussões sobre o caso também ressaltavam o exercício do trabalho doméstico durante o período de isolamento social exigido pelas medidas governamentais estaduais de enfrentamento à emergência de saúde pública decorrente do novo coronavírus. É que Mirtes e sua mãe, Marta Maria Santana Alves, também empregada doméstica do casal Côrte Real, trabalharam durante toda a quarentena, inclusive durante as semanas de *lockdown*, ainda que o trabalho doméstico não consistisse em atividade essencial conforme as regulamentações estaduais. Além disso, segundo declarações públicas de familiares, Mirtes e Marta contraíram Covid-19 após Sérgio Hacker haver contraído a doença, mas permaneceram trabalhando, a despeito dos sintomas, nas residências do casal no Recife e em Tamandaré. Naquela terça-feira de junho em que encontrou Miguel estirado no chão do pilotis do edifício, esforçando-se para respirar após uma queda de 35 metros de altura, a mãe resolvera levar o filho ao trabalho por não haver com quem deixá-lo. Segundo Mirtes contaria à imprensa, a escola e a creche frequentadas por Miguel se encontravam fechadas desde março, por conta da quarentena.¹

Considerando essas discussões, as disputas narrativas e ansiedades políticas nelas implicadas, nós buscamos no presente artigo tematizar analiticamente duas controvérsias públicas que passaram a servir de referência, mais ou menos incômoda ou explicativa, para as diferentes leituras sobre as condições de possibilidade do caso, da morte de Miguel e da culpabilização ou não de Sari Côrte Real: a) o lugar onde a morte aconteceu, um dos prédios de luxo popularmente conhecidos no Recife como as Torres Gêmeas, parte notável de um plano urbanístico e econômico protagonizado por grandes empreiteiras, agentes do poder público e das elites pernambucanas; e b) a presença de racismo no caso, que consubstanciaria os sentidos e a experiência do trabalho doméstico remunerado no país e informaria até mesmo o instante

¹ Sobre os relatos de que Mirtes e Mara contraíram Covid-19 com seu patrão Sérgio e, ainda assim, não foram dispensadas do trabalho, ver Brito e Santos (2020). Para informações sobre os motivos de Mirtes precisar levar Miguel para o trabalho, conferir Diário de Pernambuco (2020).

em que a patroa branca da mãe preta desiste de cuidar da criança e, desprezando os perigos que Miguel correria, abandona-o no elevador de serviço.

Para o tratamento dessas duas controvérsias, valemo-nos do acompanhamento das narrativas mobilizadas em torno do caso, disponíveis em veículos de imprensa e redes sociais, perseguindo especialmente a *hashtag* #justiçapormiguel. Assim, matérias jornalísticas, postagens no Instagram e discussões em grupos de WhatsApp de que já participávamos acabaram conformando um banco de dados — muito rudimentar, mas suficiente — a partir do qual coletamos elementos que substanciavam as duas controvérsias que procuramos analisar. Este texto, portanto, não decorre de algo como uma netnografia ou uma etnografia *online*, recursos metodológicos de muito maior complexidade e que já contam com relevantes exemplos na antropologia brasileira (LEITÃO; GOMES, 2017; PARREIRAS, 2012; FALCÃO, 2017). Nós tampouco intencionamos, com este trabalho, fazer da internet metodologicamente um campo de pesquisa, no sentido forte do termo. Nossas pretensões são um tanto mais simples, como se verá adiante. É certo que as escolhas metodológicas aqui implicadas produzem consequências para a análise empreendida, tendo em vista que, por exemplo, a própria *hashtag* aglutina postagens densamente posicionadas numa dimensão específica das controvérsias, e os grupos de WhatsApp, cujas discussões nós também compomos, acham-se situados num espectro social particular, demarcado pelas relações de seus integrantes com a universidade pública e por trajetórias de “classe média” relativamente próximas. Essas posicionalidades e situacionalidades não impedem ou prejudicam a análise, pelo contrário, potencializam-na exatamente porque restam abertamente reconhecidas.

Levamos em conta que ambas as controvérsias públicas concernem a processos de contínua disputa pelas “formas legítimas de formulação de um problema” — nos termos de Paula Montero (2012) em diálogo com Bruno Latour (2005) — que ultrapassam em muito os contornos da morte de Miguel, mas que se apresentam naquelas narrativas como possíveis chaves de inteligibilidade para o caso e como profundamente relacionadas ao contexto pandêmico em que Mirtes e Marta trabalharam para Sari e Sérgio. Ademais, partimos da noção de que o espaço-tempo de excepcionalidade engendrado pela experiência da pandemia de Covid-19 não apenas atinge desigualmente sujeitos e populações, a depender de suas prévias condições de precariedade cotidiana, mas oportuniza o acionamento, a reatualização e a explicitação de relações de poder e domínio perversamente incrustadas no que somos como nação. Como perceberam Sanjurjo, Nadai e Azevedo (2020) ao divisarem os cemitérios na pandemia, as medidas de ordenação da excepcionalidade reproduzem desigualdades históricas. Estas se refazem no pequeno corpo negro que despenca do nono andar da torre branca, assim como, de

certo modo, impõem limites cognitivos e políticos aos dois homens brancos que escrevem o presente texto e se veem diante da premência de enfrentar analiticamente a gestão racializada da vida e da morte.

A CIDADE E SUAS ARMADILHAS

Os edifícios Pier Maurício de Nassau e Pier Duarte Coelho são prédios de 41 andares, com apartamentos residenciais de 247 m² voltados para o mar e atualmente valorados entre 1,8 e 2 milhões de reais cada. As ditas Torres Gêmeas se encontram envoltas em polêmicas desde a sua construção. Ainda em 2005, procuradores do Ministério Público Federal ajuizaram uma ação civil pública contra a obra, situada no Cais de Santa Rita, no Bairro de São José, uma região central do Recife classificada nos autos da ação como “área de patrimônio histórico”. Em dezembro de 2007, as irregularidades administrativas, urbanísticas e ambientais da obra levaram o juiz competente a proferir sentença determinando a demolição dos edifícios em construção, mas sua decisão foi posteriormente revertida em segunda instância.²

Os dois prédios integram o plano urbanístico e econômico de grandes empreiteiras e agentes do poder público e das elites pernambucanas para o centro do Recife, do que também faz parte o Projeto Novo Recife, atualmente em construção no Cais José Estelita, próximo às Torres Gêmeas. O Novo Recife foi alvo da intensa e notabilizada mobilização protagonizada pelo Movimento Ocupe Estelita, iniciado em 2012 e cuja ocupação do terreno em 2014 proporcionou a visibilização dos conflitos em torno do cais e do projeto de cidade em desenvolvimento (SEVERIEN, 2018; LUDERMIR, 2018; MEDEIROS & BARRETO, 2020).³

A cidade é uma “armadilha”. É assim que Ítalo Calvino (1990) descreve, na voz de sua

2 Resumos dos argumentos jurídicos que fundamentaram a referida ação civil pública e a sentença judicial posterior podem ser encontrados na descrição do caso disponível no site do Ministério Público Federal. Disponível em: <http://www.prpe.mpf.mp.br/internet/index.php/internet/Casos/Duas-Torres-Cais-de-Santa-Rita>. Acesso em: 10 jun. 2020. As polêmicas acerca do caso das Torres Gêmeas envolveram inclusive a publicização, pelo juiz federal de primeira instância que proferiu a mencionada sentença, de pressões e ameaças por ele sofridas, como apontou o jornalista Inácio França (2015).

3 Ao analisar os conflitos em torno do Cais José Estelita e o projeto de transformação urbana promovido por agentes de grandes empreiteiras e setores do poder público, Pedro Severien (2018) argumenta que a edificação das Torres Gêmeas — “dois totens” cuja presença se destaca na paisagem da região — consistiu numa etapa inicial daquele projeto que alcançaria, poucos anos depois, o Novo Recife. Para Severien, as disputas em torno das Torres Gêmeas ensejaram formas de mobilização e enfrentamento que acabariam incidindo nas condições de possibilidade para a emergência do Ocupe Estelita.

personagem Marco Polo, a cidade invisível de Zobeide, em suas palavras uma “cidade branca”, uma “cidade feia”. Calvino conclui sua descrição fantástica daquela vila com o arremate da armadilha para sugerir que a cidade, a um só tempo, trai aquele que confia em um funcionamento específico dela, mas também escapa daquele que pretende aprisioná-la em um quadrante bem determinado de significados. A cidade é uma armadilha porque resiste às sofisticadas tecnologias para seu esvaziamento, sobrevivendo em camadas de urbanidade atravessadas no civismo das edificações e instrumentos regulatórios oficiais; bem como atualiza riscos ao corpo outro à medida que também qualifica aquilo que Sassen (2016) nomeou como seus “dispositivos de expulsão”, seja esta expulsão econômica, política, ambiental ou geográfica.

Em 2 de junho de 2020, mais um dia que insistia em ser ordinário dentro do contexto de pandemia da Covid-19 e de forte recomendação de isolamento social, Mirtes Renata, empregada doméstica de uma unidade do quinto andar de uma das Torres Gêmeas, passeava com o cachorro de sua patroa ao redor dos prédios.⁴ Enquanto concluía a tarefa que lhe fora incumbida, Mirtes ouviu um barulho grande que sugeria a queda de algum equipamento pesado e, curiosa, perguntou ao zelador o que havia acontecido. Ele então lhe respondeu que alguém tinha caído na área de serviços do edifício, na face oeste do prédio. Mirtes constatou, alguns segundos depois, que seu filho Miguel Otávio estava no chão. O estrondo havia decorrido da queda da criança.

Esse evento nada ordinário descreve, contudo, uma série de padrões recorrentes na experiência da vida urbana; uma vida, para sujeitos como Mirtes, repleta de armadilhas formais e de cotidianas tecnologias de resistência. A cidade moderna no Brasil foi construída sem que se abdicasse dos marcadores da experiência colonial que, entre seus mais destacáveis males, tem na submissão da diferença um de seus elementos estruturais. Isso possibilitou a crítica ao projeto de modernização de grandes cidades brasileiras que, com suas devidas peculiaridades, comportaria um complexo embate difuso e interdependente entre a cidade espontânea, viva, cotidiana e, em certo ponto, descontrolada e “ilegal” que caracteriza a urbe, e a cidade das normas, da “civildade”, das regulações, dos direitos e compromissos, das legalidades, enfim. Como regular com o braço legal da modernidade a cotidiana exclusão do corpo outro na cidade colonial? Esta pergunta que aqui mobilizamos pretende percorrer o mesmo exercício desenvolvido por Aníbal Quijano (2009) ao implicar as noções de modernidade e colonialidade,

⁴ No dia 2 de junho, Recife e sua Zona Metropolitana haviam encerrado o seu primeiro período de isolamento mais rigoroso (*lockdown*) determinado pela parceria entre governo estadual e prefeitura municipal, mantendo, no entanto, restrições de circulação e conservando apenas a manutenção de serviços essenciais, o que não incluía as atividades de serviços domésticos.

destacando esta última do colonialismo, historicamente datado. Trata-se de discutir a cidade brasileira do século XXI como projeto urbano erguido — e preservado — sobre estruturas não arruinadas da colonialidade.⁵

É possível que esse jogo relacional entre legalidade e ilegalidade tenha contribuído para que uma vasta literatura buscasse compreendê-lo a partir de uma oposição direta entre o que seriam as duas cidades e de um policiamento permanente da “cidade ilegal” pela “cidade legal”. É esse movimento que permite a críticas como Ermínia Maricato (2013) afirmarem que o urbanismo brasileiro não tem compromisso com a realidade concreta da sociedade brasileira e que a ocupação ilegal do solo urbano não cabe nas categorias do planejamento modernista/funcionalista, tal qual não caberia também no contexto do mercado imobiliário formal/legal, para utilizar expressões da própria Maricato. A Lei de Ocupação e Uso do Solo urbano do Recife⁶ seria um bom exemplo disso ao tornar quase impossível, em zonas muito adensadas da cidade, respeitar normas de ocupação do solo e de uso das redes de abastecimento d’água e de esgotamento. Até 2000, segundo dados do IBGE, apenas 42% das residências registradas no Recife tinham acesso à rede de saneamento básico da cidade.⁷

É muito comum, portanto, que grande parte da crítica ao moderno urbanismo brasileiro se detenha à incompletude de sua abrangência, deixando fora da cidade formal/legal boa parte daquilo que seria a cidade “realmente existente”. Segundo essa compreensão, o grande desafio a ser enfrentado para a produção de cidades menos desiguais residiria em “descobrir” ou fazer valer um projeto urbano comprometido com uma cidade real escondida pela cidade oficial. Muito distantes de negar essa desigualdade, entendemos, contudo, que a cidade moderna no Brasil se produziu a partir das fronteiras porosas entre o ilegal, o informal e o ilícito que caracterizam a vida ordinária do trabalhador brasileiro, como sugerem Vera Telles e Daniel Hirata (2007). Há deslizamentos que conectam de forma simbiótica essas dimensões aparentemente opostas entre o legal e o ilegal. É a partir dessa porosidade que podemos observar a emergência de linhas

5 Quijano (2009, p. 73) diferencia colonialidade e colonialismo entendendo este último, estritamente, como uma “[...] estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial”. A colonialidade, por sua vez, mais duradoura que o colonialismo, opera a partir de dispositivos densos que mobilizam sistemas de pensamento atravessados à linha cronológica da história.

6 Lei n. 16.176/96, revisada no Plano Diretor (Lei n. 17.511/2008) e regulamentada no Decreto n. 26.611/2012.

7 A mais recente Pesquisa Nacional de Saneamento Básico, promovida em 2017 pelo IBGE, aponta que Recife possui 69,2% de domicílios com esgotamento sanitário adequado. Nas cidades de São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador, esse número é de 92,6%, 94,4% e 92,8%, respectivamente. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pe/recife/panorama>. Acesso em: 25 abr. 2021.

de força segundo as quais a vida comum é reorganizada nas dobras do formal/informal, legal/ilegal. A gambiarra — categoria analítica importante para Telles e Hirata (2007) — traduziria essa disposição para entrar e sair da cidade formal, não através de uma fronteira que encapsule os sujeitos urbanos, mas como pontos de costura responsáveis pelo que poderíamos chamar, tomando Ingold (2012) como referência, de malha urbana.

Numa ciência social apressada, a cidade que acima chamamos de espontânea, viva e cotidiana tende a ser compreendida como uma espécie de defeito associado à cidade formal, oficial. Assim, a “cidade dos pobres” é empreendida recorrentemente como ilegal; projetada com muita frequência no debate público como ilegalizável. Entretanto, a “cidade dos pobres” não é simplesmente a cidade dos pobres, bem como não é ilegal por uma consequência projetual. Perder-se-ia de vista, com uma conclusão dessa natureza, a ideia de que a cidade ilegalizável funciona como recurso administrativo da cidade que se hegemoniza como legal, uma espécie de posicionamento estratégico a partir dos braços da lei que operam aquilo que é, o que pode ser e o que deve permanecer sendo legal ou ilegal na cidade.

Raquel Rolnik (2015) entenderia esse dispositivo como um operador montado sobre três pilares, fundamentais para a produção da cidade do século XXI: a) a expulsão urbana a partir da reserva de terras, e, portanto, a conversão das zonas de periferia (geográficas ou não) em terras disponíveis para a especulação do mercado financeiro; b) uma inviabilidade permanente da posse do solo urbano pelas classes populares, ou seja, um impedimento formal como recurso de conservação da marginalização, movimento que se completa com c) a consolidação de um urbanismo etno-classista. Este, por sua vez, opera modernizações da experiência colonial no Brasil para produzir a cidade do século XXI sem prescindir das desigualdades estruturantes da colônia. O urbanismo etno-classista é pautado no estigma territorial, como aponta Anelise Guterres (2016), com a construção social dos maus lugares, assim como na produção do corpo abjeto, tal como o entendemos a partir de Taniele Rui (2019). Além disso, o urbanismo etno-classista é engendrado na produção da dívida como instrumento de inviabilidade da vida das classes populares nos grandes centros urbanos, ou seja, na indissociabilidade ontológica entre classes populares e dívida.

Miguel Otávio era, já aos cinco anos, “invasor” de uma cidade que não lhe podia pertencer. As torres não eram sua cidade, não eram para ele. Sua circulação no interior delas, ainda que pela zona de serviços do edifício, só podia ser um rastro, uma permanência-passagem silenciosa. Seu trajeto solitário pelo edifício é quase uma concessão de Sari. Não se trata somente da cidade dos privilégios econômicos, mas de uma presença que lhe é concedida, na torre da qual seria vítima, como dádiva da cidade colonial sobrevivente. Se, como sustenta

Saskia Sassen (2016), a expulsão urbana não é uma falha, a precarização da presença na cidade do corpo do “outro” também não o é.

No dia 2 de junho de 2020, antes de passear com o cão de sua patroa, Mirtes saiu do Barro, zona periférica do Recife localizada a sudoeste do centro da cidade⁸, e rumou até o bairro de São José onde trabalhava, como fizera ao longo daqueles dois meses e meio de pandemia e sugerido isolamento social. A menor quantidade de automóveis nas ruas da cidade faria o percurso cotidiano ser mais rápido e confortável do que de costume caso o Consórcio Grande Recife não houvesse reduzido a frota em circulação durante os primeiros meses da pandemia de Covid-19. Naqueles dias, o “espaço racialmente dividido”, como o nomeou Lélia González (1984), parecia estranho. Ainda que a cidade estivesse bastante esvaziada — os picos de isolamento, no Recife, chegaram perto dos 50% —, o transporte coletivo representava a emulação regular das senzalas e mocambos, materializados diariamente na constrição de corpos.⁹ O trajeto de poucos quilômetros entre zonas tão distintas da cidade pode, em condições “normais”, demorar mais de uma hora para ser percorrido, eventualmente alternando modais de transporte público, ônibus e metrô.

O percurso descrito do Barro aos enclaves cravados emblematicamente no bairro de São José apresenta uma das travessas entre Recifes simbioticamente conectados, narrativas urbanas em conflito dentro de uma mesma cidade. O corpo trabalhador é, todos os dias, mobilizado a partir de suas zonas de existência porosa, estigmatizada, para habilitar a suposta “cidade formal”. Essa assertiva fundamenta a primeira controvérsia a que se dedica este trabalho. A cidade branca é operada pela força produtiva de trabalhadoras e trabalhadores negros, marcados pelo cinza de uma cidadania apenas suposta, como afirma Beatriz Sarlo (2005) ao falar de Buenos Aires, para ativar a roda do progresso urbano. Se, de um lado, zonas de indiscernibilidade entre o legal e o ilegal caracterizam a vida precarizada e resistente da diferença, não podemos desobservar, de outro lado, que a ilegalidade da “cidade legal” — também estrategicamente porosa, ainda que para fins diferentes — está manifesta na presença diária de Mirtes, mulher preta, nos enclaves de São José para desempenhar suas funções de empregada doméstica.

A pandemia de Covid-19 escancarou uma das faces que mobilizam a experiência urbana em grandes cidades brasileiras no século XXI: o corpo do “outro”, ainda que ilegalizável,

8 Como o centro geográfico do Recife está em sua zona portuária, toda a periferia da capital se distribui a Oeste, acentuando-se, grosso modo, seu empobrecimento à medida que mais distantes ficamos do centro.

9 O Consórcio Grande Recife reduziu 47% da frota já em março de 2020, voltando a operar com 70% somente em junho. Apenas 71 da 293 linhas circularam com 100% da frota do já deficiente serviço.

tem sua existência intensamente ligada à manutenção dos serviços regulares subalternos.¹⁰ É bastante emblemático desse movimento que Mirtes passeava com o cão doméstico, durante um período de isolamento social provocado por uma pandemia, enquanto Sari Côrte Real, sua patroa, recebia os serviços de manicure oferecidos por uma outra trabalhadora precarizada. Anne McClintock (2010), ao debater as diferenças entre as mãos grosseiras do operariado emergente na Inglaterra do século XIX e as mãos finas de uma burguesia progressivamente enobrecida, notou com sagacidade os encontros entre relações raciais, de classe, gênero e sexualidade que se acham na gênese da cidade moderna europeia. Atualizando esses encontros, as mãos embrutecidas de Mirtes viabilizam a situação-problema que aqui postulamos: Sari cuidava das mãos no momento em que, com sua concessão, o menino Miguel Otávio vagava perdido pelos elevadores do edifício.

Não é acaso que os números da contaminação por Covid-19 nas grandes cidades do Brasil são tão alarmantes quando levamos em consideração o progressivo registro do corpo negro como maior vitimado pelo vírus.¹¹ Alguns estudos preliminares indicam não somente progressiva maior contaminação entre pretos e pardos, mas maior risco de morte entre estes.¹²

A moderna formação da cidade brasileira sugere uma inferência cruel da pobreza à negritude, pois associa, na origem de seu empreendimento, o projeto de branqueamento da sociedade ao processo de urbanização. Para entendê-lo, basta saber, como nos informa Milton Santos (2013), que a população urbana no Brasil em fins dos anos 1870 era próxima dos 10% e que, em 1980, pouco mais de cem anos depois, esse número já era de 84%. As grandes intervenções urbanas nas principais cidades coloniais do Brasil foram, em grande parte, dispositivos de periferização da população negra. Ainda em 1904, os eventos associados à Revolta da Vacina são uma boa síntese desse esforço (SEVCENKO, 2010), quando um conjunto

10 Entre as dimensões dos conflitos e desigualdades urbanos que a pandemia escancarou, estiveram as potentes mobilizações em torno do #BrequedosApps. No dia 1º de julho de 2020, os motoristas de aplicativos organizaram paralisações, em diversas cidades do país, com o objetivo de protestar por melhor remuneração diante do grande aumento da demanda por seus serviços. Parte das pautas dos motoristas dizia respeito à necessidade básica de conseguir tempo e dinheiro para fazer as refeições durante o que se tem convencionado chamar de “economia de bico”. A ausência de direitos trabalhistas e as más condições de trabalho escancaram, novamente, a informalidade (e a correlata precariedade) como recurso para manutenção dos serviços subalternos, mesmo em tempos de pandemia. Para maiores descrições do #BrequedosApps, ver Delgado e Carvalho, 2020; e Schavelzon, 2020.

11 Segundo dados da amfAR (*Foundation for AIDS Research*), apesar de serem 18% da população dos EUA, os negros representavam 58% das mortes por Covid-19 naquele país no fim do mês de abril de 2020.

12 Segundo dados do Ministério da Saúde, até 18 de maio de 2020, brancos representavam pouco mais de 51% dos infectados, enquanto pretos e pardos, em curva ascendente, representavam 46,7%. Em relação às mortes, contudo, já em maio, ainda em curva ascendente, pretos e pardos já somavam 54,8% das mortes, enquanto brancos totalizavam 43,1%. Em estudos mais recentes, já de 2021, conduzidos pelo Núcleo de Operações e Inteligência em Saúde, da PUC-RJ, 55% dos mortos por Covid-19 no Brasil eram negros, enquanto 38% eram brancos.

complexo de reformas nas zonas de centro do Rio de Janeiro pretendia otimizar a operação do porto e empreender políticas de saneamento urbano — que, aliás, resumem o plano de governo do então presidente Rodrigues Alves. O resultado mais imediato foi o deslocamento de populações para zonas de morros naquela cidade, inaugurando as favelas enquanto modelos de “ocupação ilegal” do solo urbano pela população predominantemente negra. O mesmo modelo de projeto de urbanização pode ser observado no Recife, quando os bairros Santo Antônio e São José foram quase integralmente esvaziados.¹³

A cidade moderna brasileira é a cidade branca que marginaliza as populações negras. A história de Mirtes Renata — e em grande parte também a de seu filho Miguel Otávio —, mulher negra, mãe solo, empregada doméstica em um enclave colonial¹⁴ no bairro de São José, moradora do Barro, recuperada da Covid-19 por ter se contaminado com seus patrões, é a história do urbanismo brasileiro do século XXI.

Após ser abandonado no elevador de serviço, Miguel Otávio subiu até o nono andar do edifício. Lá, escalou uma parede de um metro e vinte centímetros para atingir uma janela que o separava da zona de instalação dos difusores de ar-condicionado. As duas torres têm suas unidades voltadas para o Atlântico, de costas para a cidade. São torres brancas, com fachadas de vidro e ampla vista para o mar. A última vista de Miguel, contudo, foi a imagem da cidade velha, da cidade cuja paisagem as torres distorcem e para as quais estão de costas. Antes de cair, sua última mirada foi a de um bairro quase sem moradores, animado durante o dia pelo comércio popular e praticamente desativado à noite. A história do velho bairro também é a história da remoção dos corpos negros. Andreas Huyssen (2000) já insistia em uma dimensão de palimpsesto para todas as cidades, de um texto que se escreve — quase sempre — como violência sobre um outro texto, uma outra camada da cidade. O bairro velho, do início do século XX, descreve por si só a genealogia do conceito de paisagem de poder, de Sharon Zukin (2000). Não se trata somente de um conjunto de intervenções visuais que reescrevem o texto urbano em camadas sobrepostas, mas de como essas modificações implicam renovações ou sofisticções das relações de poder que orientam a formação e a reprodução desse espaço urbano.

As torres, que são das mais bem acabadas materializações das paisagens de poder, posicionam-se nesse tabuleiro de relações desiguais ainda de forma peculiar. Elas traduzem a complexidade das noções de legalidade e ilegalidade. Ainda em 2005, um magistrado ordenou

13 Virgínia Pontual (2011) já nos informa que a população do Bairro do Recife em 1890 era de pouco mais de 13 mil habitantes e, em 2010, era de apenas 612 moradores.

14 Ainda que o edifício não seja um exemplo da arquitetura colonial na cidade (pelo contrário), ele materializa a conservação das relações coloniais na cidade contemporânea.

a demolição das torres que, no entanto, obviamente, em 2021 ainda estavam lá como palco para o encontro que a pandemia escancarara: torres brancas de legalidade contestada, de costas para uma cidade envelhecida e para o corpo negro empobrecido e matável, feito ilegal nas zonas cinzentas que traduzem os complexos circuitos urbanos em movimento, no Recife, durante a pandemia de Covid-19. No dia 2 de junho de 2020, o corpo do menino preto despencou na zona de serviços da torre branca cuja existência reforça políticas de remoção das populações negras. O corpo e a torre escrevem a história do urbanismo brasileiro do século XXI. A cidade é uma armadilha.

A CENA COLONIAL E SUA RACIALIZAÇÃO

Assim que as notícias sobre a morte de Miguel passaram a circular, a controvérsia acerca do racismo se impôs, compondo as discussões a respeito da culpabilização ou não de Sari Côte Real. De antemão derivada da imagem da mulher branca abandonando a criança negra no elevador de serviço, a evocação da noção de racismo participou das interpretações iniciais das causas do ato: haveria desprezo pela vida da criança negra, o que oportunizou o abandono à sua própria sorte, sem a necessária consideração dos riscos que Miguel sofreria estando sozinho. Assim, nos debates em que nos engajamos em grupos de WhatsApp e redes sociais, a noção de racismo iluminava a “negligência” do homicídio culposo de que Sari foi inicialmente acusada, assim como os motivos do crime de abandono com resultado morte, pelo qual ela acabaria sendo denunciada.¹⁵ Essa evocação do racismo, no entanto, encontrou resistência entre aqueles que alegavam que o mesmo fato poderia ocorrer com uma criança branca, o que invalidaria a atribuição de racismo ao caso. Para os que negavam a presença de racismo, mas culpavam Sari pelo ocorrido, o “desprezo” pela criança resultaria sobretudo de sua condição de classe, a de

15 “Culposo” é o crime praticado sem intenção, mas com imprudência, negligência ou imperícia. Como dito, Sari Côte Real foi presa em flagrante sob a acusação inicial de cometimento de homicídio culposo, crime cuja pena, prevista no § 3º do art. 121 do Código Penal, varia entre 1 e 3 anos. Foi esta pena — baixa, se comparada à do homicídio doloso simples, de 6 a 20 anos — que permitiu ao delegado arbitrar a fiança, a qual, segundo o art. 322 do Código de Processo Penal, só pode ser concedida pela autoridade policial nos casos de infração cuja pena privativa de liberdade máxima não seja superior a 4 anos. Ao final das investigações, contudo, em 1º de julho, o delegado concluiu que Sari havia cometido não homicídio culposo, mas o crime de abandono com resultado morte, previsto no § 2º do art. 133 do Código Penal, cuja pena de reclusão vai de 4 a 12 anos. Em 14 de julho, o promotor de Justiça responsável denunciou Sari pelo cometimento do crime de abandono com resultado morte, acatando as conclusões do delegado quanto ao tipo penal, portanto.

filho de uma empregada doméstica.

Com a concessão da fiança a Sari e as tensões acerca da gestão policial das investigações, integrantes de coletivos culturais, militantes de esquerda e de movimentos sociais, como o movimento negro, o feminista e o Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto, o MTST, juntaram-se aos familiares de Mirtes e Marta e convocaram um ato público reivindicando justiça para o caso, agendando-o para a tarde da sexta-feira seguinte, dia 5 de junho. O material de divulgação do ato nas redes sociais apresentava *hashtags* como #RosasParaMiguelFogoNosRacistas e, a mais popularizada, #justiçapormiguel. As imagens de vídeo captadas durante o ato e disponíveis em perfis do Instagram focam cartazes que questionavam: “Vale 20 mil reais a vida de uma criança?”, “E se fosse o filho da patroa?”. Nas mãos das centenas de protestantes que se reuniram diante do Tribunal de Justiça de Pernambuco e caminharam até as Torres Gêmeas, porém, um cartaz e uma palavra de ordem se repetiam especialmente: “Vidas negras importam”. Enquanto gritavam “Não vamos nos calar”, “Não foi acidente” e “Justiça por Miguel”, os manifestantes no Recife aludiam à onda de protestos antirracistas e antifascistas disparada pelo assassinato de George Floyd, cometido por um policial branco em Mineápolis, nos Estados Unidos da América, alguns dias antes da morte de Miguel, em 25 de maio de 2020.

Nos dizeres dos cartazes, nas palavras de ordem e interpretações dos fatos manejados durante o ato e em seu entorno discursivo — que também alcançava nossos grupos de WhatsApp, as redes sociais e os meios de comunicação —, o emprego da noção de racismo não se limitava portanto ao desprezo subjacente à atitude de Sari Côrte Real. Ele adquiria amplitude e atingia estruturas sociais e instituições, a “sociedade hipócrita”, como a definiu uma manifestante cuja fala foi capturada pela cineasta Victória Álvares e consta em um vídeo publicado em 12 de junho de 2020 no perfil do Coletivo Negritude do Audiovisual de Pernambuco, no Instagram: “Não é só culpa dela, não é só culpa da sinhá, mas é culpa de toda uma sociedade hipócrita que não aguenta conviver com o negro de igual pra igual”. Assim, a mencionada passagem da “atitude” para as “estruturas” se concretizaria, com maior contundência, no desenho das personagens e do cenário do caso como uma alusão a uma cena colonial em que a sinhá e a hierarquização racial têm lugar. Esta cena colonial exprime-se na torre branca chamada Maurício de Nassau, um colonizador holandês, mas principalmente na oposição narrativa entre as duas famílias componentes do caso, a aristocrática e branca “Hacker Côrte Real” e a das trabalhadoras domésticas negras Mirtes e Marta.

Com a morte de Miguel, nós ficamos logo sabendo que os investimentos políticos e econômicos da família Hacker Côrte Real transcendiam significativamente a prefeitura de Tamandaré e o apartamento das Torres Gêmeas, no Recife. Reportagens sobre o caso

(SOBREIRA, 2020; NEVES, 2020) informavam que familiares de Sari e Sérgio atuam junto ao setor imobiliário — são proprietários de uma importante construtora local, a Carrilho — e investem na ocupação de cargos públicos e de representação de classe há gerações. Jorge Côrte Real, tio paterno de Sérgio, presidiu a Federação das Indústrias do Estado de Pernambuco (FIEPE), foi vice-presidente da Confederação Nacional da Indústria (CNI) e deputado federal pelo PTB durante dois mandatos, de 2011 a 2018, chegando inclusive a votar pela deposição da presidenta Dilma Rousseff, em 17 de abril de 2016. Já os avós maternos de Sérgio, José Hildo Hacker e Graça Hacker, elegeram-se prefeito e vice-prefeita de Rio Formoso ainda no início da década de 90, quando Tamandaré era um distrito desse município. Desde então, o casal Hacker sucedeu-se e implicou a maioria dos seus filhos na administração das cidades vizinhas de Rio Formoso, Sirinhaém e Tamandaré. Quando da morte de Miguel em junho de 2020, os filhos de José Hildo e Graça, Isabel Hacker e Franz Hacker, eram respectivamente prefeita de Rio Formoso e prefeito de Sirinhaém. Sérgio, esposo de Sari, filho de Isabel e sobrinho de Franz Hacker, elegeu-se prefeito de Tamandaré em 2016, quando Hildo Hacker Júnior, outro irmão de sua mãe, terminava seu segundo mandato à frente da prefeitura.

Além da família de Sari e Sérgio, a morte de Miguel nos fez conhecer também os membros de sua família, a casa onde morava com paredes azuis descascadas porque o menino gostava de brincar de pedreiro, o quarto de dormir que dividia com sua mãe, a tentativa de Mirtes de ingressar numa universidade pública para estudar geografia, sua vida profissional como garçonne, atendente em um parque aquático e, depois, trabalhadora de canteiros de obras ao tempo que frequentava um curso técnico em segurança do trabalho. Numa dessas obras, Mirtes conheceria o carpinteiro Paulo Inácio, que se tornaria pai de Miguel (GADELHA, 2021). Mas as notícias e demais narrativas sobre o caso levaram-nos a conhecer especialmente a rotina do trabalho doméstico de Mirtes e de Marta, a avó de Miguel. Como visto, a maior precarização dessa rotina durante a pandemia acarretou o adoecimento de Mirtes e Marta e participou das condições de possibilidade para a morte da criança, levada às Torres Gêmeas porque sua mãe estava obrigada a trabalhar e, com escolas e creches fechadas em razão das medidas de isolamento social, não tinha com quem deixá-la.

Oportunizada pela oposição narrativa entre as duas famílias, a figuração desta cena colonial consiste na presentificação de um passado cujas continuidades — “pegadas que permanecem mesmo quando se tenta apagá-las”, diria Mara Viveros Vigoya (2020, p. 42) — precisam ser notadas para que a sua inadmissibilidade histórica seja ressaltada.¹⁶ Neste esforço

¹⁶ Segundo Efrem Filho (2017a) notou em outra oportunidade, ao voltar-se analiticamente a narrativas de posseiros

narrativo, a morte de Miguel adquire maior gravidade por encontrar-se em meio a relações de poder e desigualdades que cruelmente permanecem e se reproduzem. A cena colonial daí decorrente conflui noções de patrimonialismo e coronelismo, suspeitas e acusações de corrupção¹⁷, a denúncia das condições de precariedade vivenciadas pelos familiares de Miguel e, com isso, presentifica um passado compreendido como inadmissível.

Mas essa presentificação opera ambigualmente nas narrativas acerca do caso. No volumoso fluxo de notícias e informações sobre a morte de Miguel, a presentificação do passado sugere tanto a existência excepcional de um desajuste temporal quanto a crítica contundente ao presente estado de coisas. De um lado, a cena colonial representaria um atraso ou um resquício, a insistência de um passado relutante, talvez até mesmo ratificador de certa “ficção do Nordeste da cana-de-açúcar”, como Roberto Marques (2021) a tem denominado. De outro lado, porém, a cena colonial desponta como expressão da colonialidade, referindo-se ao padrão de poder capitalista mundial que, conforme Aníbal Quijano (2009), sustenta-se na classificação racial/étnica da população. É nas fricções entre o resquício e o padrão, portanto, que se desenlaçam enunciações como “vidas negras importam” e “não é só culpa da sinhá, mas é culpa de toda uma sociedade hipócrita”, associadas à palavra de ordem “Justiça por Miguel”. Elas emergem diante da cena colonial porque essa presentificação racializa o passado, atribuindo a ele “significados raciais” (VIVEROS VIGOYA, 2020).

É notável, no entanto, que a racialização do passado na evocação presente da cena colonial articule-se tão estreitamente aos domínios da domesticidade. Em seus estudos sobre as genealogias do imperialismo, Anne McClintock já havia percebido que a ideia de doméstico não pode ser tomada como fato universal ou natural, aplicável a qualquer domicílio, visto que a “domesticidade denota tanto um espaço (um alinhamento geográfico e arquitetônico) quanto uma relação de poder” (2010, p. 63). Por exemplo, o lar da classe média vitoriana, de que McClintock se ocupa em suas análises, achava-se em meio a essas relações, intimamente conectado às políticas de domesticação das colônias inglesas no continente africano. Também se encontram entre essas relações, com suas diferenças e particularidades, os lares e as relações

implicados num conflito agrário na Paraíba, o recurso discursivo ao “inadmissível histórico” denota aquilo que não se deve suportar ou permitir que aconteça novamente. Este seria o caso das formas de trabalho comparáveis (ou análogas) à escravidão expressas, por exemplo, na cobrança do “cambão”, a obrigação de trabalhar gratuitamente para os proprietários das terras em que os posseiros moram e cultivam seus roçados.

17 Por exemplo, poucos dias após a morte de Miguel, em 5 de junho, a Promotoria de Justiça de Tamandaré instaurou um inquérito civil com o objetivo de investigar possível prática de improbidade administrativa pelo prefeito Sérgio Hacker, em razão da descoberta de que Mirtes e Marta constavam no quadro de funcionários da prefeitura (VALADARES, 2020).

domésticas expostas na oposição narrativa entre as duas famílias que preenchem o caso da morte de Miguel.

Parece-nos emblemático a esse respeito que apenas mulheres consubstanciem as narrativas acerca do que houve no interior do apartamento do quinto andar do Edifício Píer Maurício de Nassau, naquele início de tarde do dia 2 de junho de 2020.¹⁸ Como dito, Mirtes Renata Santana de Souza e Sari Gaspar Côrte Real acompanhavam-se de uma manicure e dividiam a atenção sobre as crianças, seus filhos. Disso decorre que somente elas — e, portanto, nenhum homem — são convocadas a responder acerca dos fatos que desencadearam a morte. Não à toa, estas palavras de Mirtes circularam tão intensamente nas matérias e postagens em torno do caso: “Ela confiava os filhos dela a mim e a minha mãe. No momento em que confiei meu filho a ela, infelizmente ela não teve paciência para cuidar, para tirar (do elevador)” (ROCHA, 2020). Também não é à toa que, no intuito de demonstrar a inocorrência do crime de abandono de incapaz, a defesa de Sari venha argumentando que ela precisou deixar Miguel no elevador porque sua filha chorava demandando sua presença, e não porque quisesse de fato abandoná-lo (SILVA, 2021).

Trata-se, como se vê, de uma cena doméstica em que o trabalho de cuidado vacila e em que a imperatividade do seu exercício — pela empregada ou pela patroa, sobre o filho de uma ou de outra — resta tão ratificada quanto sob disputa. Esse trabalho de cuidado, cogente às mulheres de muitas formas, é densamente constituído por relações de gênero, amalgamado a sentidos de maternidade e, como Nadya Araujo Guimarães (2016) tem indicado, costuma borrar as fronteiras entre casa e mercado, amor e trabalho, natureza e profissão. Além disso, a imputação de uma eventual falha no desenvolvimento desse trabalho de cuidado ou mesmo nos sujeitos a ele vinculados é capaz de ensejar sanções morais, a demarcação das “figuras de causação” de que Camila Fernandes (2017) tem se ocupado, mulheres vistas como personagens de descuido e perturbadoras do cotidiano. Tal imputação de falha é também capaz de suscitar “constrangimentos de Estado”, como Efrem Filho e Mello (2021) notaram recentemente, associados a processos de judicialização, criminalização e gestão racializada da vida e da morte, inclusive daquilo que deve ser conhecido a seu propósito.

Como apontamos, não são poucas as informações disponíveis sobre as duas famílias. Sua qualidade, entretanto, varia substancialmente se em questão está a família Hacker Côrte Real, de Sari e Sérgio, ou a família Santana, de Mirtes e Marta. Sobre a primeira, as notícias dão

18 Agradecemos a Mariana Azevedo por, após a leitura atenta de uma versão preliminar deste texto, haver notado a saturação de mulheres no caso e, sobretudo, no contexto doméstico em que se deu a morte de Miguel.

a conhecer propriedades, empreendimentos e projetos econômicos e políticos, mas o interior do apartamento das Torres Gêmeas e a intimidade doméstica e familiar permanecem preservados, indisponíveis à atenção pública. Por sua vez, a pequena casa de Mirtes e Marta é intensamente adentrada por jornalistas e câmeras fotográficas, o sofrimento e o cotidiano de Mirtes são tematizados em reportagens e mais reportagens, a ponto de nós sabermos que, um ano após aquele 2 de junho, os carrinhos de brinquedos de Miguel continuam depositados nos vãos da estante sob a televisão (AGUIAR, 2021). De uma parte, essa assimetria na performatização pública da domesticidade opera na cena colonial atualizando as fronteiras entre público e privado. De outra parte, porém, tal assimetria fricciona essas mesmas fronteiras, na medida em que a parede azul descascada e a dor da perda do filho passam a compor os repertórios da reivindicação por justiça.¹⁹

Aqui, entretanto, parece ser a própria figura da trabalhadora doméstica o que marca mais decisivamente a oposição narrativa entre as duas famílias da cena colonial. De pronto, porque a empregada recende à mulher negra. Esta, segundo Lélia Gonzalez (1984, p. 230), é compreendida no cotidiano das relações sociais através da empregada doméstica, a “mucama permitida”, “o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas”, o contrário da “exaltação mítica da mulata” característica ao carnaval e ao mito da democracia racial. Assim, contra aqueles que negavam a presença de racismo no caso sob o argumento de que a patroa teria deixado o menino no elevador por ser filho da empregada doméstica e não propriamente por ser uma criança negra, insistindo na separação excludente entre classe e raça para a explicação dos fatos e de suas causalidades, as narrativas construtoras da oposição das duas famílias na cena colonial lembram incomodamente que a figura da empregada doméstica é racializada.

Alusiva aos feminismos negros e às abordagens interseccionais interiores aos estudos de gênero (GONZALEZ, 1984; DAVIS, 2016; VIVEROS VIGOYA, 2020; MCCLINTOCK, 2010), essa lembrança representa uma tomada de posição política disponível nas narrativas em torno da morte de Miguel e uma indispensável chave analítica por nós adotada neste texto. Com ela, depreende-se que as experiências de classe de Mirtes e Marta não podem ser pensadas fora dos conflitos e desigualdades raciais de que a família branca e patronal Hacker Côte Real também participa.

Em meio às discussões acerca da controvérsia do racismo no caso, a proporção de

¹⁹ A mobilização pública da domesticidade, das emoções e do sofrimento em meio a lutas por justiça, reivindicações de direitos e processos de Estado tem sido objeto de uma vasta e crescente literatura, especialmente na antropologia. O tratamento detido desta questão foge ao escopo deste artigo, mas pode ser encontrado em trabalhos como os de Vianna e Farias (2011), Lacerda (2014), Eilbaum e Medeiros (2016), Efrem Filho (2017b) e Nascimento (2021).

mulheres negras entre as trabalhadoras domésticas no Brasil foi constantemente mencionada: segundo dados do Instituto de Pesquisas Aplicadas (IPEA) de 2019, há 6,2 milhões de pessoas empregadas em serviços domésticos no Brasil, das quais 92% são mulheres, dentre as quais 63% são negras, o que corresponde a um número próximo a 3,9 milhões de pessoas.²⁰ Mirtes e Marta achavam-se entre elas, o que faria também de Miguel, o filho da empregada, uma personagem racializada naquela cena colonial. Mas essa racialização se daria ainda que Mirtes, Marta e Miguel não fossem negros, exatamente porque via de regra são, talvez até mesmo “estruturalmente” o sejam, como é “estrutural” o racismo de que fala a “nota de indignação” da Articulação Negra de Pernambuco a propósito da morte de Miguel Otávio, publicada em 5 de junho na página do MTST no Instagram: “No dia 02 de junho de 2020, perdemos uma vida negra, mais uma criança retirada de sua família brutalmente em decorrência do racismo estrutural”.

Desse modo, a racialização do trabalho doméstico remunerado não se explica, nas narrativas mobilizadas em torno do caso, somente pelos índices de ocupação de mulheres negras nessa atividade econômica. A racialização relaciona-se à constituição dessa experiência de trabalho. Dar-se-ia, como argumenta Jurema Gorski Brites (2013, p. 429), que “o fenômeno da racialização não é apenas uma característica residual na sobrevivência do trabalho doméstico; na verdade ele compõe a base de manutenção da lógica deste último”. Tal lógica é densamente marcada pelo que Brites denominou, em diálogo com Joaze Bernardino-Costa (2012), de “peso da sociedade colonial escravista”.

Posicionada nos embates em torno da cena colonial, portanto, a figura da trabalhadora doméstica participa intensamente da presentificação do passado, de sua inadmissibilidade histórica e de sua racialização. Esta, por sua vez, parece concernir ao processo de constituição de um “outro” disponível à vulnerabilização e que deve suportar e encarnar o risco, a sujeira, o contágio, o adoecimento e, no limite, tangenciar a possibilidade da morte. Trata-se, afinal, de um “outro” cujo corpo se localiza numa “atmosfera densa de incertezas” a respeito de sua própria existência, como descreve Franz Fanon (2008). É então nesse contexto de denúncia sobre os limites raciais da vida que a expressão “genocídio” emerge reiteradamente, nas narrativas acerca da morte de Miguel, como um modo de compreendê-la. Por exemplo, a mencionada nota da Articulação Negra de Pernambuco conecta o caso ao chamado “genocídio da população negra”, que atingiria seja as vítimas da Covid-19, seja as vítimas da violência urbana e da violência de

20 Relatório do IPEA disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/TDs/td_2528.pdf. Acesso em: 10 jun. 2020.

Estado.

Como Evandro Cruz Silva (2021, p. 35) apontou recentemente, o termo genocídio guarda a “potência discursiva” de permitir “um nome simples e compartilhado para representar um perigo de morte em face dos governos”. Essa potência é manejada por ativistas e intelectuais negros e antirracistas em alusão a “um processo contínuo de violações aos modos de vida daqueles que foram e são vítimas preferenciais da violência de Estado”. Segundo Cruz Silva (2021) conclui a partir do diálogo com Abdias Nascimento (2017), o genocídio expressaria assim um perigo sistêmico subjacente a certa identidade informada pela experiência de sofrimento diante do Estado, o que agregaria desde indígenas a jovens habitantes de periferias e vítimas da Covid-19. Nas narrativas em torno da morte de Miguel, poderíamos dizer que essa potência discursiva se realiza especialmente na citação recíproca de diferentes vítimas: Miguel Otávio, George Floyd e o adolescente Mário Andrade, de 14 anos, assassinado por um policial militar em julho de 2016 no bairro do Ibura, no Recife, comunicam-se, conformam o mesmo cenário saturado de precariedades, violências e injustiças. Com isso, compartilham seus processos de constituição como vítima e, inclusive, as “disputas pela legitimidade de a vítima ser uma vítima”, de que vem tratando Efrem Filho (2017a; 2017b) em seus trabalhos.

No dia 23 de julho, num dos instantes mais comoventes das mobilizações em torno da morte de Miguel, Mirtes visitou o bairro do Ibura a convite de Joelma Lima, mãe de Mário. O encontro rendeu uma matéria jornalística no Diário de Pernambuco e ocorreu por conta de uma homenagem a Mirtes proporcionada por Joelma, pelo Centro Comunitário Mário Andrade e pelo Coletivo Bagaço: um grande mural em que imagens de Mirtes e Miguel acompanhadas dos dizeres “Justiça por Miguel” e “Transformei meu luto em luta” preenchem a parede externa de um galpão. Aqui, porém, a confluência narrativa entre as mortes dos dois meninos produz mais um efeito. Ela enseja o contato entre Mirtes e Joelma e a consequente assunção de um repertório compartilhado pelos movimentos de mães e familiares de vítimas de violência de Estado, em que as pautas de enfrentamento ao racismo, ao genocídio e ao encarceramento em massa adquirem proeminência (FARIAS, LAGO E EFREM FILHO, 2020; LAGO, 2019; ROCHA, 2012).

De fato, os investimentos narrativos e políticos nas controvérsias sobre o lugar da morte de Miguel e a presença de racismo no caso acabaram possibilitando à causa um amplo e diverso arco de alianças, ocupado pelos sujeitos que se têm envolvido com as reivindicações por “justiça”. Em seu estudo sobre o protesto negro no Brasil contemporâneo, Flavia Rios (2012) notou a relevância das alianças entre ativistas do movimento negro e de outros movimentos sociais, setores de esquerda, organizações sindicais e partidos políticos, pelos quais não

raro ativistas negros e negras também transitam, compartilhando e influenciando repertórios de ação e pautas. Nas mobilizações acerca da morte de Miguel, uma notável materialização dessas alianças encontra-se na faixa preta com os dizeres “Justiça por Miguel” estendida numa ocupação do MTST na periferia do Recife. Na legenda da fotografia da faixa postada no Instagram, militantes do movimento lembram que muitas mulheres sem-teto são trabalhadoras domésticas, “vítimas da lógica dessa sociedade que até hoje reproduz esse sistema racista”. Por sua vez, uma outra materialização se imprimiu num *card*, amplamente disseminado nas redes sociais, a respeito do Projeto de Lei n. 2477, que intencionava a proteção de empregadas domésticas durante a pandemia, com a definição legal do seu trabalho como atividade não essencial. O *card* de fundo azul mostrava uma mulher negra vestindo uma camisa vermelha com os mesmos dizeres da faixa dos sem-teto: “Justiça por Miguel”.²¹

As centenas de pessoas, sobretudo negras, reunidas em torno das Torres Gêmeas naquela tarde de 5 de junho de 2020, também materializam o referido amplo e diverso arco de alianças. Parte daquelas pessoas integrava organizações do movimento negro cujos nomes eram explicitados durante o protesto e nos perfis das redes sociais que acompanharam o evento e aderiram à *hashtag* #justiçapormiguel, como a Rede de Mulheres Negras de Pernambuco, a Articulação Negra de Pernambuco e o Coletivo Negritude do Audiovisual de Pernambuco. Membros de partidos políticos, representantes de mandatos legislativos de esquerda e integrantes de entidades estudantis e outros movimentos sociais, como o já citado Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto, o Fórum de Mulheres de Pernambuco e o Levante Popular da Juventude, também se somaram às fileiras do ato público. Essa diversidade de organizações, com naturezas e estruturas distintas, mais ou menos institucionalizadas e voltadas a diferentes pautas políticas, assim como a participação de um contingente de manifestantes não pertencentes a qualquer organização, além dos familiares de Miguel e Mirtes, emblematizam o potencial aglutinador da causa e de sua correlata denúncia do racismo.

Os registros do protesto disponíveis no perfil do Coletivo Negritude do Audiovisual de Pernambuco no Instagram, contudo, enfatizam uma dimensão imagética do evento que nós gostaríamos de tematizar, por fim: o contraste entre os pequenos corpos negros e as imensas torres brancas.²² Lá, ao redor dos dois prédios, aqueles corpos se aliançavam no fazer político

21 O PL 2477 foi proposto por parlamentares do PSOL no Congresso Nacional, mas nunca chegou a ser votado. Por sua vez, os deputados estaduais da Assembleia Legislativa de Pernambuco aprovaram, em 30 de julho de 2020, a “Lei Miguel”, que proíbe que crianças menores de 12 anos andem sozinhas de elevador. Quando da morte de Miguel, em 2 de junho, o município do Recife já possuía uma lei similar, a Lei n. 18.076/2014, que, porém, estabelece uma idade limite menor, 10 anos.

22 Este contraste é notado principalmente num vídeo chamado “Pílula #3 O que acontece quando falamos?”, em

8. DELGADO, Gabriela Neves; CARVALHO, Bruna de. Breque dos Apps: direito de resistência na era digital. **Le Monde Diplomatique Brasil**, julho de 2020. Disponível em: https://www.sinait.org.br/arquivos/artigos/Artigo_278.pdf. Acesso em: 25 abr. 2021.
9. DIÁRIO DE PERNAMBUCO. ‘Eu pedi pra Jesus tirar a minha vida e dar a ele’, diz mãe de Miguel. **Diário de Pernambuco**, jun. de 2020. Disponível em: <https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/vidaurbana/2020/06/eu-pedi-para-jesus-tirar-a-minha-vida-e-dar-a-ele-diz-mae-de-miguel.html>. Acesso em: 10 jun. 2020.
10. EFREM FILHO, Roberto. A reivindicação da violência: gênero, sexualidade e a constituição da vítima. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 50, 2017b, e175007.
11. EFREM FILHO, Roberto. **Mata-mata**: reciprocidades constitutivas entre classe, gênero, sexualidade e território. 2017. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp. Campinas, 2017a.
12. EFREM FILHO, Roberto; MELLO, Breno Marques de. A renúncia da mãe: sobre gênero, violência e práticas de Estado. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 27, n. 61, 2021, p. 323-349.
13. EILBAUM, Lucía; MEDEIROS, Flávia. “Onde está Juan?”: moralidades e sentidos de justiça na administração judicial de conflitos no Rio de Janeiro. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 41, n. 1, p. 09-33, 2016.
14. FACCHINI, Regina; CARMO, Íris Nery do; LIMA, Stephanie Pereira. Movimento feminista, negro e LGBTI no Brasil: sujeitos, teias e enquadramentos. **Educação & Sociedade**, v. 41. Campinas, 2020, e230408.
15. FALCÃO, Thiago. **Memes, textos e problematizações**: sociabilidade e política a partir de uma comunidade de LGBT universitários no Facebook. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.
16. FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008.
17. FARIAS, Juliana; LAGO, Natália Bouças do; EFREM FILHO, Roberto. Mães e lutas por justiça. Encontros entre produção de conhecimento, ativismos e democracia. **Sexualidad, Salud y Sociedad**: Revista Latinoamericana, Rio de Janeiro, n. 36, p. 146-180, 2020.
18. FERNANDES, Camila. **Figuras de causação**: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
19. FRANÇA, Inácio. Um vislumbre de quem manda de verdade no Recife. **Marco Zero Conteúdo**, set. de 2015. Disponível em: <https://marcozero.org/um-vislumbre-de-quem-manda-de-verdade-no-recife/>. Acesso em: 10 jun. 2020.

20. GADELHA, Wilfred. “Sari acabou com tudo que eu sonhava”, diz mãe de menino Miguel. **Metrópoles**, jun. de 2020. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/sari-acabou-com-tudo-que-eu-sonhava-diz-mae-de-menino-miguel>. Acesso em: 25 abr. 2021.
21. GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244.
22. GUIMARÃES, Nadya Araujo. Casa e mercado, amor e trabalho, natureza e profissão: controvérsias sobre o processo de mercantilização do trabalho de cuidado. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 46, p. 59-77, 2016.
23. GUTTERRES, Anelise dos Santos. O rumor e o terror na construção de territórios de vulnerabilidade na zona portuária do Rio de Janeiro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 179-209, 2016.
24. HUYSSSEN, Andreas. **Seduzidos pela memória**: arquitetura, monumentos, mídia. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.
25. IBGE. **Cidades@**. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pe/recife/panorama>. Acesso em: 25 abr. 2021.
26. INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.
27. LACERDA, Paula Mendes. O sofrer, o narrar e o agir: dimensões da mobilização social de familiares de vítimas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 28, p. 45-76, 2014.
28. LAGO, Natália Bouças do. **Jornadas de visita e de luta**: tensões, relações e movimentos de familiares nos arredores da prisão. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
29. LATOUR, Bruno. **Reassembling the Social**. An Introduction to Actor-Network Theory. Oxford: Oxford University Press, 2005.
30. LEITÃO, Débora; GOMES, Laura Graziela. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. **Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, n. 42, p. 41-65, 2017.
31. LIMA, Stephanie. **A gente não é só negro!**: interseccionalidade, experiência e afetos na ação política de negros universitários. 2020. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020.
32. LUDERMIR, Francisco. **A emergência do movimento Ocupe Estelita**: das origens à ocupação, fragmentos de uma história de resistência. 2018. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Centro de Filosofia de Ciências Humanas, Universidade Federal de

Pernambuco, Recife, 2018.

33. MARICATO, Ermínia. As ideias fora do lugar e o lugar fora das ideias. *In*: MARICATO, Ermínia. **A cidade do pensamento único**: desmanchando consensos. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 121-192.
34. MARQUES, Roberto. F(r)icções do nordeste da cana-de-açúcar em uma festa popular massiva: movimento de mulheres, cultura popular e patrimônio. **Novos Debates**, Brasília, v. 7, n. 1, 2021.
35. MCCLINTOCK, Anne. **Couro imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Trad. Plínio Dentzien. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
36. MEDEIROS, Izabella; SÁ BARRETO, Francisco. Uma reflexão sobre cidade, conflito e a “ocupação” como léxico da agência política do Recife contemporâneo a partir do Movimento Ocupe Estelita. **Revista Desenvolvimento Social**, Montes Claros, p. 10-37, 2020.
37. MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.
38. MPF. Ministério Público Federal. Procuradoria da República em Pernambuco. **Duas torres – Cais de Santa Rita**. Disponível em: <http://www.prpe.mpf.mp.br/internet/index.php/internet/Casos/Duas-Torres-Cais-de-Santa-Rita>. Acesso em: 10 jun. 2020.
39. NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2017.
40. NASCIMENTO, Emylli Tavares do. **Disputas em torno do feminicídio**: relações de poder em narrativas judiciais no tribunal do júri. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas) – Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2021.
41. NEVES, Gabriel. Família Hacker se movimenta para manter domínio político sobre cidades do litoral sul. **Marco Zero Conteúdo**, out. de 2020. Disponível em: <https://marcozero.org/familia-hacker-se-movimenta-para-manter-dominio-politico-sobre-cidades-do-litoral-sul/>. Acesso em: 25 abr. 2021.
42. PARREIRAS, Carolina. Altporn, corpos, categorias e cliques: notas etnográficas sobre pornografia on-line. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 38, p. 197-222, 2012.
43. PONTUAL, Virgínia. **Uma cidade e dois prefeitos**: narrativas do Recife das décadas de 1930 a 1950. Recife: Ed. UFPE, 2001.
44. QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina: CES, 2009. p. 73-117.
45. RIOS, Flavia. O protesto negro no Brasil contemporâneo (1978-2010). **Lua Nova**, São

- Paulo, n. 85, p. 41-79, 2012.
46. ROCHA, Luciane de Oliveira. Black mothers' experience of violence in Rio de Janeiro. **Cultural Dynamics**, v. 24, n. 1, p. 59-73, 2012.
47. ROCHA, Sabrina. Mãe do menino que morreu ao cair do prédio diz que patroa, que estava com a criança, é mulher de prefeito: 'se fosse eu, meu rosto estaria estampado'. **G1**, jun. de 2020. Disponível em: https://g1.globo.com/pe/pe/pe/pe/noticia/2020/06/04/meu-rosto-estaria-estampado-diz-mae-de-menino-que-morreu-ao-cair-de-predio-ao-identificar-primeira-dama-de-tamandare-como-patroa.ghtml?utm_source=twitter&utm_medium=social&utm_campaign=g1. Acesso em: 25 abr. 2021.
48. ROLNIK, Raquel. **Guerra dos Lugares: a colonização da terra e da moradia na era das finanças**. São Paulo: Boitempo, 2015.
49. RUI, Taniele. Por entre territórios visíveis e territórios invisibilizados: mercados ilícitos e cracolândias de São Paulo e Rio de Janeiro. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, v. 38, p. 573-588, 2019.
50. SANJURJO, Liliana; NADAI, Larissa; AZEVEDO, Desirée. Corpos, tempo e instituições: um olhar sobre os cemitérios na pandemia de Covid-19. **Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Reflexões da Pandemia, Rio de Janeiro, p. 01-16, 2020.
51. SANTOS, Milton. **A urbanização brasileira**. São Paulo: Edusp, 2013.
52. SARLO, Beatriz. **Tempo Presente: notas sobre a mudança de uma cultura**. Rio de Janeiro: José Olympo, 2005.
53. SASSEN, Saskia. **Expulsões: brutalidade e complexidade na economia global**. Paz & Terra: São Paulo, 2016. p. 09-20.
54. SCHAVELZON, Salvador. A luta dos entregadores de aplicativo contra os algoritmos autoritários. **El País**, jul. de 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/opiniaio/2020-07-25/a-luta-dos-entregadores-de-aplicativo-contras-os-algoritmos-autoritarios.html>. Acesso em: 25 abr. 2021.
55. SEVCENKO, Nicolau. **A Revolta da Vacina**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
56. SEVERIEN, Pedro. Ocupar, resistir, filmar: comuns urbanos e a produção audiovisual engajada na luta pelo direito à cidade no Recife. **Aurora: revista de arte, mídia e política**, São Paulo, v. 11, n. 31, , p. 57-76, 2018.
57. SILVA, Adige. Em depoimento, Sari diz que tentou fazer Miguel sair do elevador e enfatizou proximidade com a família da criança. **Jornal do Commercio**, set. de 2021. Disponível em: <https://jc.ne10.uol.com.br/pe/pe/pe/pe/em-depoimento-sari-diz-que-tentou-fazer-miguel-sair-do-elevador-e-enfatizou-proximidade-com-a-familia-da-crianca.html>. Acesso em: 25 abr. 2021.

58. SOBREIRA, Vinícius. Em Pernambuco, patroa é negligente com filho de empregada e criança morre. **Brasil de Fato**, jun. de 2020. Disponível em: <https://www.brasildefatope.com.br/2020/06/04/em-pernambuco-patroa-e-negligente-com-filho-de-empregada-e-crianca-morre>. Acesso em: 25 abr. 2021.
59. TELLES, Vera da Silva; HIRATA, Daniel Veloso. Cidade e práticas urbanas: nas fronteiras incertas entre o ilegal, o informal e o ilícito. **Revista Estudos Avançados**, São Paulo, n. 6, p. 1-17, 2007.
60. VALADARES, João. Prefeito que empregava mãe de menino Miguel como doméstica a mantinha como funcionária municipal. **Folha de S.Paulo**, jun. de 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/06/prefeito-que-empregava-mae-de-menino-miguel-como-domestica-a-mantinha-como-funcionaria-municipal.shtml>. Acesso em: 25 abr. 2021.
61. VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 37, p. 79-116, 2011.
62. VIVEROS VIGOYA, Mara. As cores do antirracismo (na América Latina). **Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana**, Rio de Janeiro, n. 36, p. 35-50, 2020.
63. ZUKIN, Sharon. Paisagens urbanas pós-modernas: mapeando cultura e poder. *In*: ARANTES, Antônio (org.). **O Espaço da Diferença**. Campinas: Papiros 2000.

Francisco Sá Barreto

Professor do Departamento de Antropologia e Museologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, ambos da Universidade Federal de Pernambuco. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6659-7047>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: xicosabarreto@gmail.com

Roberto Efrem Filho

Professor do Departamento de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9438-0080>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: robertoefremfilho@yahoo.com.br

T RAJETÓRIAS
E PERSPECTIVAS

The history of anthropology with and beyond Malinowski: interview with professor Grażyna Kubica

A história da antropologia com e além de Malinowski: entrevista com a professora Grażyna Kubica

Amurabi Oliveira

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

Grażyna Kubica

Jagiellonian University, Cracóvia, Polônia

ABSTRACT

One of the main milestones in the history of anthropology is the publication in 1922 of *The Argonauts of the Western Pacific*, written by the Polish-British anthropologist Bronisław Malinowski (1884-1942). Professor Grażyna Kubica from the Jagiellonian University (Krakow, Poland) is a specialist in the history of anthropology, with an emphasis on the work of Malinowski. In this interview, she not only presents us her trajectory in anthropology, reflecting on the field of anthropology in Poland, but also explores issues related to the history of anthropology. In addition to this, she addresses Malinowski's work and life, something that gains special relevance in the 100th anniversary of the publication of *The Argonauts of the Western Pacific*.

Keywords: Malinowski, History of Anthropology, Polish Anthropology, Women in the history of Anthropology.

Recebido em 29 de setembro de 2022.
Aceito em 21 de outubro de 2022.



RESUMO

Um dos principais marcos da história da antropologia é a publicação em 1922 de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, escrito pelo antropólogo polonês Bronisław Malinowski (1884-1942). A professora Grażyna Kubica da Universidade Jaguelônica (Cracóvia, Polônia), é especialista em história da antropologia, com ênfase na obra de Malinowski. Nesta entrevista, Kubica apresenta não apenas sua própria trajetória no campo da antropologia, e refletindo também sobre a antropologia na Polônia, como também questões relativas à história da antropologia. Além disso, ela se volta à obra e vida de Malinowski, algo que ganha especial relevância no aniversário de 100 anos da publicação de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*.

Palavras-chaves: Malinowski, História da Antropologia, Antropologia Polonesa, Mulheres na história da Antropologia.

In august 2018 in Stockholm, Sweden, I met Professor Grażyna Kubica, from the Jagiellonian University (Kraków, Poland), during the 15th Conference of the European Association of Social Anthropologists (Easa). She coordinated the panel *On the move: fieldwork, academy, and home in the early anthropologists' careers* with Professor Dorothy Louise Zinn, from the Free University of Bolzano, Italy. We presented our works in the same session: I presented “Ruth Landes and the construction and reception of ‘The City of Women’”, while she presented “Emigration of capabilities and political exile – the trajectories of two Polish anthropologists: Maria Czaplicka and Alicja Iwańska”. Her work caught my attention precisely because it highlights the trajectory of women anthropologists in a period when these women were deeply invisible to the history of anthropology. Years later, I had the opportunity to act as a visiting professor at the Jagiellonian University for a month (October 2021), funded by the Coimbra Group; in this context, I saw an opportunity to reactivate my contact with Professor Kubica.

Grażyna Kubica is a professor in the social anthropology section of the Institute of Sociology of the Jagiellonian University, one of the oldest universities in Europe, founded in 1364. Many important scholars studied in this institution, figures such as Nicolaus Copernicus (1473-1543) and Bronisław Kasper Malinowski (1884-1942) in this institution, the author who later published *The argonauts of the Western Pacific* in 1922 (MALINOWSKI, 1922), a founding landmark in the process of systematizing fieldwork in modern anthropology. She specialized in the history of anthropology, with an emphasis on the work of Malinowski and Maria Czaplicka (1884-1921).

It is important to mention that, despite its relevance, the introduction of this work (the subject, method, and scope of this enquiry) was only published in Brazil in 1975, as part of the collection *Desvendando máscaras sociais* [Unraveling social masks], edited by Alba Zaluar (1975). In the following year, the book was fully published in Brazil through the Abril Cultural collection, in a translation reviewed by Eunice Durham (1932-1922), an anthropologist who was an important mediator of Malinowski's work in Brazil, having organized a volume dedicated to the author in the collection *Grandes Cientistas Sociais* [Great Social Scientists] in 1986.

I understand that the interview with Professor Grażyna Kubica raises relevant questions for the Brazilian audience, also making visible the reflection on the history of anthropology.

My first question is: can you talk a little bit about your trajectory in the field of anthropology? When have you decided to become an anthropologist? How was your experience at the Jagiellonian University?

The Section of Social Anthropology is present in our Institute of Sociology from the early 1980s. In the Polish sociology, especially in Krakow, we are more interested in the socio-cultural reflection. The head of section was professor Andrzej Paluch, who was a pupil of professor Andrzej Waligórski, who was a pupil of Bronisław Malinowski, so we have this "proper" genealogical line. Andrzej Paluch was a very good teacher and a very enthusiastic scholar, and he managed to create our section of social anthropology in the Institute of Sociology, and I am a member of it since the very beginning. So that was the history. I was attracted by the subject, and then I was a young member of the section. I am interested in the history of anthropology, but not only, my fieldwork area is Silesia (in the South of Poland), where I came from, so I am a kind of a "native anthropologist". I have reflected about that recently in one of my publications.

When have you completed your bachelor's degree?

I started my study in 1974, and I finished in 1979. It was a 5-year master programme.

I conducted research in Czechia (also known as the Czech Republic), and many people that I interviewed mentioned that here in Poland the context was more open than in Czechia during the communist period, at least regarding social sciences, in terms of academic freedom.

That was not that nice in here too; however, the situation in Poland was better than in Czechoslovakia. Sociology was not taught at universities during the Stalinist period, because

it was considered a bourgeoisie science, so was anthropology. It lasted only several years, after that sociology was back in academia. When I started my study in 1974 it was already well established.

After your Bachelor of Arts, did you pursue a master's degree and a Ph.D. here?

No, this was five years of training in sociology, there was no division between BA and master then.

What about now, are they separate?

Yes, since the 1999's the Bologna Declaration. In fact we are not very happy with this, because for the master's degree we often receive students from history or other areas with no sociological background, so it is very difficult to teach them.

But is it a master in sociology? Or is there a master in anthropology?

No, there is no such a discipline in Poland. You can not study socio-cultural anthropology in Poland, there is no such a discipline, legally, academically. If you are interested in socio-cultural anthropology you can come to us and choose anthropological courses from our curriculum or choose ethnology.

You just told me about when you began to be interested in anthropology... But when did you begin to be interested in the history of anthropology?

That was quite simple, because our boss, Andrzej Paluch, decided to start major project on Malinowski, especially on his Polish background and to promote, somehow, our anthropological section by major publications. That was to be for the centennial of Malinowski in 1984. That was really quite a job, because not only members of our section took part, but also other people, philosophers mostly, because the PhD of Malinowski was in philosophy. We prepared the Polish volume, and then we organized an international conference to celebrate one hundred years of Malinowski in Krakow in 1984, to which we invited major figures in British anthropology, not only, also American. Then we met Edwin Ardener, who later became our friend, and many others, Malinowski's students: Raymond Firth, and also Lucy Mair. Malinowski's three daughters came with their families.

And also you have to remember: to organize such a conference during the communist

times was not an easy task, everybody must have a visa. Polish communist government rejected the visa to Feliks Gross, a Malinowski's Polish pupil that emigrated to the USA. That was really tough. And also, you know, there were problems with hotels, with food, because in the 1980's the economic situation of Poland was very difficult. So that was a challenge. I was a member of the organizing team, and I also delivered a paper in this conference¹. I was the only woman and I was the youngest, so I was really scared. I remember I practiced my pronunciation with my teacher of English to deliver my paper well.

That was the beginning of my interest in the history of anthropology. Later, Andrzej Paluch started the project of translating and publishing the whole works of Malinowski, really completed works, every book and every paper that Malinowski published was translated into Polish and published in 13 volumes. I also edited the diaries of Malinowski, not only the diaries that were translated into English, entitled *A Diary in the Strict Sense of the Term* (MALINOWSKI, 1967)², but also earlier diaries. It was a challenge, I had no idea that it would take me so much time! That was quite a job, like two years of work, or even more.

At first I worked with the xero-copies of Malinowski's notes, which I got from the archives of the London School of Economics. They were written in Polish, but it was very hard to decipher his handwriting. Later I had to consult the original copies. I went to London for two weeks to read the originals and to check if I transcribed them well from the xero-copies. And then, doing editing I realized that there were a lot of women in the diaries, especially in the first part: Polish colleagues, lovers, friends. I had to compose footnotes about every person in the diaries, and it was very difficult to find any information about these women, so I decided to focus on them and write a feminist book, which I called *Malinowski's sisters, or modern women at the beginning of the 20th century* (KUBICA, 2006)³. It got some interest, especially among younger generation. It is one of the first her-story books in Polish.

One of this women around Malinowski was Maria Czaplicka, also an anthropologist, she was born in Warsaw, she knew Malinowski before they both came to England in 1910. She later moved to Oxford. She carried out her fieldwork in Siberia, she spent more than a year there. After returning to England she became a lecturer at Oxford anthropology (the first woman

1 See ELEEN, Roy Ellen, GELLNER, Ernest, KUBICA, Grażyna, MUCHA, Janusz Mucha (eds.), **Malinowski Between Two Worlds: The Polish Roots of an Anthropological Tradition**, Cambridge Univ. Press, 1988.

2 KUBICA, Grażyna (org.) MALINOWSKI, Bronisław. **Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, wstęp i oprac.** Wydawnictwo Literackie: Kraków, 2002.

3 KUBICA, Grażyna. **Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku.** Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006.

to do so). I have to mention that her lectureship at Oxford was to replace a man who came to the army during the IWW, but when he came back, she had to leave. This was why she was looking for other academic jobs in the USA and Poland. She went to the USA hoping to become an assistant to Franz Boas. He was very much interested in her work, but probably because of Boas' own problems after the war, it didn't happen. She also tried to get an academic position in Poland, but it didn't work as well. But she finally found her place at the University of Bristol, but due to some psychological problems and insecurity in her life she committed suicide. She died when she was only 37 years old, quite young. I researched her life and work very deeply, and I published a book that was translated into English last year, it is called *Maria Czaplicka: Gender, Shamanism, Race* (KUBICA, 2020a)⁴, because these were her major topics.

That's more or less my major historical research, but not only this, I also have to mention my interest in literary ethnographic writing: Levi-Strauss and his *Les Tristes Tropiques* (KUBICA, 2014)⁵, and Polish authors (KUBICA, 2020b)⁶. Working on historical-anthropological problems, I realized that methodological side is not properly reflected upon, and I interviewed several anthropologists interested in the history of the discipline, and I published these interviews (translated into Polish), and I think that they are quite interesting. I interviewed Adam Kuper, Gerald Gaillard, Sydel Silverman, Andre Gingrich and also two Polish anthropologists: Anna Engelking and Zbigniew Jasiewicz, a quite differentiated group of scholars who shared with me not only their methodological ideas, but also concerns about questions as you are asking me.

You know, at that conference where we met there was a very interesting paper about the role of Malinowski's wife in his work (SALVUCCI, 2018)⁷, and somehow, she disappeared from his works. Have you researched her, her role in his work?

The letters between Malinowski and his wife, Elsie Masson were edited by their

4 KUBICA, Grażyna. *Maria Czaplicka: Gender, Shamanism, Race. An Anthropological Biography*, Critical Studies in the History of Anthropology Series. Lincoln: The University of Nebraska Press, 2020a.

5 KUBICA, Grażyna. Levi-Strauss as a protagonist of his ethnographic prose: a cosmopolitan view of Tristes tropiques and its contemporary interpretations, *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*. v. 18, n. 3, p. 599-624, 2014.

6 KUBICA, Grażyna. Emphatic hegemony and patriotic gestures of the literary writing of Polish women-ethnographers, *East European Politics and Societies and Cultures*, v. 34, n 3, p. 712-729, 2020b.

7 Daniela Salvucci: "Almost an Anthropologist: Elsie Masson Observes Indigenous Australia Before Becoming Mrs. Malinowski."

daughter Helena Wayne⁸, the book was also published in Polish, and I edited the volume: checked the translation, and wrote an introduction, so I know these letters quite well. And also I was close to Helena Wayne, and I know her relationship with her parents. So I think that Elsie Masson was quite a figure, she was very much a partner to Malinowski, intellectually and also culturally. She corrected his style, but not only, she was also the first reader, the first listener to his texts, and I think that this is extremely important, we do not read aloud our texts anymore. Malinowski's texts are still interesting because of that, because they were well written, they are well composed, you do not have to struggle with his texts, you can just immerse in them. This is, I think, Elsie's effort in this. Malinowski's style is also her style.

Another thing that I was thinking about: when I was a young student doing my undergraduate degree in social science, we always studied Malinowski as part of British anthropology. We don't examine the Polish influence in his work. In which way did being Polish influence his work?

I remember that during my first visit to the London School of Economics and Political Science (LSE), I was chatting with another visitor and I said: "I'm coming from Krakow, from Malinowski's home university", and the person said "I always thought that LSE was his home university". I don't want to say that our university is competing with LSE as Malinowski's home university, but certainly he was educated here, this is obvious and important. There are several factors that I would like to point out: one, that he studied at the Faculty of Philosophy, and that it meant that one could study: hard sciences, philosophy, philology, history. Other Faculties were: Law, Theology, and Medicine. He studied science and philosophy, the knowledge he got here in science was the experimental way of doing research, and also training in philosophy. His PhD thesis was about the principle of the economy of thought⁹, in German philosophy of the time. Thus he got his philosophical background here.

Poland then, when Malinowski was born in 1884, was not existing as a state. Its territory was divided by its neighbors: Russia, Prussia and Austria. Krakow was under Austrian rule. Only in Austria Poles got some autonomy, political autonomy in the 19th century. The language of instruction at the Jagiellonian University was Polish, so that was a Polish University. Poles enjoyed some political autonomy, but that was under the umbrella of the Austro-Hungarian

⁸ WAYNE, Helena. **The story of a marriage**: The letters of Bronislaw Malinowski and Elsie Masson, vol. 2: 1920-1935. London: Routledge, 1995.

⁹ English translation of the thesis is published here: THORNTON, Robert J.; SKALNÍK, Peter (Ed.). **The early writings of Bronislaw Malinowski**. Cambridge University Press, 1993.

empire. Malinowski appreciated the situation, and later, especially in *Freedom and Civilization* (MALINOWSKI, 1944)¹⁰, his last book, he came back to this idea of good relations between subjugated nation and ruling nation, that reflected, I think, his ideas about colonial situations he worked in as an anthropologist.

Still another issue is his noble background. He was a member of the post-noble *intelligentsia*, a class typical in some central and east European countries. The country nobility was quite numerous and those of them who lost their estates went to towns and started professional careers there. That was the case of Malinowski's ancestors. His father was an academic, a linguist, a professor at the Jagiellonian University, and he came from a really impoverished nobility. His mother came from a family whose members still had some family estates, huge farms. This cultural background of Malinowski was quite important. I realized that especially people in the West can't figure out this notion of *intelligentsia*. Malinowski's noble background was important to him, that was part of his *habitus* (to use the Bourdieu's term). He was a noble man (though quite impoverished) coming to England as an academic, and not as a poor Polish immigrant.

And still another issue is connected to the colonial situation. He was accused of racism. Certainly he was a son of his time, racism was in the air, this is not especially of him being racist. But he was not a colonial figure. He was a British scholar who worked in the colonies under the colonial umbrella of the British Empire, but he was not English, he was not part of the British empire, he was outside of it as a Pole. I think that was a good position to observe the whole situation, and he was very critical about British colonial administration. As a Pole, he was a member of a nation that did not even have a state then, so he understood, I think, better some problems of the "natives" who were also not political subjects.

When you speak about all these questions it is inevitable to remember the publication of *A diary in the strict sense of the term* (MALINOWSKI, 1967) because this book has impacted the way that anthropologists evaluated Malinowski's work. What was the exact impact of this publication?

That was a huge affair. I think that the major problem with the *Diary*, that was published in the 1960's in English, was that the public did not understand that it was an intimate diary that he wrote for himself to reflect about what was going on, and also to fight with some psychological problems. He wanted to work on himself, to strive for self-improvement. This is

¹⁰ MALINOWSKI, Bronislaw. *Freedom and Civilization*. New York: Roy Publishers, 1944.

more visible in his earlier diaries that were not published in English. Another thing is that one writes in his/her diaries quite ugly stuff, because it is a kind of cathartic practice. And then when you read it you don't have this context. Malinowski wrote ugly words about people, also about the Trobrianders, but that was often to vent his bad temper. I think that the main problem was that the public really didn't understand why he wrote his intimate diary.

He started to write his diaries when he was staying on the Canary Islands with his mother after finishing his studies at the Jagiellonian University to improve his health. He read Fredric Amiel's *Joures intime* even before the university, so he had some idea how to write intimate diaries.

People think that in the *Diary* this is the "true" Malinowski and in the *Argonauts* it is the "fake" Malinowski. This is not so simple, off course. He was accused to be absorbed with himself, but diaries are to be absorbed in oneself, because that is the idea.

I am not trying to make Malinowski look more nice, I just want to understand his position. When the *Diary* was published in English in the 1960's the postmodernist revolution was about to start. Malinowski made people think about the problem of representation in anthropology, but that was at his cost. He was accused of being racist because he was not very sympathetic with his native neighbors. However, as I pointed out, he was not very sympathetic with some whites too, he was very critical. And perhaps writing down these bad feelings in his diary was a way to get free of them, and he could later communicate with the people without these bad feeling.

I was very close to the diaries. I don't think that I would fell in love with him if I knew him personally, but he was certainly an interesting person, he was so complicated and his life was so intense.

One last question: everyone who has taught anthropology at least once has asked his students to read *The argonauts*, at least the first chapter... "Imagine yourself alone..." My question is: why should we read *The argonauts* one century after its publication?

I would start with a clarification that the sentence "Imagine yourself..." and so on was describing not coming to the Trobiands, but coming to the Mailu Island, where he had his first fieldwork in New Guinea. This fragment shows his literary qualities. That was to evoke his emotional situation of having landed in a new place.

Why should we read the *Argonauts* today? One thing is that it is well written, this is a well written book, this is nice to read, we don't have to struggle with it. And another thing: he uses some literary instruments to attract attention of his readers: he appears in the text as

Ethnographer, we can identify with the person.

Second thing: when you read the *Argonauts* you feel how deep and how much in detail he managed to get into the field. His ability to catch so many things in detail is amazing. And still I think the combination of general image of the culture, the generalization, and a kind of reportage telling about events. We can really feel being there, and also get some general knowledge.

However, of course, many scholars later criticized Malinowski and his fieldwork. Annette Weiner, an American woman anthropologist, who did her fieldwork in the Trobriands in the 1970's. She found that because he was a man without much access, or not at all, to the world of women, he only had second hand information about them from the Trobriand men, or Billy Hancock, a trader and photographer who had a local wife, so he had some idea about some problems of Trobriand women. Annette Weiner admired Malinowski's skills, although she also pointed out that he was not able to have any information from women and omitted some problems like funeral ritual exchange that women practiced. But Weiner really appreciated his ethnography. So we all do.

A história da antropologia com e além de Malinowski: entrevista com a professora Grażyna Kubica

The history of anthropology with and beyond Malinowski: interview with professor Grażyna Kubica

Amurabi Oliveira

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

Grażyna Kubica

Jagiellonian University, Cracóvia, Polônia

RESUMO

Um dos principais marcos da história da antropologia é a publicação em 1922 de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, escrito pelo antropólogo polonês Bronisław Malinowski (1884-1942). A professora Grażyna Kubica da Universidade Jaguelônica (Cracóvia, Polônia), é especialista em história da antropologia, com ênfase na obra de Malinowski. Nesta entrevista, Kubica apresenta não apenas sua própria trajetória no campo da antropologia, e refletindo também sobre a antropologia na Polônia, como também questões relativas à história da antropologia. Além disso, ela se volta à obra e vida de Malinowski, algo que ganha especial relevância no aniversário de 100 anos da publicação de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*.

Palavras-chaves: Malinowski, História da Antropologia, Antropologia Polonesa, Mulheres na história da Antropologia.

ABSTRACT

One of the main milestones in the history of anthropology is the publication in 1922 of *The Argonauts of the Western Pacific*, written by the Polish-British anthropologist Bronisław Malinowski (1884-1942). Professor Grażyna Kubica from the Jagiellonian University (Krakow, Poland) is a specialist in the history of anthropology, with an emphasis on the work of Malinowski. In this interview, she not only presents us her trajectory in anthropology, reflecting on the field of anthropology in Poland, but also explores issues related to the history of anthropology. In addition to this, she addresses Malinowski's work and life, something that gains special relevance in the 100th anniversary of the publication of *The Argonauts of the Western Pacific*.

Keywords: Malinowski, History of Anthropology, Polish Anthropology, Women in the history of Anthropology.

Em agosto de 2018 na cidade de Estocolmo, na Suécia, conheci a professora Grażyna Kubica da Universidade Jaguelônica (Cracóvia, Polônia) durante 15ª Conferência da *European Association of Social Anthropologists* (EASA). Ela coordenou o painel *On the Move: Fieldwork, Academy and Home in the Early Anthropologists' Careers*, com a professora Dorothy Louise Zinn, da Universidade Livre de Bolzano, Itália. Apresentamos na mesma sessão nossos trabalhos: eu apresentei “Ruth Landes and the Construction and Reception of ‘The City of Women’” e ela “Emigration of Capabilities’ and Political Exile—the Trajectories of Two Polish Anthropologists: Maria Czaplicka and Alicja Iwańska”. Seu trabalho me chamou a atenção, justamente por evidenciar a trajetória de antropólogas em um período no qual essas mulheres são profundamente invisibilizadas na história da antropologia. Anos depois tive a oportunidade de atuar por um mês (outubro de 2021) como professor visitante na Universidade Jaguelônica, com financiamento do Grupo Coimbra; e neste contexto, vi uma possibilidade de reativar meu contato com a professora Kubica.

Grażyna Kubica é professora da seção de Antropologia Social do Instituto de Sociologia da Universidade Jaguelônica, uma das mais antigas universidades da Europa, fundada em 1364. Muitos acadêmicos importantes estudaram nesta instituição, figuras como Nicolau Copérnico (1473 –1543) e Bronisław Kasper Malinowski (1884 –1942), a mesma instituição que publicou em 1922 *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (MALINOWSKI, 1922), um marco fundante do processo de sistematização do trabalho de campo na antropologia moderna. Ela é especialista em história da antropologia, com ênfase no trabalho de Malinowski e Maria Czaplicka (1884 – 1921).

É importante mencionar que apesar de sua relevância, a introdução desta obra (Objeto, método e alcance desta pesquisa) foi publicada apenas em 1975 no Brasil, integrando a coletânea *Desvendando Máscaras Sociais*¹¹, organizada por Alba Zaluar (1975). No ano seguinte este livro foi publicado integralmente no Brasil por meio da coleção Abril Cultural¹², numa tradução revisada por Eunice Durham (1932-1922), antropóloga que foi importante mediadora da obra de Malinowski no Brasil, tendo organizado em 1986 um volume dedicado ao autor na coletânea *Grandes Cientistas Sociais*.

Compreendo que a entrevista realizada com a professora Grażyna Kubica traz questões relevantes para o público brasileiro, visibilizando também a reflexão sobre a história da antropologia que se articula ao ensino e à teoria.

Minha primeira pergunta é: você pode falar um pouco sobre sua trajetória no campo da antropologia? Quando você decidiu se tornar uma antropóloga? Como foi sua experiência na Universidade Jaguelônica?

A Seção de Antropologia Social está presente em nosso Instituto de Sociologia desde o começo dos anos de 1980. Na sociologia polonesa, especialmente em Cracóvia, nós somos mais interessados na reflexão sociocultural. O chefe da seção era o professor Andrzej Paluch, que era um pupilo do professor Andrzej Waligórski, que era pupilo de Bronisław Malinowski, então temos essa bela linha genealógica. Andrzej Paluch, era um professor muito bom e um acadêmico muito entusiasta, e ele conseguiu criar nossa seção de antropologia social no Instituto de Sociologia, e eu sou membro dela desde o início. Então essa era a história. Eu estava atraída pelo assunto, e então eu era um jovem membro da seção. Eu estou interessada na história da antropologia, mas não só, minha área de trabalho decampo é a Silésia (no Sul da Polônia), de onde eu vim, então sou uma espécie de “antropóloga nativa”. Eu tenho refletido sobre isso recentemente em uma de minhas publicações.

Quando você concluiu seu bacharelado?

Comecei meus estudos em 1974 e terminei em 1979. Era um programa integrado ao mestrado de 5 anos.

11 ZALUAR, Alba (Org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Ives Editora, 1975.

12 MALINOWSKI, Bronisław. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélogos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultura, 1976.

Realizei pesquisas na Tchécua (também conhecida como República Tcheca), e muitas pessoas que entrevistei mencionaram que aqui, na Polónia, o campo era mais aberto do que na Tchechoslováquia durante o período comunista, pelo menos para as ciências sociais, em termos de liberdade acadêmica.

Isso não foi tão bom aqui também, no entanto, a situação na Polónia era melhor do que na Tchechoslováquia. Sociologia não era ensinada nas universidades durante o período Stalinista, porque era considerada uma ciência burguesa, assim como a antropologia. Pelo menos alguns anos, depois que a sociologia voltou para a academia. Quando eu comecei meu estudo em 1974 ela estava já bem estabelecida.

Depois do bacharelado, você fez mestrado e doutorado aqui?

Não, foram cinco anos de formação em sociologia, não havia divisão entre bacharelado e mestrado até então.

E agora? Existe essa divisão?

Sim, desde a Declaração de Bolonha de 1999. Na verdade, não estamos muito felizes com isso, porque para o mestrado recebemos frequentemente alunos de história ou de outras áreas sem formação sociológica, então é muito difícil ensinar.

Mas o mestrado é em sociologia? Ou há um mestrado em antropologia?

Não, não existe tal disciplina na Polónia. Você não pode estudar antropologia sociocultural na Polónia, não há tal disciplina, legalmente, academicamente. Se você está interessado em antropologia sociocultural, pode vir até nós e escolher cursos antropológicos do nosso currículo ou escolher etnologia.

Você acabou de me contar de quando começou a se interessar por antropologia, mas quando você começou a se interessar pela história da antropologia?

Isso foi muito simples, porque nosso chefe, Andrzej Paluch, decidiu começar um grande projeto sobre Malinowski, especialmente sobre sua formação polonesa e divulgar, de alguma forma, nossa seção antropológica por grandes publicações. Isso foi para ser o centenário de Malinowski em 1984. Foi realmente um trabalho e tanto, porque envolveu

não apenas membros da nossa seção, mas também outras pessoas, principalmente filósofos, porque o doutorado de Malinowski era em filosofia. Preparamos o volume polonês e depois organizamos uma conferência internacional para comemorar os cem anos de Malinowski em Cracóvia em 1984, para a qual convidamos grandes figuras da antropologia britânica, não só, também americana. Então conhecemos Edwin Ardener, que mais tarde se tornou nosso amigo, e muitos outros, Raymond Firth, e também Lucy Mair. As filhas de Malinowski vieram.

E também você deve se lembrar: para organizar tal conferência durante os tempos comunistas não era uma tarefa fácil, todos deveriam ter um visto. O governo comunista polonês rejeitou o visto para Feliks Gross, um pupilo polonês de Malinowski que emigrou para os EUA. Isso foi muito difícil. E também, sabe, havia problemas com hotéis, com alimentação, porque na década de 1980 a situação econômica da Polônia era muito difícil. Então isso foi um desafio. Eu era um membro da equipe organizadora, e também apresentei um trabalho nesta conferência¹³. Eu era a única mulher e era a mais nova, então eu estava assustada. Eu lembro que também pratiquei minha pronúncia com meu professor de inglês para apresentar meu trabalho bem.

Esse foi o início do meu interesse na história da antropologia. Mais tarde, Andrzej Paluch começou o projeto de traduzir e publicar todos os trabalhos de Malinowski, os trabalhos realmente completos, cada livro e cada artigo que Malinowski publicava foi traduzido para o polonês e publicado em 13 volumes. Eu também editei os diários de Malinowski, não apenas os diários que foram traduzidos para o inglês, intitulado de *Diário no Sentido Estrito do Termo* (MALINOWSKI, 1967), mas também os diários anteriores. Foi um desafio, eu não imaginava que me tomaria tanto tempo! Foi um trabalho e tanto, como dois anos de trabalho, ou até mais.

Em princípio trabalhei com as cópias xerox das anotações de Malinowski, as quais eu consegui dos arquivos da *London School of Economics*. Elas foram escritas em polonês, mas foi muito difícil decifrar a caligrafia dele. Posteriormente eu consultei as cópias originais. Eu estive na Inglaterra por duas semanas para ler os originais e verificar se transcrevi bem das cópias xerox. E então, fazendo a edição eu percebi que havia muitas mulheres nos diários, principalmente na primeira parte: colegas poloneses, amantes, amigas. Eu tive que compor notas de rodapé sobre cada pessoa nos diários, e foi muito difícil encontrar qualquer informação sobre essas mulheres, então decidi focar nelas e escrever um livro feminista, que chamei de *Malinoswki's sisters, modern women at the beginning of the 20th century*¹⁴ (KUBICA, 2006).

13 Ver Roy Ellen, Ernest Gellner, Grażyna Kubica, Janusz Mucha eds., *Malinowski Between Two Worlds: The Polish Roots of an Anthropological Tradition*, Cambridge Univ. Press, 1988.

14 KUBICA, Grażyna. *Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku*. Wydawnictwo Literackie, Kraków, 2006,

Eu tive algum interesse, especialmente nas gerações mais jovens. É um dos primeiros livros em polonês sobre a história delas.

Uma dessas mulheres em torno de Malinowski era Maria Czaplicka, também antropóloga, ela nasceu em Varsóvia, ela conheceu Malinowski antes, ambos foram para a Inglaterra em 1910. Ela posteriormente se mudou para Oxford, ela realizou seu trabalho de campo na Sibéria, ela passou mais de um ano lá. Após retornar à Inglaterra ela se tornou uma professora-assistente em Oxford (a primeira mulher a realizar tal feito). Eu devo mencionar que sua posição em Oxford era para substituir um homem que foi para o exército durante a II Guerra Mundial, mas quando ele retornou, ela teve que partir. É por isso que ela estava procurando por outras posições acadêmicas nos EUA e na Polônia. Ela foi para os EUA esperando se tornar assistente de Franz Boas. Ele estava muito interessado em seu trabalho, mas provavelmente por causa dos problemas do próprio Boas depois da guerra, isso não aconteceu. Ela também tentou conseguir uma posição acadêmica na Polônia, mas isso também não ocorreu. Mas ela finalmente encontrou seu lugar na Universidade de Bristol, mas devido a alguns problemas psicológicos e insegurança em sua vida se suicidou. Ela morreu quando ela tinha apenas 37 anos, muito jovem. Eu pesquisei sua vida e obra profundamente, e publiquei um livro que foi traduzido para o inglês no ano passado, chama-se *Maria Czaplicka: Gender, Shamanism, Race* (KUBICA, 2020), porque esses eram seus principais temas.

Esse é mais ou menos minha principal pesquisa histórica, mas não só isso, eu também tenho que mencionar meu interesse na escrita da literatura etnográfica: Lévi-Strauss e seus *Les Tristes Tropiques*¹⁵, e autores poloneses¹⁶. Trabalhando em problemas históricos antropológicos, eu percebi que aquele lado metodológico não estava propriamente refletido, e entrevistei vários antropólogos interessados na história da disciplina, e publiquei essas entrevistas (traduzidas para o polonês), e acho que elas estão, bastante interessantes. Entrevistei Adam Kuper, Gerald Gaillard, Sydel Silverman, Andre Gingrich e também dois antropólogos poloneses: Anna Engelking e Zbigniew Jasiewicz, um grupo bem diferenciado de estudiosos que compartilharam comigo não apenas suas ideias metodológicas, mas também preocupações sobre questões como as que você está me fazendo.

Sabe, naquela conferência em que nos conhecemos havia um trabalho muito interessante

15 Lévi-Strauss as a protagonist of his ethnographic prose: a cosmopolitan view of *Tristes tropiques* and its contemporary interpretations, *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, v. 18, n. 3, p. 599-624, 2014.

16 Emphatic hegemony and patriotic gestures of the literary writing of Polish women-ethnographers, *East European Politics and Societies and Cultures*, v. 34, n. 3, p. 712-729, 2020.

sobre o papel da esposa de Malinowski em seu trabalho, e de alguma forma ela desapareceu de seu trabalho. Você pesquisou sobre ela, sobre o papel dela no trabalho dele?

As cartas entre Malinowski e sua esposa, Elsie Masson foram publicadas pela filha deles Helena Wayne, o livro foi publicado em polonês, e eu editei o volume: chequei a tradução, e escrevi uma introdução, então eu conheço muito bem essas cartas. E também eu era muito próxima de Helena Wayne, e eu conheço seu relacionamento com seus pais. Então eu acho que Elsie Masson era uma grande figura, ela era muito uma parceira intelectualmente e culturalmente de Malinowski. Ela corrigiu o estilo dele, mas não só, ela também foi a primeira leitora, a primeira ouvinte dos textos dele, e eu acho que isso é extremamente importante, nós não lemos em voz alto os textos mais. Os textos de Malinoskwi ainda são interessantes por causa disso, porque foram bem escritos, são bem compostos, você não precisa lutar com o texto, você pode apenas mergulhar nele. Isso é, eu acho, o esforço de Elsie nisso. O estilo de Malinowski é também o estilo dela.

Outra coisa que eu estava pensando: quando eu era um jovem estudante de graduação em ciências sociais, sempre estudamos Malinowski como parte da antropologia britânica. Não examinamos a influência polonesa em seu trabalho. De que forma ser polonês influenciou seu trabalho?

Lembro-me que durante minha primeira visita à *London School of Economics and Political Science* (LSE), eu estava conversando com outro visitante e disse: estou vindo de Cracóvia, da universidade de origem de Malinowski, e a pessoa disse “Sempre pensei que a LSE era sua universidade de origem”. Não quero dizer que nossa universidade está competindo com a LSE como a universidade de origem de Malinowski, mas certamente ele foi educado aqui, isso é óbvio e importante. Há vários fatores que eu gostaria de destacar: um, que ele estudou na Faculdade de Filosofia, e então isso quer que alguém poderia estudar: ciências duras, filosofia, filologia, história. Outras Faculdades eram: Direito, Teologia e Medicina. Ele estudou ciências e filosofia, o conhecimento que ele obteve aqui em ciências foi na forma experimental de fazer pesquisa, e também formação em filosofia. Sua tese de doutorado foi sobre o princípio da economia do pensamento¹⁷, na filosofia alemã da época. Assim, ele obteve sua formação filosófica aqui.

A Polônia então, quando Malinowski nasceu em 1884, não existia como Estado. Seu

17 A tradução para o inglês da tese foi publicada aqui: THORNTON, Robert J.; SKALNÍK, Peter (Ed.). *The early writings of Bronisław Malinowski*. Cambridge University Press, 1993.

território foi dividido por seus vizinhos: Rússia, Prússia e Alemanha. Cracóvia estava sob domínio austríaco. Apenas na Áustria os poloneses obtiveram alguma autonomia, autonomia política no século XIX. A língua de instrução na Universidade Jaguelônica era o polonês, de modo que era uma universidade polonesa. Os poloneses gozavam de alguma autonomia política; mas, isso estava sob o guarda-chuva do império austro-húngaro. Malinowski aproveitou a situação, e mais tarde, especialmente em *Freedom and Civilization* (MALINOWSKI, 1944)¹⁸, seu último livro, ele se voltou para essa ideia de boas relações entre nação subjugada e nação governante, que refletiu, eu acho, suas ideias suas situações coloniais que ele trabalhou como antropólogo.

Ainda outro problema é a sua origem nobre. Ele era um membro da pós-nobre *intelligentsia*, uma classe típica em alguns países da Europa Central e do Leste. A nobreza do país era bastante numerosa e aqueles que perderam seu status foram para as cidades e começaram carreiras profissionais lá. Esse foi o caso dos antepassados de Malinowski. Seu pai era um acadêmico, um linguista, professor da Universidade Jaguelônica, e ele vinha de uma nobreza realmente empobrecida. Sua mãe veio de uma família cujos membros ainda tinham algum status familiar, grandes fazendas. Essa formação cultural de Malinowski foi muito importante. Eu percebi que especialmente as pessoas no Ocidente não conseguem entender essa noção de *intelligentsia*. Essa formação nobre de Malinowski foi importante para ele, isso fazia parte de seu *habitus* (para usar uma terminologia de Bourdieu). Ele era um homem nobre (embora bastante empobrecido) vindo para a Inglaterra como um acadêmico, e não um pobre imigrante polonês.

E ainda outra questão está conectada à situação colonial. Ele foi acusado de racismo. Certamente ele era um filho de seu tempo, o racismo estava no ar, isso não é especialmente dele ser racista. Mas ele não era uma figura colonial. Ele era um acadêmico inglês que trabalhou nas colônias sob o guarda-chuva colonial do Império Britânico, mas ele não era inglês, não fazia parte do Império Britânico, ele estava fora disso enquanto polonês. Eu acho que foi uma boa posição para observar toda a situação, e ele era muito crítico sobre a administração colonial britânica. Como polonês, ele era membro de uma nação que não tinha nem um Estado naquele momento, então ele entendia, eu acho, melhor alguns problemas dos “nativos” que também não eram sujeitos políticos.

Quando se fala de todas essas questões, é inevitável recordar a publicação de *A diary in the strict sense of the term*, pois o livro impactou a forma como os antropólogos avaliam o

18 MALINOWSKI, Bronislaw. *Freedom and Civilization*. New York: Roy Publishers, 1944.

trabalho de Malinowski. Qual foi exatamente o impacto dessa publicação?

Isso foi uma grande questão. Acho que o grande problema do *Diário*, que foi publicado na década de 1960 em inglês, foi que o público não entendeu que era um diário íntimo que ele escreveu para si mesmo para refletir sobre o que estava acontecendo, e também para combater alguns problemas psicológicos. Ele queria trabalhar em si mesmo, para lutar pelo autoaperfeiçoamento. Isso é mais visível em seus diários anteriores que não foram publicados em inglês. Outra coisa é que alguém escreve em seus diários coisas bem feias, porque é um tipo de prática catártica. E então quando você lê, você não tem esse contexto. Malinowski escreveu palavras feias sobre as pessoas, também sobre os trobianeses, mas isso muitas vezes era para desabafar seu mau humor. Eu acho que o principal problema foi que o público realmente não entendeu porque ele escreveu esse diário íntimo.

Ele começou a escrever seus diários quando ele estava ficando nas Ilhas Canárias com sua mãe depois de acabar seus estudos na Universidade Jaguelônica para melhorar sua saúde. Ele leu os *Joures intime* de Fredric Amiel, antes mesmo da universidade, então ele tinha alguma ideia sobre como escrever diários íntimos.

As pessoas pensam que no *Diário* está o “verdadeiro” Malinowski e nos *Argonautas* está o “falso” Malinowski. Isso não é tão simples, é claro. Ele foi acusado de estar absorto consigo mesmo, mas os diários estão absortos em si mesmo, porque essa é a ideia.

Não estou tentando fazer Malinowski parecer mais bonito, só quero entender a posição dele. Quando o *Diário* foi publicado em inglês na década de 1960, a revolução pós-moderna estava para começar. Malinowski fez as pessoas pensarem no problema da representação na antropologia, mas foi a suas custas. Ele foi acusado de ser racista porque não era muito simpático com seus vizinhos nativos. No entanto, como ressalti, ele não era muito solidário com alguns brancos também, era muito crítico. E talvez escrever esses sentimentos ruins em seu diário era uma maneira de se livrar deles, e ele pudesse posteriormente se comunicar com as pessoas sem esses sentimentos ruins.

Eu estava muito perto desses diários. Eu não acho que me enamoraria por ele se o conhecesse pessoalmente, mas ele era certamente uma pessoa interessante, ele era tão complicado e sua vida era tão intensa.

Uma última pergunta: todo mundo que ensina antropologia pelo menos uma vez pediu a seus alunos que lessem *Os Argonautas*, pelo menos o primeiro capítulo... “Imagine-se sozinho...”. Minha pergunta é: por que devemos ler *Os Argonautas* um século depois de sua publicação?

Eu começaria com um esclarecimento que a sentença “Imagine-se você...” e assim por diante estava descrevendo não sua vinda para Trobriands, mas sua vinda para a Ilha Mailu, onde ele teve seu primeiro trabalho de campo na Nova Guiné. Esse fragmento mostra suas qualidades literárias. Isso foi para evocar sua situação emocional de ter aportado em um novo lugar.

Por que devemos ler os Argonautas hoje? Uma coisa é que é bem escrito, é um livro bem escrito, é gostoso de ler, não temos que lutar com ele. E outra coisa: ele usa alguns instrumentos literários para atrair a atenção de seus leitores, ele aparece no texto como etnógrafo, nós podemos nos identificar com a pessoa.

Segunda coisa: quando você lê os Argonautas, você sente o quão profundo e o quão detalhado ele conseguiu entrar nesse campo. Sua capacidade de capturar tantas coisas em detalhes é incrível. E ainda acho que a combinação de imagem geral da cultura, a generalização, e uma espécie de reportagem contando sobre eventos. Podemos realmente sentir estar lá e também obter algum conhecimento geral.

No entanto, é claro, muitos estudiosos mais tarde criticaram Malinowski e seu trabalho de campo. Annette Weiner, uma antropóloga americana, que fez seu trabalho de campo em Trobriands na década de 1970. Ela descobriu que por ser um homem sem muito acesso, ou nenhum, ao mundo das mulheres, ele só tinha informações de segunda mão sobre elas dos homens trobriandes, ou de Billy Hancock, um comerciante e fotógrafo que tinha uma esposa local, então ele teve alguma ideia sobre alguns problemas das mulheres trobriandes. Annette Weiner admirava as habilidades de Malinowski, embora também apontasse que ele não conseguia obter nenhuma informação das mulheres e omitia alguns problemas como rituais fúnebres de trocas que as mulheres praticavam. Mas Weiner realmente apreciou sua etnografia. Assim como todos nós.

Muito obrigado.

Amurabi Oliveira

Professor dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política, em Educação e do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco, com estágio pós-doutoral em Didática das Ciências Sociais pela Universidade Autônoma de Barcelona. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7856-1196>. Colaboração: Entrevistador. E-mail: amurabi.oliveira@ufsc.br

Grażyna Kubica

Professora na Jagiellonian University. Doutora em Sociologia pelo Institute of Sociology of Jagiellonian University. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3193-3634>. Colaboração: Entrevistada. E-mail: grazyna.kubica-heller@uj.edu.pl

R **ESENHA**

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. Tradução de Rane Souza. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

A interseccionalidade para além da academia: a práxis crítica dos movimentos de mulheres

Intersectionality beyond the academy: the critical praxis of women's movements

Lunara Caroline Nascimento Gomes

Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco, Brasil

RESUMO

Na obra *Interseccionalidade* (2021), Patricia Hill Collins e Sirma Bilge constroem um amplo quadro acerca da consolidação da ferramenta analítica, apresentando o que chamam de “práxis interseccional” através de exemplos de âmbito internacional. Além de discutirem o surgimento e o desenvolvimento do conceito, as teóricas fazem uso dele para elucidar questões contemporâneas de alcance global como justiça reprodutiva, violência de Estado e ascensão do populismo de extrema direita. Além de apresentar a relevância dessa obra, este texto busca inspirar outros possíveis e enriquecedores debates de temas atuais desenvolvidos por pesquisadores brasileiros.

Palavras-Chave: Interseccionalidade, Movimentos sociais, Direitos humanos.

Recebido em 27 de julho de 2022.
Aceito em 15 de agosto de 2022.



ABSTRACT

In the work *Intersectionality* (2021), Patricia Hill Collins and Sirma Bilge build a broad picture about the consolidation of the analytical tool and present what they call “intersectional praxis” by referencing international examples. In addition to discussing the emergence and development of the concept, the theorists make use of it to elucidate contemporary issues of global reach such as reproductive justice, state violence and the rise of far-right populism. In addition to presenting the relevance of this work, this text seeks to inspire other possible and enriching debates on current themes developed by Brazilian researchers.

Keywords: Intersectionality, Social movements, Human rights.

Lançado em 2021, *Interseccionalidade* põe em destaque a consolidação da ferramenta analítica, bem como sua utilização e sua importância, através de vários exemplos. A obra de Patricia Hill Collins, escrita em parceria com Sirma Bilge, divide-se em oito capítulos e constitui-se como um amplo quadro acerca dos estudos interseccionais no âmbito internacional. É importante destacar que ambas autoras são professoras de sociologia. Patricia Hill Collins é professora emérita da Universidade de Maryland, enquanto Sirma Bilge é professora catedrática na Universidade de Montréal.

No primeiro capítulo, “O que é interseccionalidade?”, as autoras apresentam as principais características da ferramenta analítica que tem sido amplamente utilizada por pesquisadores a partir do início do século XXI (COLLINS; BILGE, 2021, p. 15). O conceito é relevante sobretudo porque possibilita a compreensão de que as relações de poder, constituídas por questões referentes a raça, classe e gênero, por exemplo, não se apresentam como categorias diferentes nem mutuamente excludentes. Essas categorias sobrepõem-se e manifestam-se de forma unificada, afetando, assim, todos os aspectos da convivência em sociedade (COLLINS; BILGE, 2021, p. 16).

Embora o conceito seja comumente utilizado para a resolução de problemas de pesquisa em diversas universidades e em muitos outros campos científicos, há uma crítica de imensa relevância desenvolvida pelas teóricas diretamente relacionada ao desenvolvimento do conceito. As autoras são enfáticas ao afirmar que, nas décadas de 1960 e 1970, as ativistas negras estadunidenses propuseram o uso da interseccionalidade em diferentes movimentos sociais (COLLINS; BILGE, 2021, p. 17).

No mesmo período, em 1975, especificamente em um evento da Organização das Nações

Unidas (ONU), mulheres negras brasileiras apresentaram o *Manifesto das mulheres negras*. Esse manifesto apresentava um forte caráter interseccional, uma vez que chamava atenção para as vivências específicas às mulheres negras no trabalho, na família e na economia. Nessa luta, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro são dois dos grandes nomes que continuaram a discutir questões referentes às mulheres negras. As autoras não deixam de destacar que o movimento realizado pelas mulheres negras ocorreu durante a ditadura militar no Brasil e antecedeu a compreensão contemporânea do conceito da interseccionalidade (COLLINS; BILGE, 2021, p. 39).

Lélia Gonzalez, por exemplo, discute o duplo fenômeno do racismo e do sexismo no Brasil. Se, por um lado, o racismo é tido como o sintoma que constitui a neurose cultural brasileira, a conexão com o sexismo vai produzir ainda mais violência para as mulheres negras em particular (GONZALEZ, 1984, p. 224). É a partir da união dessas duas categorias interseccionais que Lélia Gonzalez vai discutir, em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, os estereótipos da mulata e da doméstica, que, por sua vez, são produzidos a partir da figura da mucama (GONZALEZ, 1984, p. 230).

O segundo capítulo, “A interseccionalidade como investigação e práxis críticas”, apresenta a investigação e a práxis crítica como dois pontos centrais ao emprego da interseccionalidade como ferramenta de análise. O exercício da interseccionalidade como práxis crítica está relacionado à utilização de estruturas interseccionais na vida cotidiana pelos indivíduos (COLLINS; BILGE, 2021, p. 51). É interessante destacar a estima que as autoras expressam ao tratar da sinergia entre esses dois polos. Se, por um lado, a investigação é especialmente cara aos estudos universitários, e a práxis crítica, aos movimentos sociais, quando ocorre a articulação desses dois polos, produz-se um efeito combinado maior do que o das partes separadas (COLLINS; BILGE, 2021, p. 53). Define-se, portanto, uma grande característica da interseccionalidade, relacionada à importância do conceito como “uma importante ferramenta que liga a teoria à prática e pode ajudar no empoderamento de comunidades e indivíduos” (COLLINS e BILGE, 2021, p. 57).

Podemos constatar o exercício da práxis crítica no artigo intitulado “Os meninos de Rosa: sobre vítimas e algozes, crime e violência”, exemplificado pela história de Rosa, mãe e militante de direitos humanos. Roberto Efrem Filho discute neste trabalho, entre outras coisas, as aproximações e os distanciamentos entre os indivíduos envolvidos em um caso de homicídio. Através de diversas categorias interseccionais (raça, classe, gênero, sexualidade, geração e territorialidade), pode-se compreender o contexto que culminou no assassinato do filho de Rosa por outros dois jovens.

É interessante percebermos a construção da contranarrativa de Rosa, quando enfatiza a

categoria da sexualidade para argumentar que seu filho Gabriel foi assassinado em decorrência da homofobia declarada dos rapazes, motivação que não fora levada em consideração pela primeira delegada do caso (EFREM FILHO, 2017, p. 30). O pesquisador apresenta a disputa de narrativas em torno da situação, ora de vitimização, ora de culpabilização de Gabriel, uma narrativa que finda a partir da reivindicação da categoria da sexualidade, o que fez com que o júri do caso ficasse conhecido como o primeiro júri popular a tratar de um homicídio causado por homofobia em Pernambuco (EFREM FILHO, 2017, p. 29). É através da interseccionalidade que Rosa exerce a práxis crítica e amplia seu empoderamento, com o objetivo de lutar pela memória e pela dignidade de seu filho.

No terceiro capítulo, as teóricas trazem contribuições acerca da história da interseccionalidade. Para elas, a história do conceito não pode ser organizada em períodos ou pontos geográficos (COLLINS; BILGE, 2021, p. 89). Especificamente nos Estados Unidos, o período de 1960 a 1980 corresponde à construção das principais ideias sobre a interseccionalidade (COLLINS; BILGE, 2021, p. 90). Além disso, tecem uma crítica relevante no que concerne à conhecida “origem do termo”:

Um sem-número de especialistas contemporâneos ignora ou não tem consciência desse período, pressupondo que a interseccionalidade não existia antes do fim da década de 1980 e do início da década de 1990, quando foi nomeada. Ao contrário, apontam a “cunhagem” do termo pela estudiosa de direito afro-americana Kimberlé Crenshaw como um momento fundamental da interseccionalidade. O trabalho de Crenshaw é vital, mas discordamos da visão de que a interseccionalidade começou a partir do momento em que foi nomeada. A escolha desse ponto de origem específico apaga o período anterior, quando houve uma forte sinergia entre a investigação crítica da interseccionalidade e a práxis crítica, e facilita a reformulação da interseccionalidade como apenas mais um campo acadêmico. (COLLINS; BILGE, 2021, p. 90).

Além da enorme importância dos diferentes movimentos sociais de mulheres – negras, chicanas, latinas, asiático-americanas e indígenas nos Estados Unidos – na construção do conceito (COLLINS; BILGE, 2021, p. 102), é importante destacar a pressão exercida por esses e outros movimentos pela inserção de indivíduos marginalizados nas universidades. Nas décadas de 1980 e 1990, pode-se perceber uma mudança nos quadros institucionais desses ambientes que reflete consequências evidentes na própria ideia de interseccionalidade, tanto no nível da investigação quanto no nível da práxis (COLLINS; BILGE, 2021, p. 105).

O uso da interseccionalidade nos estudos e movimentos ambientais é um dos pontos explorados no capítulo “O alcance global da interseccionalidade”. As autoras também exploram três importantes padrões de envolvimento da interseccionalidade com iniciativas globais: a relação do conceito com os direitos humanos, com os projetos de justiça reprodutiva e com a

mídia digital global (COLLINS; BILGE, 2021, p. 121). Para as sociólogas, o termo “Sul global” é mais do que uma localização geográfica: é um local constituído por histórias de colonialismo, escravidão, racismo e imperialismo. Essas questões, por sua vez, moldam as relações de poder no interior dos Estados-Nação (COLLINS; BILGE, 2021, p. 138). A interseccionalidade permite que os movimentos sociais observem a interconectividade das questões em comum, indicando o lugar desses movimentos nas relações globais de poder (COLLINS; BILGE, 2021, p. 165).

No artigo de Flavia Medeiros e Priscila dos Anjos, “Doença, violências e racismo: a pandemia do novo coronavírus em Florianópolis/SC”, pode-se verificar um exemplo apropriado dessa questão. As pesquisadoras compartilham a realização de protestos de moradores de alguns dos morros de Florianópolis em virtude da morte de cinco jovens, assassinados por policiais. Além de apresentarem cartazes exigindo testes de covid-19, os manifestantes faziam referência direta ao movimento estadunidense “Vidas negras importam” (MEDEIROS; ANJOS, 2020, p. 9). Ainda que os protestos tenham contextos distintos, é possível articular alguns pontos em comum ligados às populações afro-brasileira e afro-americana. Um desses pontos relaciona-se à violência policial. Mais uma vez, os marcos interseccionais são úteis para elucidar como a organização do poder afeta as diferentes abordagens policiais de grupos distintos (COLLINS; BILGE, 2021, p. 174).

As revoltas urbanas revelam a extensão da virada punitiva de muitos Estados-nação democráticos em que os métodos e as práticas de aplicação da lei, adquiridos ao longo de décadas de guerra às drogas, ao terror ou às insurgências tornaram-se comuns. De Cleveland a Calcutá, os poderes ampliados de uma polícia militarizada e cada vez mais privatizada são exercidos de modo mais severo contra as populações menos privilegiadas estruturalmente, cuja localização social nos sistemas entrecruzados de opressão as torna vulneráveis à violência. A interseccionalidade lança luz sobre vários aspectos desse processo, a saber, a indústria das punições, o policiamento diferenciado de minorias e comunidades pobres, o aprimoramento das técnicas de vigilância, a militarização da polícia, a detenção desumana de quem solicita asilo humanitário e a criminalização de seu resgate. (COLLINS; BILGE, 2021, p. 172).

Além do grande volume de pesquisas relacionadas às abordagens policiais no Brasil, há uma perspectiva interessante acerca da maneira como a violência policial atinge as mães dos jovens assassinados. É seguindo esse ponto de vista que Adriana Vianna e Juliana Farias estabelecem a base do artigo “A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional”. No trabalho, as pesquisadoras discutem as relações entre violência e gênero a partir da “luta por justiça” das mães que perderam seus filhos em decorrência da violência policial. É interessante perceber como as autoras demonstram a utilização da categoria de gênero pelas mães, dentro dos movimentos, na construção do protagonismo político, tanto nos

protestos quanto no embate judicial. Assim como discutido no texto de Roberto Efrem Filho, as mães em questão reivindicam a consideração de um determinado marco interseccional para argumentar que os filhos assassinados eram “honestos” e não “bandidos” perante a sociedade (VIANNA; FARIAS, 2011, p. 95).

Há uma discussão bastante pertinente também no capítulo intitulado “Interseccionalidade e identidade”, em que Patricia Hill Collins e Sirma Bilge abordam, entre outros temas, o uso da interseccionalidade como um instrumento que promoveu compreensões mais amplas de identidades coletivas. Por sua vez, a noção de identidade foi também necessária para o surgimento da interseccionalidade como forma de investigação e práxis críticas, caso das mulheres negras brasileiras, que reivindicaram a identidade negra e feminina, processo semelhante ao que ocorreu nos Estados Unidos, onde o surgimento da interseccionalidade foi consolidado a partir da politização das identidades afro-americana, indígena, asiático-americana e latina (COLLINS; BILGE, 2021, p. 187).

No penúltimo capítulo do livro, intitulado “Interseccionalidade e educação crítica”, é possível refletir sobre a influência mútua do conceito e da educação crítica, cuja relação entrelaçada melhorou ambos os conceitos, além de pensar os desafios contemporâneos resultantes do crescimento do neoliberalismo e do populismo de extrema-direita. O foco da educação crítica na pedagogia dialógica e a ênfase da interseccionalidade na relacionalidade tratam de um tema parecido: prestar atenção às diferenças é uma parte fundamental da construção da consciência crítica (COLLINS; BILGE, 2021, p. 219).

O último capítulo consiste numa recapitulação das principais características da interseccionalidade: o contexto social, a relacionalidade, a desigualdade social e a justiça social, pontos centrais ligados entre si. É através de alguns exemplos, como os expostos nos artigos de Roberto Efrem Filho, Flavia Medeiros, Priscila dos Anjos, Adriana Vianna e Juliana Farias que torna-se possível apreender várias lutas por direitos humanos que corroboram o compromisso da interseccionalidade com a justiça social. Faz-se necessário destacar que o exercício da práxis crítica é muitas vezes protagonizado por mulheres como Rosa, que continuam a construir e consolidar o campo da interseccionalidade e de forma alguma devem ser deixadas de fora do cânone interseccional.

REFERÊNCIAS

1. COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.
2. EFREM FILHO, Roberto. Os meninos de rosa: sobre vítimas e algozes, crime e violência. **Cadernos Pagu**, v. 51, Campinas, e175106, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/XvJ3wVCP8BR3vdtYM5fJ96L/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 04 out. 2022.
3. GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, Brasília, p. 223-244, 1984. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5509709/mod_resource/content/0/06%20-%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf. Acesso em: 04 out. 2022.
4. MEDEIROS, Flávia; ANJOS, Priscila dos. **Doença, violências e racismo: a pandemia do novo coronavírus em Florianópolis/SC**. **Ponto Urbe**, São Paulo, 27, p. 1-17, 2020. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/9502>. Acesso em: 04 out. 2022.
5. VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos Pagu**, v. 37, Campinas, 79-116, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/VL8rMW8kJGpHgxBZwWt9bMt/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 04 out. 2022.

Lunara Caroline Nascimento Gomes

Doutoranda em Teoria da Literatura na Universidade Federal de Pernambuco, mestre em Teoria da Literatura e graduada em Ciências Sociais pela mesma instituição. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2808-6013>. E-mail: lunaracnascimento@gmail.com